

الإحكام

في أصول الأحكام

تأليف

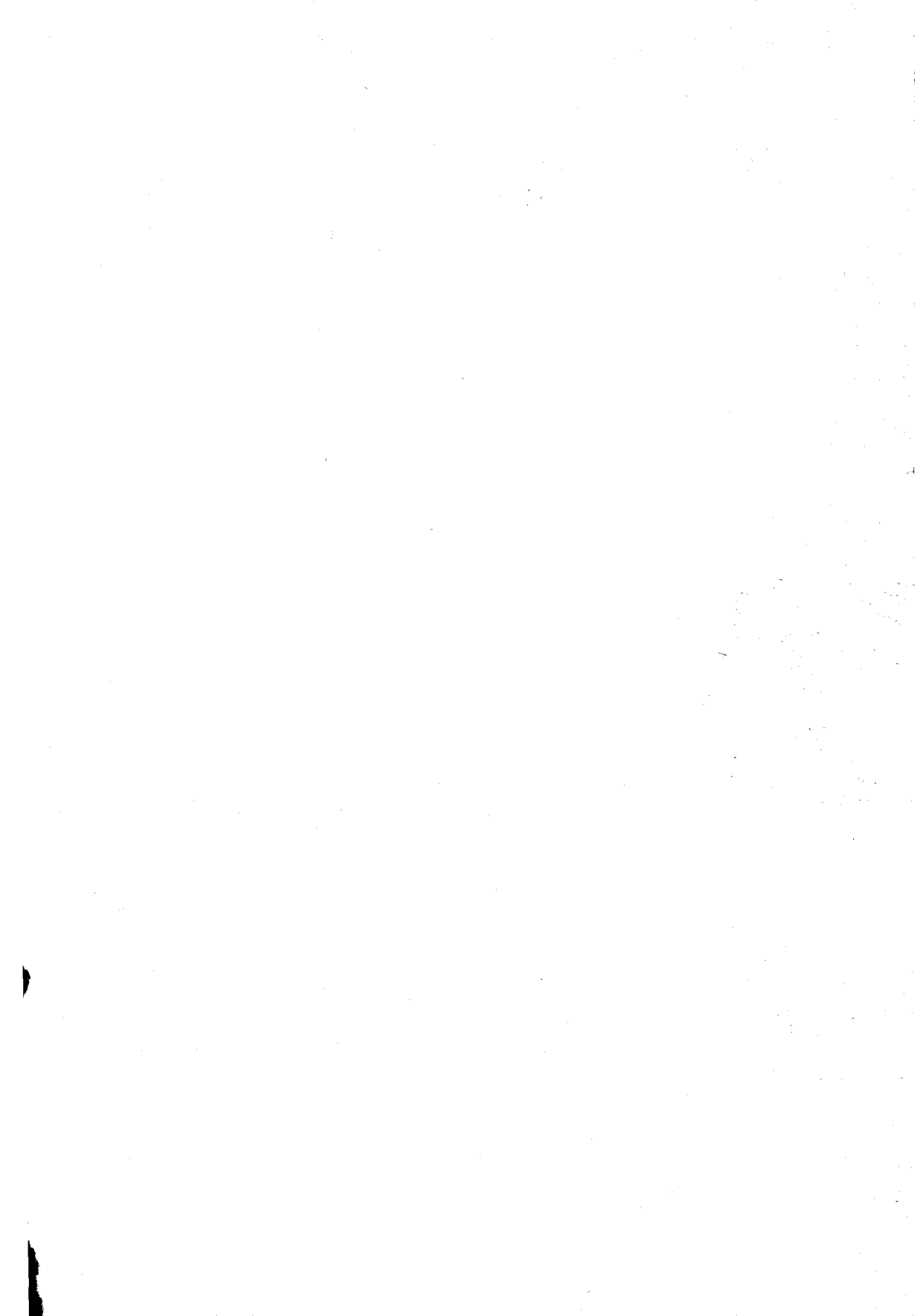
الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي

عُقد عليه

العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي

الجزء الأول

المكتب الإسلامي



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله خالق الافلاك ومدبرها، ومزينها بالشهب الثابتة ومنيرها، وجاعل حركات السيارات دالة على اختلاف احوال الكائنات وتدبيرها (١) ، ومظهر حكمه في ابداعه لانواع موجودات العالم وتصويرها ، المتفضل بسوابغ الانعام . قليلها وكثيرها . العادل فيما قضاه وامضاه من الاحكام وتقديرها . الذي شرف نوع الانسان بالعقل الهادي الى ادلة التوحيد ونحريها . وأهل خاصة العلماء لاستثمار احكام الشريعة من مداركها وتقريرها (٢) ، حتى استقرت قاعدة الدين ، وظهرت حكمته في جمعها وتحبيرها .

واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ، شهادة منجية من صغير الموبقات وكبيرها . واشهد ان محمداً عبده ورسوله الذي ازال هو اوضح برهانه وازاح بصادق بيانه . ما ظهر من شبه الملحدة وتزويرها . صلى الله عليه وعلى آله وصحباؤه المؤثرين له في اظهار دعوته بحدها وتشميرها والسلام .

وبعد . فانه لما كانت الاحكام الشرعية . والقضايا الفقهية . وسائل مقاصد المكلفين . ومناط مصالح الدنيا والدين . وأجل العلوم قدراً وأعلاها شرفاً وذكرأ . لما يتعلق بها من مصالح العباد . في المعاش والمعاد . كانت أولى بالالتفات اليها . واجدر بالاعتناء عليها .

وحيث كان لا سبيل الى استثمارها . دون النظر في مسالكها . ولا مطمع في اقتناصها من غير التفات الى مداركها . كان من اللازمات والقضايا الواجبات البحث في اغوارها . والكشف عن اسرارها . والاحاطة بمعانيها . والمعرفة بمبانيها . حتى تذلل (٣) طرق الاستثمار . وينقاد جموح غامض الافكار . ولذلك كثر تدآبي . وطال اغترابي . في جمع فوائدها . وتحقيق فرائدها (٤) . من

(١) مطوف على اختلاف . (٢) مطوف على استثمارها . (٣) أي التفصيلية

(٤) مضارع حذف منه احصى السعامين .

مباحثات الفضلاء . ومطارحات النبلاء . حتى لان من معركها ما استصعب على المتدربين، وظهر منها ما خفى على حذاق المتبحرين، واحطت منها بلباب الالباب . واحتويت من معانيها على العجب العجاب . فأحييت ان اجمع فيها كتابا حاوياً لجميع مقاصد قواعد الاصول . مشتملا على حل ما انعقد من غوامضها على أزباب العقول ، متجنباً للاسهاب و غث الاطناب مميّطاً للقشر عن اللباب خدمة (١) لمولانا السلطان . الملك المعظم المكرم . سلطان الاجواد والاعجاب . أجل العالم . وأفضل من تمتد اليه أعناق الهمم والعزائم . ملك أرباب الفضائل . ناقد خلاص الافاضل . باعث أموات الخواطر . ناشر رفات العلوم الدوائر . بما خصه الله به من الفضائل التي حاز بها قصب سبق الاولين . والمناقب التي يقف دون احصائها عد الحاصرين . فييده زمامها . واليه حلها . وابرامها . وبه كشف اغوارها . والميز بين ظلمها وأنوارها (٢) أدام الله سعادته ادامة لا تقرب طوالها . ولا تنضب مشارعها ، وان كنت في ضرب المثال كحامل تمر الى هجره . او ظل الى مطر . لكنه أقصى درجات القدر . وغاية منال أفكار البشر (٣) . وارجو ان يصادف منه القبول وان يقع منه الاغضاء عما فيه من الغفلة والذهول .

(وَسَمِيَتْهُ كِتَابُ الْإِحْكَامِ فِي أَصُولِ الْأَحْكَامِ)

وقد جعلته مشتملا على اربع قواعد .

الاولى في تحقيق مفهوم أصول الفقه ومبادئه

« ١ » لو ألف كتابه ابتغاء مرضاة الله وخدمة لدينه ، ورجا منه قبوله والمثوبة منه لكان خيراً له فانه قدمه للسلطان إعظافاً له ، وليس كمن يكتب لتلاميذه تليماً لهم وتيسيراً عليهم بدليل قوله بعد « وإن كنت في ضرب المثال » كحامل تمر الى هجره او ظل الى مطر » .

(٢) في ثنائه على السلطان اطراء لا تقره الشريعة ، وهذا مما ابتليت به الأمة في عصور ضعف الدولة الاسلامية وارتقاء العلماء في أحضان الحكم .

(٣) في ذلك اطراء لنفسه وزهو وإعجاب بتأليفه وادعاءه لا يكذبه الواقع

الثانية في تحقيق الدليل السمعي وأقسامه . وما يتعلق به من لوازمه واحكامه

الثالثة في احكام المجتهدين . واحوال المفتين والمستفتين

الرابعة في ترجيحات طرق المطلوبات

اللهم فيسر ختامه ، وسهل اتمامه ، وبصرنا بسلوك مسالك الحق اليقين ،
وجنبنا برحمتك عن طرق الزائغين ، وسلطنا من غوائل البدع . واقطع عنا علائق
الطمع . وآمنا يوم الخوف والجزع . انك ملاذ القاصدين . وكهف (١) الراغبين .

القاعدة الأولى

في تحقيق مفهوم اصول الفقه . وتعريف موضوعه وغايته . وما فيه من البحث
عنه من مسائله . وما منه استمداده . وتصوير مبادئه .

وما لا بد من سبق معرفته قبل الخوض فيه ؟

فنقول : حق على كل من حاول تحصيل علم من العلوم . ان يتصور معناه اولاً
بالحد او الرسم ليكون على بصيرة فيما يطلبه ؛ وان يعرف موضوعه - وهو الشيء
الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة له - تمييزاً له عن غيره ، وما
هو الغاية المقصودة من تحصيله ، حتى لا يكون سعيه عبثاً . وما عنده البحث فيه
من الاحوال التي هي مسائله لتصور طلبها ، وما منه استمداده ؛ لصحة اسناده
عند روم تحقيقه اليه . وان يتصور مبادئه التي لا بد من سبق معرفتها فيه لامكان
البناء عليها .

اما مفهوم اصول الفقه . فنقول : اعلم ان قول القائل « اصول الفقه » قول
مؤلف من مضاف ، هو الاصول ، ومضاف اليه . هو الفقه . ولن نعرف المضاف
قبل معرفة المضاف اليه . فلا جرم انه يجب تعريف معنى الفقه أولاً :
ثم معنى الاصول ثانياً .

(١) لو قال غوث الاحسين لكان أروع للأدب مع الله وأبعد عن وحشة العبارة فيما ينسب
اليه سبحانه .

اما الفقه: ففي اللغة عبارة عن الفهم، ومنه قوله تعالى (ما نفقه كثيرا مما تقول) أي لا نفهم . وقوله تعالى (ولكن لا تفقهون تسبيحهم) : أي لا تفهمون ، وتقول العرب : فقهت كلامك . أي فهمته .

وقيل : هو العلم ، والاشبه ان الفهم مغاير للعلم . اذ الفهم عبارة عن جودة اللهن . من جهة تهيئه لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب . وان لم يكن المتصف به عالماً . كالعامي اللطن . واما العلم فسيأتي تحقيقه عن قريب . وعلى هذا فكل عالم فهم . وليس كل فهم عالماً .

وفي عرف المتشرعين . الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الاحكام الشرعية الفروعية . بالنظر والاستدلال .

فالعلم احتراز عن الظن بالاحكام الشرعية . فانه وان تجوز باطلاق اسم الفقه عليه . في العرف العامي . فليس فقها في العرف اللغوي والاصولي . بل الفقه العلم بها او العلم بالعمل بها بناء على الادراك القطعي . وان كانت ظنية في نفسها . وقولنا (بجملة من الاحكام الشرعية) احتراز عن العلم بالحكم الواحد . او الاثنين لا غير . فانه لا يسمى في عرفهم فقهاً .

وانما لم نقل بالاحكام . لان ذلك يشعر بكون الفقه هو العلم بجملة الاحكام ويلزم منه ان لا يكون العلم بما دون ذلك فقها . وليس كذلك .

وقولنا (الشرعية) احتراز عما ليس بشرعي . كالامور العقلية والحسية .

وقولنا (الفروعية) احتراز عن العلم بكون انواع الادلة حججاً . فانه ليس فقهاً في العرف الاصولي . وان كان المعلوم حكماً شرعياً نظرياً . لكونه غير فروعى وقولنا (بالنظر والاستدلال) احتراز عن علم الله تعالى بذلك . وعلم جبريل والنبي عليه السلام فيما علمه بالوحي . فان علمهم بذلك لا يكون فقهاً في

العرف الاصولي . اذ ليس طريق العلم في حقهم بذلك النظر والاستدلال . (١)
واما اصول الفقه . فاعلم ان اصل كل شيء . هو ما يستند تحقيق ذلك
الشيء اليه .

فاصول الفقه : هي اداة للفقه . وجهات دلالاتها على الاحكام الشرعية .
وكيفية حال المعدل بها . من جهة الجملة (٢) لا من جهة التفصيل ، بخلاف
الخاصة ، المستعملة في آحاد المسائل الخاصة .

واما موضوع اصول الفقه ، فاعلم ان موضوع كل علم ، هو الشيء الذي
يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته .

ولما كانت مباحث الاصوليين في علم الاصول ، لا تخرج من احوال الادلة
المرصلة الى الاحكام الشرعية المبحوث عنها فيه ، واقسامها ، واختلاف مراتبها
وكيفية استئثار الاحكام الشرعية عنها ، على وجه كلي (٣) ، كانت هي موضوع
علم الاصول .

وأما غاية علم الاصول ، فالوصول الى معرفة الاحكام الشرعية . التي هي
مناط السعادة الدنيوية والاخروية .

وأما مسأله فهي احوال الادلة المبحوث عنها فيه مما عرفناه .
وأما ما منه استمداده . فعلم الكلام . والعربية ، والاحكام الشرعية .
أما علم الكلام . فلعرف العلم بكون اداة الاحكام مفيدة لها شرعاً ، على

(١) أولع الكثير بالتعاريف المتكلفه التي تورث المبارة غموضاً والقاريء لها حيرة ، ومن
ذلك تعريف العلم والفقه ونحوهما بما ذكر المؤلف ، ولذلك تراهم يحتاجون الى شرح التعريف
واخراج المفردات ويكثر من الاعتراض والجواب ولا يكاد يخلص لهم تعريف من الاخطوار ،
والواقع اصدق شاعده .

(٢) راجع لأجزاء التعريف الثلاثة .

(٣) راجع الى الادلة واقسامها لا الى احوال الادلة واقسامها .

معرفة الله تعالى وصفاته . وصدق رسوله فيما جاء به ؛ وغير ذلك مما لا يعرف في غير علم الكلام .

وأما علم العربية . فلتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية ، من الكتاب ، والسنة ، وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة ، على معرفة موضوعاتها لغة ، من جهة الحقيقة . والمجاز ، والعموم ، والخصوص ، والاطلاق ، والتقييد ، والحذف ، والاضمار ، والمنطوق ، والمفهوم ، والاقتضاء ، والإشارة ، والتنبية ، والإيماء ، وغيره ، مما لا يعرف في غير علم العربية .

وأما الأحكام الشرعية ، فمن جهة أن الناظر في هذا العلم ؛ إنما يفطر في أدلة الأحكام الشرعية ! فلا بد أن يكون عالماً بحقائق الأحكام (١) ؛ ليتصور القصد إلى إثباتها ونفيها ؛ وإن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل ؛ بضرب الأمثلة ؛ وكثرة الشواهد ، ويقاها بالبحث فيها للنظر والاستدلال .

ولا نقول أن استمداده من وجود هذه الأحكام ونفيها في آحاد المسائل ، فإنها من هذه الجهة لا ثبت لها بغير أدلتها ؛ فلو توقفت الأدلة على معرفتها من هذه الجهة ، كان دوراً ممتنعاً

وأما مبادئه ، فاعلم أن مبادئ كل علم هي التصورات والتصديقات المسئلة في ذلك العلم . وهي غير مبرهنة فيه ؛ لتوقف مسائل ذلك العلم عليها ، وسواء كانت مسئلة في نفسها كمبادئ العلم الأعلى (٢) أو غير مسئلة في نفسها ، بل مقبولة على سبيل المصادرة ، أو الوضع ، على أن تبرهن في علم أعلى من ذلك العلم ؛ وما هذه المبادئ في علم الأصول ؟ فنقول :

قد عرف أن استمداد علم أصول الفقه ، إنما هو من الكلام ، والعربية ، والأحكام الشرعية ، فمبادئه غير خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة ، فلنرسم في كل مهدياً قسماً :

- (١) أي متصوراً لمآنيها بذكر تعريفها ، وقد نبه على ذلك في قوله بعد : ولا نقول : الخ .
- (٢) علم التوحيد .

« القسم الأول »

في المبادئ الكلامية

فنتقول : اعلم انه لما كانت أصول الفقه ، هي ادلة الفقه ، وكان الكلام فيها مما يحوج الى معرفة الدليل ، وانقسامه الى ما يفيد العلم أو الظن ، وكان ذلك مما لا يتم دون النظر ، دعت الحاجة الى تعريف معنى الدليل ، والنظر ، والعلم ، والظن ، من جهة التحديد والتصوير لا غير

اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال ، وهو الناصب للدلائل .

وقيل هو الذاكر للدليل ، وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد ، وهذا هو

المسمى دليلا في عرف الفقهاء ، وسواء كان موصلا الى علم أو ظن .

والاصوليون يفرقون بين ما أوصل الى العلم ، وما أوصل الى الظن .

فيخصون اسم الدليل بما أوصل الى العلم ، واسم الأمانة بما أوصل الى الظن (1)

وعلى هذا ، فحده على أصول الفقهاء : انه الذي يمكن ان يتوصل بصحيح

النظر فيه الى مطلوب خبري

فالقيد الاول احتراز عما لم يتوصل به الى المطلوب ؛ لعدم النظر فيه ، فانه لا

يخرج بذلك عن كونه دليلا ، لما كان التوصل به ممكناً .

والقيد الثاني احتراز عما اذا كان الناظر في الدليل بنظر فاسد .

والثالث احتراز عن الحد الموصل الى العلم التصوري وهو عام للقاطع والظني .

واما حده على العرف الاصولي : فهو ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب

خبري ، وهو منقسم الى عقلي محض ، وسمعي محض ، ومركب من الامرين

(1) ولكنهم عمليا يطلقون اسم الدليل على ما هو ظني بل على الشبهة يتبين ذلك لمن تتبع ادلتهم .

فالأول ، كقولنا في الدلالة على حدوث العالم : العالم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ، فيلزم عنه العالم حادث (١) .

والثاني ، كالنصوص من الكتاب ، والسنة . والاجماع ؛ والقياس كما يأتي تحقيقه .

والثالث كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ : النبيذ مسكر . وكل مسكر حرام - لقوله عليه السلام : (كل مسكر حرام) - فيلزم عنه النبيذ حرام . (٢) .
وأما النظر فإنه قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية بالعين . والرأفة . والرحمة . والمقابلة والتفكير . والاعتبار وهذا الاعتبار الأخير هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين :

وقد قال القاضي أبو بكر في حده : « هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً او ظناً »

وقد احتز بقوله « يطلب به » عن حياة وسائر الصفات المشروطة بالحياة فإنها لا يطلب بها ذلك . وإن كان من قامت به يطلبه . وقصد بقوله (علماً او ظناً) التعميم للعلم والظن . ليكون الحد جامعاً . وهو حسن . غير انه يمكن ان يعبر عنه بعبارة أخرى . لا يتجه عليها من الاشكالات ما قد يتجه على عبارة القاضي . على ما بيناه في (أبكار الافكار) وهو أن يقال : النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم والظن . المناسبة للمطلوب بتأليف خاص قصدا لتحصيل ما ليس حاصلًا في العقل) وهو عام للنظر المتضمن للتصور والتصديق . والقاطع والظني .

وهو منقسم الى ما وقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل على المطلوب .

-
- (١) انظر الى ما كتبه شيخ الاسلام بن تيمية على هذا الدليل في أول كتابه « منهاج السنة » وأول كتابه « موافقة صريح المنقول لصحيح المنقول » فإنه أتى فيها بما فيه لكفاية وإبانة الحق
(٢) فإن معرفة كونه مسكر بالحس والعقل . ومعرفة تحريمه بالشرع .

فيكون صحيحاً . والى ما ليس كذلك . فيكون فاسداً . وشرط وجوده مطلقاً
العقل وانتفاء اضداده من النوم . والغفلة . والموت . وحصول العلم بالمطلوب
وغير ذلك

واما العلم . فقد اختلف المتكلمون في تحديده فمنهم من زعم أنه لا سبيل
الى تحديده ، لكن اختلف هؤلاء . فمنهم من قال بيان طريق تعريفه انما هو
بالقسمة والمثال ، كإمام الحرمين ، والغزالي ، وهو غير سديد . فان القسمة ، ان
لم تكن ملبدة لتمييزه عما سواه ، فليست معرفة له ، وان كانت مميزة له عما
سواه . فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا

ومنهم من زعم ان العلم بالعلم ضروري ، غير نظري ، لان كل ما سوى
العلم لا يعلم الا بالعلم ؛ فلو علم العلم بالغير ، كان دوراً ، ولأن كل احد يعلم
وجود نفسه ضرورة ؛ والعلم احد تصورات هذا التصديق . فكان ضرورياً .
وهو ايضا غير سديد . اما الوجه الاول ، فإلا من جهة توقف غير العلم على العلم
من جهة كون العلم ادراكا له . وتوقف العلم على الغير . لا من جهة كون ذلك
الغير ادراكا للعلم . بل من جهة كونه صفة مميزة له عما سواه . ومع اختلاف
وجه التوقف . فلا دور . واما الوجه الثاني فهو مبني على ان تصورات القضية
الضرورية لا يهد وان تكون ضرورية . وليس كذلك . لان القضية الضرورية هي
التي يصدق العقل بها بعد تصور مفرداتها من غير توقف بعد تصور المفردات على
نظر واستدلال . وسواء كانت التصورات ضرورية . او نظرية

ومنهم من سلك في تعريفه التحديد . وقد ذكر في ذلك حدود كثيرة .
أبطلها في (أبكار الافكار) واختار في ذلك ان يقال . (العلم عبارة عن صفة
يحصل بها لنفس المتصف بها التميز بين حقائق المعاني الكلية حصولا لا يتطرق
اليه احتمال نقيضه) .

فقولنا (صفة) كالجنس له ولغيره من الصفات وقولنا (يحصل بها التميز)
احتراز عن الحياة ، وسائر الصفات المشروطة بالحياة . وقولنا (بين حقائق

الكليات (احتراز عن الادراكات الجزئية . فانها انما تميز بين المحسوسات الجزئية دون الامور الكلية ، وان سلكتنا مذهب الشيخ ابي الحسن في أن الادراكات نوع من العلم . لم نحتاج الى التقييد بالكليات .

وهو منقسم الى قديم (١) لا أول لوجوده . والى حادث بعد العدم . والحادث ينقسم الى ضروري ؛ وهو العلم الحادث الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال . فقولنا (العلم الحادث) احتراز عن علم الله تعالى «٢» . وقولنا (لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال) احتراز عن العلم النظري ؛ والنظري هو العلم الذي تضمنته النظر الصحيح .

وأما الظن فعباره عن ترجيح أحد الاحتمالين في النفس على الآخرة من غير القطع .

«١» وصف علم الله أو غيره من صفاته بالقدم لم يرد في نصوص الشرع وهو يومهم فقفا .
«٢» هذا مبني على رأى من يقولون الذي يتجدد عند وقوع الشيء تعلق علم الله بوقوع ذلك لانفس علم الله . وقد يسميه بعضهم تعلقاً تنجيزياً حادثاً . والحق ان الله يعلم الاشياء قبل وقوعها على انها ستقع لاواقعة . ويعلمها عند وقوعها واقعة .

« القسم الثاني »

في المبادئ اللغوية

كنا بينا فيما تقدم وجه استمداد الاصول من اللغة، فلا بد من تعريف المبادئ
الماخوذة منها ولنقدم على ذلك مقدمة فنقول :

اعلم انه لما كان نوع الانسان أشرف موجود في عالم السفليات ؛ لكونه
مخلوقاً لمعرفة الله تعالى التي هي أجل المطلوبات ، واسنى المرغوبات ، بما خصه الله
به من العقل الذي به إدراك المعقولات . والميزين حقائق الموجودات ، على ما
قال عليه السلام ، حكاية عن ربه (كنت كترألم اعرف ، فخلقت خلقاً لا
عرف به) (١)

ولما كان هذا المقصود لا يتم دون الاطلاع على المقدمات النظرية ، المستندة
الى القضايا الضرورية ، المتوسل بها الى مطلوباته وتحقيق حاجاته ؛ وكان كل
واحد لا يستقل بتحصيل معارفه بنفسه وحده دون معين ومساعد له من نوعه ،
دعت الحاجة الى نصب دلائل يتوصل بها كل واحد الى معرفة ما في ضمير
الآخر من المعلومات المعينة له في تحقيق غرضه ، واخف ما يكون من ذلك ما
كان من الافعال لاختيارية ، واخف ما يكون من ذلك ما كان منها لا يفتقر
الى الآلات والادوات ولا فيه ضرر الإزدحام ، ولا بقاء له مع الإستغناء عنه ،
وهو مقدور عليه في كل الأوقات من غير مشقة ، ولا نصب . وذلك هو ما
يتركب من المقاطع الصوتية التي خص بها نوع الانسان دون سائر أنواع الحيوان
عناية من الله تعالى به .

ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلائل الكلامية .
والعبارات اللغوية .

(١) قال بن تيبه انه ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف

وهي اما ان لا تكون موضوعة لعنى . او هي موضوعة
والقسم الاول مهمل لا اعتبار به ، والثاني يستدعي النظر في انواعه ، وابتداء
وضعه وطريق معرفته ، فهذان اصلا لا بد من النظر فيهما .

الأصل الأول

في أنواعه وهي نوعان

وذلك لانه اما ان يكون اللفظ الدال بالوضع مفردا ، او مركبا
الاول ، في المفرد - وفيه ستة فصول

الفصل الأول

في حقيقته

أما حقيقته فهو ما دل بالوضع على معنى ، ولا جزء له يدل على شيء أصلا ،
كلفظ الانسان ، فان (إن) من قولنا انسان ، وان دلت على الشرطية فليست
اذذاك جزءاً من لفظ الانسان ، وحيث كانت جزءاً من لفظ الانسان ، لم تكن
شرطية ، لان دلالات الألفاظ ليست لذواتها ، بل هي تابعة لقصد المتكلم
وارادته ، ونعلم ان المتكلم حيث جعل (إن) شرطية، لم يقصد جعلها غير شرطية
وعلى هذا ؛ فعبد الله ، ان جعل علماً على شخص ، كان مفرداً ، وان قصد به
النسبة الى الله تعالى بالعبودية ، كان مركباً لدلالة اجزائه على اجزاء معناه

الفصل الثاني

في أقسام دلالاته

وهو إما ان يكون دلالاته لفظية ، أو غير لفظية ، واللفظية إما ان تعتبر بالنسبة الى كمال المعنى الموضوع له اللفظ؛ او الى بعضه ، فالاول ، دلالة المطابقة كدلالة لفظ الانسان على معناه . والثاني دلالة التضمن . كدلالة لفظ الانسان على في ما معناه من الحيوان . او الناطق (١) . والمطابقة اعم من التضمن لجواز ان يكون المدلول بسيطاً لاجزاء له

وام غير اللفظية . فهي دلالة الالتزام . وهي ان يكون اللفظ له معنى . وذلك المعنى له لازم من خارج . فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ . ينتقل الذهن من مدلول اللفظ الى لازمه . ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهني لما كان ذلك اللازم مفهوماً . ودلالة الالتزام . وان شاركت دلالة التضمن في افتقارهما الى نظر عقلي يعرف اللازم في الالتزام . والجزء في دلالة التضمن غير أنه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلاً في مدلول اللفظ . وفي الالتزام لتعريف كونه خارجاً عن مدلول اللفظ . فلذلك كانت دلالة التضمن لفظية بخلاف دلالة الالتزام . ودلالة الالتزام مساوية لدلالة المطابقة ضرورة (٢) امتناع خلو مدلول اللفظ المطابق عن لازم ؛ وأعم من دلالة التضمن . لجواز أن يكون اللازم لما لا جزء له .

١٥ « فالحيوانية والنطق كل منهما جزء عقلي للانسان . وكذلك لفظ الانسان على بعض مدلوله الحسي من يدوعين مثلها .

(٢) المناسب لهذا التعليل أن يقول ودلالة المطابقة لاتتقك عن دلالة الالتزام ، وايضاً دلالة الالتزام اهم من المطابقة لوجودها مع التضمن . وبالجملة وقم خلاف بين العلماء في النسبة بين انواع الدلالات منشؤه اختلاف الاعتبارات ، فمن اراد الاستقصاء فليرجع الى بحث الدلالات في كتب البلاغة والمنطق .

الفصل الثالث

في أقسام المفعول

وهو إما ان يصح جعله أحد جزئي القضية الخبرية التي هي ذات جزئين فقط أو لا يصح

فان كان الاول . فاما ان يصح تركيب القضية الخبرية من جنسه أو لا يصح فان كان الاول . فهو الاسم وان كان الثاني . فهو الفعل .
واما قسم القسم الاول . فهو الحرف

ولا يلزم على ما ذكرناه ، الاسماء النواقص ؛ كالذي والتي ، والمضمرات ، كهو وهي ، حيث انه لا يمكن جعلها أحد جزئي القضية الخبرية عند تجردها ، ولا تركيب القضية الخبرية منها

لانها وان تعذر ذلك فيها عند تجردها فالنواقص عند تعيينها بالصلة لا يتمتع ذلك منها ، وكذلك المضمرات عند اضافتها الى المظهرات بخلاف الحروف

الفصل الرابع

في الإسم

وهو ما دل على معنى في نفسه ؛ ولا يلزم منه الزمان الخارج عن معناه لبنيته ثم لا يخلو اما ان يكون واحدا ، او متعددا ، فان كان واحدا فسماء اما ان يكون واحدا ، او متعددا ، فان كان واحدا ، ففهومه منقسم على وجوه القسمة الاولى : أنه اما ان يكون بحيث يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون ، او لا يصح ، فان كان الاول ، فهو كلي ، وسواء وقعت فيه الشركة بالفعل ، ما بين أشخاص متناهية كاسم الكوكب ، أو غير متناهية كاسم الانسان ، او لم تقع اما لما منع من خارج كاسم العالم (١) والشمس ، والقمر ، أو بحكم الاتفاق كاسم عنقاء مغرب ، او جبل من ذهب .

وهو اما ان يكون صفة ، او لا يكون صفة ، والصفة كالعالم والقادر ،
وما ليس بصفة : اما ان يكون عينا ، كالانسان والفرس ، واما معنى كالعلم والجهل ،
وما كان من هذه الأسماء لا اختلاف في مدلوله هشة ولا ضعف ، ولا تقدم
وتأخر ، فهو المتواطىء ؛ كلفظ الانسان والفرس ، والا فشكك ، كلفظ
الوجود والأبيض

وعلى كل تقدير ؛ اما ان يكون ذاتيا للمشاركات فيه ، او عرضيا
فان كان ذاتيا ، فالمشاركات فيه اما ان تكون مختلفة بالذوات أو بالعرض
فان كان الأول ، فاما ان يقال عليها في جواب (ما هي) ، فهو الجنس ، او لا
يقال كذلك ، فهو ذاتي مشترك اما جنس جنس ، او فصل فصل ، وان كانت
مختلفة بالعرض ، فاما ان يقال عليها في جواب (ما) أولا ، والاول هو النوع
والثاني هو فصل النوع

وان كان عرضيا ، فان كانت المشاركات مختلفة بالذوات فهو العرض العام ،
والا فهو الخاصة

واما ان كان مفهومه غير صالح لاشتراك كثيرين فيه فهو الجزئي ،
وهو اما ان لا يكون فيه تأليف ، او فيه

والاول اما ان لا يكون مرتجلا . أو هو مرتجلا .

فان لم يكن مرتجلا ، فاما ان لا يكون منقولا كزيد وعمرو أو هو منقول ،
والمنقول اما عن اسم ؛ او فعل ، أو صوت

فان كان الأول ، فاما عن اسم عين كأسد وعقاب ، او اسم معنى كفضل ،
او اسم صفة كحاتم ؛ وان كان الثاني ، فاما عن ماض كشمس ؛ او مضارع كتغلب ؛
او فعل أمر كاصمت ؛ وان كان الثالث كيبة (١)

« ١ » به على وزن بنة حكاية صوت صبي : يروى عن امرأة انها قالت وهي ترتص ولدها
لانكمن بنة ، جارية خدية ، مكومة محبة . تجب اهل الكعبة : انظر القاموس حرف الباء .

وان كان مرتجلاً، وهو ان لا يكون بينه وبين ما نقل عنه مناسبة كحمدان
وان كان مؤلفاً ، فاما من اسمين مضافين كعبد الله ؛ او غير مضافين ،
وأحدهما عامل في الآخر ، او غير عامل ؛ والأول كتسمية بعض الناس زيد
منطلق ، والثاني كعبلبك وحضر موت ، واما من فعلين كقام قعد ؛ واما من حرفين
كتسميته انما ؛ واما من اسم وفعل نحو تأبط شرأ ، وإما من حرف واسم كتسميته
بزيد ، واما من فعل وحرف كتسميته قام على .

واما ان كان الاسم واحداً ، والمسمى مختلفاً ؛ فاما ان يكون موضوعاً على
الكل حقيقة بالوضع الاول ، او هو مستعار في بعضها

فان كان الأول فهو المشترك ، وسواء كانت المسميات متباينة كالجون (١) ،
للسواد ، والبياض ، او غير متباينة ، كما اذا اطلقنا اسم الأسود على شخص من
الاشخاص بطريق العلمية ، وأطلقناه عليه بطريق الاشتقاق من السواد القائم به ،
فان مدلوله عند كونه علماً ؛ انما هو ذات الشخص ، ومدلوله عند كونه مشتقاً
الذات مع الصفة ، وهي السواد ، فالذات التي هي مدلول العلم جزء من مدلول
اللفظ المشتق ، ومدلول اللفظ المشتق وصف لمدلول العلم

وان كان الثاني ، فهو المجازي

واما ان كان الاسم متعدداً ؛ فاما ان يكون المسمى متحداً أو متعدداً ،
فان كان متحداً ، فتلك هي الاسماء المترادفة ، كالبهتر والبحتر للقصير (١) ؛
وان كان المسمى متعدداً ، فتلك هي الاسماء المتباينة كالانسان والفرس .

مسائل هذه القسمة ثلاث :

(١) بفتح الجيم وسكون الواو وجمه جون بضم الجيم - (٢) بضم الأول والثالث وسكون
الثاني في المثالين

المسألة الأولى

اختلف الناس في اللفظ المشترك (١)، هل له وجود في اللغة، فأثبتته قوم، ونفاه آخرون، والمختار جوازه ووقوعه .

أما الجواز العقلي فهو أنه لا يمتنع عقلاً أن يضع واحد من أهل اللغة لفظاً واحداً على معنيين مختلفين بالوضع الأول على طريق البدل، ويوافقه عليه الباقيون أو ان يتفق وضع احدي القبياتين للاسم على معنى حقيقة، ووضع الاخرى له بإزاء معنى آخر، من غير شعور لكل واحدة بما وضعته الاخرى، ثم يشتهر الوضعان، ويخفى سببه وهو الأشبه، ولو قدر ذلك لما لزم من فرض وقوعه محال عقلاً، كيف وان وضع اللفظ تابع لغرض الواضع، والواضع كما انه قد يقصد تعريف الشيء لغيره مفصلاً، فقد يقصد تعريفه مجملاً غير مفصل، اما لانه علمه كذلك ولم يعلمه مفصلاً، أو لمحدور يتعلق بالتفصيل دون الإجمال، فلا يبعد لهذه الفائدة منهم وضع لفظ يدل عليه من غير تفصيل .

وأما بيان الوقوع، فقد قال قوم انه لو لم تكن الألفاظ المشتركة واقعة في اللغة مع ان المسميات غير متناهية والاسماء متناهية ضرورة تركيبها من الحروف المتناهية، نخلت أكثر المسميات عن الألفاظ الدالة عليها مع دعو الحاجة اليها، وهو ممتنع وغير سديد، من حيث ان الاسماء وان كانت مركبة من الحروف المتناهية، فلا يلزم ان تكون متناهية، الا ان يكون ما يحصل من تضاعيف التركيبات متناهية وهو غير مسلم .

وإن كانت الأسماء متناهية، فلا نسلم أن المسميات المتضادة، والمختلفة - وهي التي يكون اللفظ مشتركاً بالنسبة اليها - غير متناهية .

(١) يلفظ المشترك عند الاطلاق الى المشترك اللفظي، وهو ما اتحد لفظه وتمدد وضعه ومعناه واليات جوازه ووقوعه هنا تمهيداً للكلام على أحكام في الحمل : ان قلنا بحمله على احد معنياه أو معانيه، وفي العام ان قلنا بحمله على جميع معانيه فيما يمكن فيه ذلك .

وان كانت غير متناهية ؛ غير أن وضع الأسماء على مسمياتها مشروط
بكون كل واحد من المسميات مقصوداً بالوضع ، ومالانهاية له عما
يسنحيل فيه ذلك ، ولئن سلمنا انه غير ممتنع ولكن لا يلزم من ذلك الوضع .
ولهذا فان كثيراً من المعاني لم تضع العرب بازائها ألفاظاً تدل عليها ، لا بطريق
الاشترك ولا التفصيل ، كأنواع الروائح ، وكثير من الصفات .

قال أبو الحسين البصري : « أطلق أهل اللغة اسم القرء على الطهر والحليض ،
وهما ضدان : فدل على وقوع الاسم المشترك في اللغة » (١)

ولقائل ان يقول : القول بكونه مشتركاً غير منقول عن أهل الوضع ، بل
غاية المنقول اتحاد الاسم وتعدد المسمى : ولعله أطلق عليهما باعتبار معنى واحد
مشترك بينهما ، لا باعتبار اختلاف حقيقتهما ، أو انه حقيقة في احدهما ، مجاز في
الآخر ؛ وان خفي علينا موضع الحقيقة والمجاز : وهذا (٢) هو الاولى :
اما بالنظر الى الاحتمال الاول ، فلما فيه من نفي التجوز والاشترك .

واما بالنظر الى الاحتمال الثاني فلأن التجوز اولى من الاشتراك ؛ كما
يأتي في موضعه .

والاقرب في ذلك ان يقال : اتفق اجماع الكل على اطلاق اسم الموجود على
القديم (٣) والحادث حقيقة . ولو كان مجازاً في أحدهما ، لصح نفيه اذ هو اشارة
المجاز ، وهو ممتنع . وعند ذلك فاما أن يكون اسم الموجود دالاً على ذات الرب
تعالى ، أو على صفة زائدة على ذاته : فان كان الاول ، فلا يخفى أن ذات الرب
تعالى مخالفة بذاتها لما سواها من الموجودات الحادثة (٤) ، وإلا لو وجب الاشتراك
بينها وبين ما شاركها في معناها في الوجوب (٥) ، ضرورة التساوي في مفهوم

(١) دليل ثان لوقوع المشترك . - (٢) اسم الاشارة راجع لكل من الاعتبارين .
(٣) تقدم ما فيه ص (١٢) . (٤) للمخالفة وعدم الاشتراك في الوجود الخارجي فقط لا في
المعنى الكلي . اذ لكل من الخواص ما يليق به ويميزه عن غيره . - (٥) لا يلزم لانه لا اشترك
في الخارج .

الذات (١) وهو محال . وان كان مدلول اسم الوجود صفة زائدة على ذات الرب تعالى ، فاما ان يكون المفهوم منه هو المفهوم من اسم الوجود في الحوادث ، واما خلافه ، والأول يلزم منه ان يكون مسمى الوجود في الممكن واجبا لذاته ضرورة ان وجود البارئ تعالى واجب لذاته ، او ان يكون وجود الرب ممكنا ضرورة إمكان وجود ماسوى الله تعالى ، وهو محال ، وان كان الثاني لزم منه الاشتراك ، وهو المطلوب .

فان قيل المقصود من وضع الالفاظ انما هو التفاهم ، وذلك غير متحقق مع الاشتراك من حيث ان فهم المدلول منه ضرورة تساوي النسبة «٢» ، غير معلوم من اللفظ ، القرائن فقد تظهر ، وقد تخفى ، وبتقدير خفائها يختل المقصود من الوضع وهو الفهم .

قلنا وان اختل فهم التفصيل على ما ذكرناه ، فلا يختل معه الفهم من جهة الجملة كما سبق تقريره ، وليس فهم التفصيل لغة من الضروريات ، بدليل وضع أسماء الاجناس فانها لا تفيد تفاصيل ما تحتها ، وان سلمنا ان الفائدة المطلوبة انما هي

(١) الاشتراك انما هو في المفهوم الكلي فلا يلزم المحال . وبهذا يتبين ما في القسم الثاني من الدليل . وبالجملة فهذا الدليل مبني على توهم أن المشاركة بين الخلق والمخلوق في المفهوم الكلي لاسم الوجود (وهو مطلق الوجود) تستلزم المشاركة في الخارج . والمشابهة التي نزه الله نفسه عنها بقوله (ليس كمثل شيء) وليس كذلك .

اذا لكلي لا وجود له الا في الذهن . ولا اشتراك في الوجود الخارجى حتى تلزم المشابهة فيه ، فله وجود يخصه فلا أول لوجوده . ولا وجوده مستمد من غيره . ولا تطراً عليه آفات . ولا يمتريه فناء الخ . وللمخلوق وجود يخصه فله أول وهو مستمد من غيره وحاجته مستمرة ويتهيأ الى فناء الخ . ويتضح ذلك باللون فان معناه كلي لا وجود له الا في الذهن ويشترك فيه افراده الموجودة في الخارج كسواد الفحم . وبياض القطن الخ . ولم يلزم من اشتراكها في معناه الكلي تشابهها في الخارج . ولا مداخلة كل الآخر في خواصه بل مازالت متضادة متميزا كل منها عن الآخر بخواصه . واذا لم يلزم ذلك في الالوان وهي مخلوقة فأولى ان لا يلزم ذلك بين الله وعباده .

وان اردت المزيد فارجع الى التدمرية وغيرها من كتب شيخ الاسلام بن تيمية .

«٢» تعليل معترض بين اسم ان وغيرها .

فهم التفصيل ، فانما يمنع ذلك من وضع الألفاظ المشتركة ان او لم تكن مفيدة
لجميع مدلولاتها بطريق العموم، وليس كذلك. على ما ذهب اليه القاضي والشافعي
رضي الله عنه ، كما سيأتي تحقيقه . (١)

واذا عرف وقوع الاشتراك لغة، فهو ايضاً واقع في كلام الله تعالى . والدليل
عليه قوله تعالى (والليل اذا عسعس) فانه مشترك بين اقبال الليل وادباره ، وها
ضدان . هكذا ذكره صاحب الصحاح

وما يقوله المانم لذلك « من أن المشترك ان كان المقصود منه الافهام ،
فان وجد معه البيان فهو تطويل من غير فائدة ، وان لم يوجد ، فقد فات
المقصود ، وان لم يكن المقصود منه الأفهام فهو عبث وهو قبيح ، فوجب صيانة
كلام الله عنه » فهو مبني على الحسن والقبح الذاتي العقلي ، وسيأتي ابطاله . (٢)
كيف وقد بينا ان مذهب الشافعي ، والقاضي ابي بكر ، ان المشترك نوع
من انواع العموم ، والعام غير ممتنع في كلام الله تعالى ، وبتقدير عدم عمومه ؛
فلا يمتنع ان يكون في الخطاب به فائدة لنيل الثواب بالاستعداد لامثاله ، بتقدير
بيانه بظهور دليل يدل على تعيين البعض . وابطال جميع الأقسام سوى الواحد منها .

المسألة الثانية

قد ظن في اشيا أنها مشتركة (٣) ، وهي متواطئة (٤) ، وفي اشياء انها متواطئة ؛
وهي مشتركة .

أما الاول : فكقولنا « مبدأ » للنقطة . والآن فانه لما اختلف الموضوع
المنسوب اليه ، وهو الزمان والخط ظن الاشتراك في اسم المبدأ ، وليس كذلك ،
فان اطلاق اسم المبدأ عليهما انما كان بالنظر الى ان كل واحد منها أول لشيء
لامن حيث هو أول للزمان او الخط ، وهو من هذا الوجه متواطئ وليس بمشترك .

(١) في المسألة السابعة من مسائل العموم (٢) في المسألة الاولى من المبادي الفقهية .

(٣) أي مشتركة اشتراكاً لفظياً . (٤) أي مشتركة اشتراكاً معنوياً .

وأما الثاني : فكقولنا « حمري » للون الشبيه بلون الحمر ، وللعنب باعتبار أنه يؤول الى الحمر ، وللدواء اذا كان يسكر كالحمر أو ان الحمر جزء منه ، فانه لما اتحد المنسوب اليه ، وهو الحمر ؛ ظن انه متواطىء ، وليس كذلك فان اسم الحمري ، وان اتحد المنسوب اليه ، انما كان بسبب النسب المختلفة اليه ، ومع الاختلاف فلا تواطؤ . نعم لو أطلق اسم الحمري في هذه الصور باعتبار ما وقع به الاشتراك من عموم النسبة ، وقطع النظر عن خصوصياتها ، كان متواطئاً .

المسألة الثالثة

ذهب شذوذ من الناس الى امتناع وقوع الترادف في اللغة ؛ مصيراً منهم الى ان الاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات ، واختصاص كل اسم بمسمى غير مسمى الآخر . وبيانه من اربعة اوجه :

الاول : انه يلزم من اتحاد المسمى تعطيل فائدة احد اللفظين لحصولها باللفظ الآخر الثاني : انه لو قيل باتحاد المسمى ؛ فهو نادر بالنسبة الى المسمى المتعدد بتعدد الاسماء ، وغلبة استعمال الاسماء بازاء المسميات المتعددة تدل على انه اقرب الى تحصيل مقصود أهل الوضع من وضعهم .

فاستعمال الالفاظ المتعدده فيما هو على خلاف الغالب خلاف الاصل .

الثالث : ان المؤنة في حفظ الاسم الواحد أخف من حفظ الاسمين . والاصل انما هو التزام أعظم (١) المشتقين لتحصيل أعظم الفائدتين .

الرابع : انه إذا اتحد الاسم ؛ دعت حاجة الكل الى معرفته مع خفة المؤنة في حفظه فعمت فائدة التخاطب به ؛ ولا كذلك اذا تعددت الاسماء فان كل واحد على امرين : بين ان يحفظ مجموع الاسماء ، او البعض منها والاول شاق جداً ، وقلياً يتفق ذلك ، والثاني . فيلزم منه الاخلال بفائدة التخاطب لجواز اختصاص كل واحد بمعرفة اسم لا يعرفه الآخر .

(١) الصواب اخف

وجوابه ان يقال لا سبيل الى انكار الجواز العقلي ، فانه لا يمتنع عقلا أن يضع واحد لفظين على مسمى واحد ؛ ثم يتفق الكل عليه . أو ان تضع احدى القبيلتين أحد الاسمين على مسمى ؛ وتضع الاخرى له اسماً آخر من غير شعور كل قبيلة بوضع الاخرى ثم يشيع الوضعان بعد ذلك ان وكيف جازئ بل واقع بالنظر الى لغتين ضرورة فكان جازئاً بالنظر الى قبيلتين .

قولهم في الوجه الاول « لا فائدة في احد الاسمين » ليس كذلك ؛ فانه يلزم منه التوسعة في اللغة وتكثير الطرق المفيدة للمطلوب ، فيكون أقرب الى الوصول اليه ، حيث انه لا يلزم من تعذر حصول أحد الطريقتين تعذر الآخر ؛ بخلاف ما اذا اتحد الطريق ، وقد يتعلق به فوائد أخرى في النظم والنثر بمساعدة أحد اللفظين في الحرف الروى ، ووزن البيت ، والجناس ؛ والمطابقة . والخفة في النطق به ، الى غير ذلك من المقاصد المطلوبة لأرهاب الأدب واهل الفصاحة .

وما ذكره في الوجه الثاني . فغير مانع من وقوع الترادف ، بدليل الاسماء المشتركة والمجازية .

وما ذكره في الوجه الثالث ، فانما يلزم المحذور منه وهو زيادة مؤونة الحفظ ، أن لو وظف على كل واحد حفظ جميع المترادفات ، وليس كذلك بل هو مخير في حفظ الكل أو البعض (١) ، مع ما فيه من الفائدة التي ذكرناها .

وعن الوجه الرابع ، انه ملغى بالترادف في لغتين ، كيف وانه يلزم من الاختلال بالترادف الاختلال بما ذكرناه من المقاصد أولاً ، وهو محذور .

ثم الدليل على وقوع الترادف في اللغة ، ما نقل عن العرب من قولهم « الصهلب والشوذب » من اسماء الطويل ، والبهر والبعثر » من أسماء القصير الى غير ذلك . ولا دليل على امتناع ذلك حتى يتبع ما يقوله من يتعسف في هذا الباب في بيان اختلاف المدلولات . لكنه ربما خفى بعض الالفاظ المترادفة ، وظهر البعض ، فيجعل الأشهر بياناً للأخفى وهو الحد اللفظي .

« ١٥ » ادخال (ال) على كل وبعض لم يعرف هربية

وقد ظن باسماء انها مترادفة ، وهي متباينة . وذلك عندما اذا كانت الاسماء لموضوع واحد باعتبار صفاته المختلفة ، كالسيف ، والصارم ، والهندي ، أو باعتبار صفتة ، وصفة صفتة كالناطق والفصيح ، وليس كذلك .
 ويفارق المرادف المؤكد من جهة ان للفظ المرادف لا يزيد مرادفه ايضاحا ، ولا يشترط تقدم احدهما على الآخر . ولا يرادف الشيء بنفسه بخلاف المؤكد .
 والتابع في اللفظ ، فمخالف لها فانه لا بد وان يكون على وزن المتبوع ، وانه قد لا يفيد معنى أصلا ؛ كقولهم . حسن بسن ، وشيطان ليطان ولهذا ، قال ابن دريد سألت أبا حاتم عن معنى قولهم « بسن » فقال : ما أدري ما هو .

القسم الثاني

الاسم ينقسم الى ظاهر ، ومضمر ، وما بينهما . وذلك لأنه إما أن يقصد به البيان مع الاختصار أولا مع الاختصار .
 فالأول هو الظاهر .

والثاني إما أن لا يقصد معه التنبية او يقصد : فالاول هو المضمر ، والثاني ما بينهما فأما الاسم الظاهر : اما أن لا يكون آخره ألفاً . ولا ياء قبلها كسرة ، او يكون فالأول هو الاسم الصحيح ، فان دخله حركة الجر مع التنوين ، فهو المنصرف كزيد وعمرو ؛ وان لم يكن كذلك فهو غير منصرف ، كاحمد وابراهيم .

الثاني هو المعتل ، فان كان في آخره ياء قبلها كسرة ، فهو المنقوص ، كالقاضي والداعي ، وان كان في آخره ألف ، فهو المقصور كالدنيا والآخرى ، وان كان في آخره همزة قبلها ألف ، فهو المدود ، كالرداء والكساء .

وأما المضمر ، فهو اما منفصل ؛ وإما متصل : والمنفصل نحو : أنا ؛ ونحن وهو ؛ وهي ، ونحوه ، والمتصل : نحو فعلت وفعلنا - وما بينهما فهو اسم الإشارة .
 وهو اما ان يكون مفرداً . ليس معه تنبيه ولا خطاب ؛ أو يكون .

فالاول نحو ذا وذان ، وذين ، وأولاء ، واما ان كان غير مفرد ، فان وجد معه
التنبيه لا غير ، فنحو : هذا ، وهذان . وان وجد معه الخطاب ، فنحو : ذاك
وذانك ، وان اجتمعا معه ، فنحو : هذالك ، وها تيك .

ثم ما كان من الاسماء الظاهرة ، فلا يكون من اقل من ثلاثة أحرف أصول
نفيًا للاجتماع عنه مع قوته بالنسبة الى الفعل والحرف .

إلا فيما شذ من قولهم يد ، ودم ، وأب ، وأخ ، ونحوه مما حذف منه الحرف الثالث .
وما كان من الاسماء المضمرة متصلا كان من حرف واحد كالتاء من فعلت
وان كان منفصلا ، فلا يكون من أقل من حرفين ، يبتدأ بأحدهما ؛ ويوقف
على الآخر : نحو هو وهي . وكذلك ما كان من اسماء الاشارة ، فلا يكون
من أقل من حرفين أيضا ، نحو ذا ، وذى ، ونحوه .
وبالجملة : فاما ان يدل على شيء بعينه او لا بعينه .

فالاول هو « المعرفة » كاسماء الاعلام ، والمضمرات ؛ والمبهات ، كاسماء
الاشارة ، والموصولات ، وما دخل عليه لام التعريف ، وما أضيف الى احدهذه المعارف
والثاني هو « النكرة » كإنسان وفرس .

وما الحق بآخره من الاسماء ياء مشددة . مكسور ما قبلها ، فهو المنسوب
كالهاشمي والمكي ونحوه .

القِسْمَةُ الثالِثَةُ

الاسم ينقسم الى ما هو حقيقة ، ومجاز . (١)

أما « الحقيقة » فهي في اللغة مأخوذة من الحق ، والحق هو الثابت اللازم ،
وهو نقيض الباطل . ومنه يقال حق الشيء حقه ، ويقال حقيقة الشيء اي ذاته
الثابته اللازمة ، ومنه قوله تعالى (ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين)
اي وجبت . وكذلك قوله تعالى (حقيق علي ان لا اقول) اي واجب علي .

(١) انظر كلام ابن تيمية على تقسيم اللفظ الى حقيقة ومجاز في كتاب الايمان والرسالة المدنية .
وكلام ابن القيم على المجاز في الصواعق . الجزء الثاني .

واما في اصطلاح الاصوليين ، فاعلم ان الاسماء الحقيقية قد يطلقها الاصوليون على لغوية وشرعية واللغوية تنقسم الى وضعية وعرفية . والكلام انما هو في الحقيقة الوضعية ، فلنعرفها ، ثم نعود الى باقي الاقسام . وقد ذكر فيها حدود واهية يستغنى عن توضيح الزمان بذكرها .

والحق في ذلك ان يقال : هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في اللغة ، كالاسد المستعمل في الحيون الشجاع العريض الاعالى ، والانسان في الحيون الناطق واما الحقيقة العرفية اللغوية ، فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي ، وهي قسمان :

الأول : ان يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ، ثم يخص بعرف استعمال اهل اللغة ببعض مسمياته ، كاختصاص لفظ الدابة بنبوات الاربعة عرفا ، وان كان في اصل اللغة لكل مادب . وذلك إما لسرعة ديبه او كثرة مشاهدته ، او كثرة استعماله ، او غير ذلك .

الثاني ان يكون الاسم في اصل اللغة بمعنى ، ثم يشتهر في عرف استعمالهم بالمجاز الخارج عن الموضوع اللغوي ، بحيث انه لا يفهم من اللفظ عند اطلاقه غيره ، كاسم الغائط فانه وان كان في اصل اللغة لهوضع المطمئن من الارض ، غير انه قد اشتهر في عرفهم بالخارج المستقدر من الانسان ، حتى انه لا يفهم من ذلك اللفظ ، عند اطلاقه غيره . ويمكن ان يكون شهرة استعمال لفظ الغائط في الخارج المستقدر من الانسان ، لكثرة مباشرته وغلبة التخاطب به مع الاستنكاف من ذكر الاسم الخاص به ، لنفرة الطباع عنه ، فكثروا عنه بلازمة ، او لمعنى آخر واما الحقيقة الشرعية ، فهي استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعا له اولا في الشرع . وسواء كان الاسم الشرعي ومسماه لا يعرفها اهل اللغة ، اوها معروفان لهم . غير انهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى ، او عرفوا المعنى ، ولم يعرفوا الاسم ، او عرفوا الاسم ولم يعرفوا ذلك المعنى ، كاسم الصلاة ،

والحج والزكاة ، ونحوه . وكذلك اسم الايمان والكفر . لكن ربما خصت هذه بالاسماء الدينية .

وان شئت ان تحد الحقيقة على وجه يعم جميع هذه الاعتبارات ، قلت « الحقيقة هي اللفظة المستعمل فيها وضع له اولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب » فانه جامع مانع واما المجاز فأخوذ في اللغة من الجواز ، وهو الإنتقال من حال الى حال . ومنه يقال جاز فلان من جهة كذا الى جهة كذا .

وهو مخصوص في اصطلاح الاصوليين بانتقال اللفظ من جهة الحقيقة الى غيرها وقبل النظر في تحديده يجب ان تعلم ان المجاز قد يكون لصرف اللفظ عن الحقيقة الوضعية وعن العرفية ، والشرعية الى غيرها ؛ كما كانت الحقيقة منقسمة الى وضعية ، وعرفية ، وشرعية .

وعند هذا نقول : من اعتقد كون المجاز وضعياً ، قال في حد المجاز في اللغة الوضعية « هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له اولاً في اللغة لما بينهما من التعلق » . ومن لم يعتقد كونه وضعياً . ابقى الحد بحاله . وابدل المتواضع عليه بالمستعمل . وعلى هذا فلا يخفى حد التجوز عن الحقيقة العرفية والشرعية .

وان اردت التحديد على وجه يعم الجميع . قلت « هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب . لما بينهما من التعلق » ونعني بالتعلق بين محل الحقيقة والمجاز أن يكون محل التجوز مشابهاً لمحل الحقيقة في شكله وصورته . كاطلاق اسم الانسان على المصور على الحائط ، او في صفة ظاهرة في محل الحقيقة ، كاطلاق اسم الاسد على الانسان لاشتراكهما في صفة الشجاعة ، لاني صفة البخر لطفائها ، او لانه كان حقيقة كاطلاق اسم العبد على المعتق ، او لأنه يؤول اليه في الغالب . كتسمية العصير خمرآ ، وانه جاور له في القالب ، كقولهم : جرى النهر والميزاب ، ونحوه .

وجميع جهات التجوز (١)، وان تعددت غير خارجه عما ذكرناه ، وإنما قيدنا الحد باللفظ ، لأن الكلام إنما هو في المجاز اللفظي لا مطلقاً ، وبقولنا « المتواضع على إستعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أولاً) تمييزاً له عن الحقيقة .
وبقولنا « لما بينهما من التعلق » لأنه لو لم يكن كذلك ، كان ذلك الإستعمال ابتداء وضع آخر ، وكان اللفظ مشتركاً لا مجزأ .

فان قيل : ما ذكرتموه من الحد غير جامع ، لأنه يخرج منه التجوز بتخصيص الاسم ببعض مدلولاته في اللغة ، كتخصيص الدابة بذوات الاربع فانه مجاز ، وهو غير مستعمل في غير ما وضع له أولاً ، لدخول ذوات الاربع في المدلول الاصيلي ، ويلزم منه أيضاً خروج التجوز بزيادة الكاف في قوله « ليس كمثلته شيء » فانه مجاز ، وهو غير مستعمل في إفادة شيء أصلاً . ويخرج أيضاً منه التجوز بلفظ الاسد عن الانسان ، حالة قصد تعظيمه ، وإنما يحصل تعظيمه بتقدير كونه أسداً ، لا بمجرد إطلاق اسم الأسد عليه ، بدليل ما اذا جعل علماً له ، ومدلوله إذ ذلك لا يكون غير ما وضع له أولاً ، وتدخل (٢) فيه الحقيقة العرفية ، كلفظ الفائط وان كان اللفظ مستعملاً في غير موضوعه أولاً والحقيقة (٣) من حيث هي حقيقة لا تكون مجزأ .

قلنا : أما الاشكال الاول فنندفع ، لأنه لا يخفى أن حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك ، فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة ، فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالاً له في غير ما وضع له أولاً .

وأما الكاف في قوله تعالى « ليس كمثلته شيء » فليست مستعملة للأسمية كوضعها في اللغة ، ولا للتشبيه ، وإلا كان معناها ؛ ليس لمثله مثل ، « وهو مثل لمثله » ، فكان تناقضاً فكانت مستعملة لا فها وضعت له في اللغة أولاً ، فكانت داخلة في الحد .

(١) هي العلاقات التي بين المعنى الحقيقي والمجازي من تشبيه وغيره ٠ - (٢) التردد بأو بين المهارتين مبني على الخلاف في ان المجاز موضوع أولاً - (٣) اعتراض آخر بأن التعريف غير مانع .

وأما التعبير يلفظ الاسد عن الانسان تعظيماً له ، فليس لتقدير مسمى الاسد الحقيقي فيه ؛ بل لمشاركتة له في صفته من الشجاعة ، والحقيقة (١) العرفية وان كانت حقيقية بالنظر الى تواضع أهل العرف عليها ، فلا (٢) تخرج عن كونها مجازاً بالنسبة الى استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً ؛ ولا تناقض ؛ واذا عرف (٣) معنى الحقيقة والمجاز ؛ فهما ورد لفظ في معنى ، وتردد بين القسمين ، فقد يعرف كونه حقيقة ومجازاً بالنقل عن أهل اللغة ، وان لم يكن نقل فقد يعرف كونه مجازاً بصحة نفيه في نفس الامر ويعرف كونه حقيقة بعدم ذلك . ولهذا فانه يصح ان يقال لمن سمي من الناس حماراً لبلادته ، انه ليس بحمار ، ولا يصح أن يقال إنه ليس بانسان في نفس الامر لما كان حقيقة فيه .

ومنها ان يكون المدلول مما يتبادر الى الفهم من اطلاق اللفظ من غير قرينة مع عدم العلم بكونه مجازاً ، بخلاف غيره من المدلولات ، فالمتبادر الى الفهم هو الحقيقة ، وغيره هو المجاز .

فان قيل هذا لا يطرد في المجاز المنقول ، حيث انه يسبق الى الفهم من اللفظ دون حقيقته ، فالامر فيهما بالضد مما ذكرتموه وينتفض أيضاً باللفظ المشترك ؛ فانه حقيقة في مدلولاته ، مع عدم تبادر شيء منها الى الفهم عند اطلاقه .

قلنا اما الاول فنندفع . وذلك لان اللفظ الوارد ، اذا تبادر مدلوله الى الذهن عند اطلاقه ، فان علم كونه مجازاً فهو غير وارد على ما ذكرناه ، وان لم يعلم ، فالظاهر انه يكون حقيقة فيه . لاختصاص ذلك بالحقيقة في الغالب . وادراج النادر تحت الغالب أولى . وأما اللفظ المشترك فان قلنا انه عام في جميع محامله . فقد اندفع الاشكال . وان قلنا انه لا يتناول الا واحداً من مدلولاته على طريق البديل . فهو

(١) صوابه فالحقيقة لانه جواب الشرط . - (٢) بدء الجواب عن الاعتراض بالنسج .
(٣) الصواب حذف للفاء فانه خبر « حقيقة » . - (٤) أول الكلام على علامات المجاز التي يتميز بها عن الحقيقة - أنظر كتاب الايمان جزء ٧ من الفتاوي .

حقيقة في الواحد على البدل . لاني الواحد عيناً . والذي هو حقيقة فيه فهو متبادر الى الفهم عند اطلاقه . وهو الواحد على البدل . والذي لم يتبادر الى الفهم وهو الواحد المعين غير حقيقة فيه (١) وفيه دقة .

ومنها أن لا يكون اللفظ مطرداً في مدلوله ، مع عدم ورود المنع من أهل اللغة والشارع من الاطراد ، وذلك كتسمية الرجل الطويل نخلة ، اذ هو غير مطرد في كل طويل .

فان قيل : عدم الاطراد لا يدل على التجوز ، فان اسم السخي حقيقة في الكريم ، والفاضل حقيقة في العالم . وهذان المدلولان موجودان في حق الله تعالى . ولا يقال له سخي ولا فاضل . وكذلك اسم التسارورة حقيقة في الزجاجية المخصوصة . لكونها مقراً للمائعات . وهذا المعنى موجود في الجرة والكوز . ولا يسمى قارورة . وان سلمنا ذلك . ولكن الاطراد لا يدل على الحقيقة . لجواز اطراد بعض المجازات ، وعدم الاطراد في بعضها كما ذكرتموه فلا يلزم منه التعميم . قلنا : أما الاشكال الاول . فقد اندفع بقولنا (اذا لم يوجد مانع شرعي ولا لغوي) وفيما أورد من الصور . قد وجد المنع ؛ ولولاه لكان الاسم مطرداً فيها . وأما الثاني ، فاننا لا ندعي أن الاطراد دليل الحقيقة ؛ ليلزم ما قيل ، بل المدعي أن عدم الاطراد دليل المجاز .

ومنها أن يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة في غير المسمى المذكور ، وجمعه مخالف لجمع المسمى المذكور . فنعلم انه مجاز فيه .

وذلك كاطلاق اسم الأمر على القول المخصوص .

وعلى الفعل في قوله تعالى (وما أمرنا الا واحدة) وقوله تعالى . (وما أمر

(١) هذا مبني على أن وضع المشترك وقم من مصدر واحد في وقت واحد لمعنى من معنيين او اكثر على البدل ، وقد تقدم في مبحث جواز المشترك انه قد يكون من وضع قبائل مثلاً كل قبيلة تضع لمعنى دون علم بوضع الاخرى وعليه لا يصح الجواب لانه لم يوضع في مثل ما ذكر او احد على البدل حتى يكون حقيقة فيه مجازاً في المعنيين بل هو حقيقة في كل منها والاسهام طاريء بعد الوضع يزول بالقرينة .

فروعون برشيد) فان جمعه في جهة الحقيقة أوامر . وفي الفعل أمور . ولا نقول إن المجاز لا يجمع والحقيقة تجمع . كما ذكر بعضهم ، إذ الاجماع منعقد على التجوز بللفظ الحمار عن البليد، مع صحة ثنيتيه وجمعه . حيث يقال حماران وحرر . فان قيل اختلاف الجمع لا يبدل على التجوز في المسمى المذكور لجواز ان يكون حقيقة فيه ، واختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى .

قلنا : الجمع انما هو للاسم . لا للمسمى . فاختلفه لا يكون مؤثراً في اختلاف الجمع .

ومنها أن يكون الاسم موضوعاً لصفة ، ولا يصح أن يشتق لموضوعها منها اسم ، مع عدم ورود المنع من الاشتقاق . فيدل على كونه مجازاً . وذلك كاطلاق اسم الأمر على الفعل فانه لا يشتق لمن قام به منه اسم الأمر . بخلاف اسم القارورة فانه لا يطلق على الكوز والجرة بطرق الاشتقاق من قرار المائع فيه . مع كون اسم القرار فيه حقيقة كما اشتق في الزجاجاة المخصوصة لورود المنع من اهل اللغة فيه . فان قيل : هذا ينتقض باسم الراححة القائمة بالجسم فانه حقيقة مع عدم الاشتقاق قلنا : لا نسلم عدم الاشتقاق . فانه يصح أن يقال للجسم الذي قامت به الراححة متروح .

ومنها أن يكون الاسم مضافاً الى شيء حقيقة ، وهو متعذر الاضافة اليه . فيتعين أن يكون مجازاً في شيء آخر . وذلك كقوله تعالى (واسأل القرية) . فان قيل لا يبدل ذلك على كونه مجازاً في الغير . لجواز أن يكون مشتركاً . وتعذر حمل اللفظ المشترك على بعض محاماه لا يوجب جعله مجازاً في الباقي .

قلنا : هذا مبني على القول بالاشتراك ، وهو خلاف الاصل ، والمجاز وان كان على خلاف الاصل . الا ان المحذور فيه ادنى من محذور الاشتراك على ما يأتي

(١) الجمع للاسم لكن باعتبار مساهمته فكان لا اختلاف المسمى أثره في اختلاف الجمع، ولو اعتبر الاسم دون معناه لكان مهملًا لا يوضع في التراكيب لاجمًا ولا مفردًا . -
(٢) أنظر ص ١١٢ ج ٧ . من مجموعة الفتاوى « كتاب الايمان

فكان أولى . وعلى هذا نقول : مهما ثبت كون اللفظ حقيقة في بعض المعاني . لزم ان يكون مجازاً فيما عداه . اذا لم يكن بينهما معنى مشترك يصلح ان يكون مدلولاً للفظ بطريق التواطؤ .

ومنها ان يكون قد ألف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا لفظاً بازاء معنى . أطلقوه اطلاقاً . واذا استعملوه بازاء غيره قرنوا به قرينة . فيدل ذلك على كونه حقيقة فيما أطلقوه مجازاً في الغير . وذلك لان وضع الكلام للمعنى انما كان ليكفي به في الدلالة . والاصل ان يكون ذلك في الحقيقة دون المجاز لكونها اغلب في الاستعمال .

ومنها انه كان اللفظ حقيقة في معنى . ولذلك المعنى متعلق باطلاقه بازاء ما ليس له ذلك المتعلق يدل على كونه مجازاً فيه . كاطلاق اسم القدرة على الصفة المؤثرة في اليجاد . فان لها مقدوراً . واطلاقها على المخاوقات في قولهم « انظر الى قدرة الله » لا مقصور لها .

فان : قيل التعلق ليس من توابع كون اللفظ حقيقياً . بل من توابع المسمى . ولا يلزم من اختلاف المسمى . اذا كان الاسم في احدهما حقيقة . ان يكون مجازاً في الآخر . لجواز الاشتراك . فجوابه ما سبق .

ومنها ان يكون الاسم الموضوع لمعنى مما يتوقف اطلاقه عليه على تعلقه بمسمى ذلك الاسم في موضع آخر . ولا كذلك بالعكس فيعلم ان المتوقف مجاز . والآخر غير مجاز .

ونشترك الحقيقة والمجاز في امتناع اتصاف اسماء الاعلام بها : كزيد وعمرو . وذلك لان الحقيقة على ما تقدم انما تكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولاً . والمجاز في غير ما وضع له اولاً . وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعاً لشيء قبل هذا الاستعمال في وضع اللغة . واسماء الاعلام ليست كذلك . فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعه اهل اللغة له اولاً . ولا في غيره لانها لم تكن من وضعهم . فلا تكون حقيقة ولا مجازاً .

وعلى هذا ، فالألفاظ الموضوعية أولاً في ابتداء الوضع في اللغة لا توصف
بكونها حقيقة ولا مجازاً ، والا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع ، وهو خلاف
الفرض . وكذلك كل وضع ابتدائي ، حتى الاسماء المخترعة ابتداءً لأرباب الحرف
والصناعات لأدواتهم وآلاتهم ، وإنما تصير حقيقة ومجازاً باستعمالها بعد ذلك .

وبهذا يعلم بطلان قول من قال : إن كل مجاز له حقيقة ولا عكس .

وذلك لأن غاية المجاز أن يكون مستعملاً في غير ما وضع له أولاً ، وما وضع
له اللفظ أولاً ليس حقيقة ، ولا مجازاً ، على ما عرف .

وبالنظر إلى ما حققناه في معنى الحقيقة والمجاز ؛ يعلم أن تسمية اللفظ المستعمل
فيما وضع له أولاً حقيقة ؛ وإن كان حقيقة بالنظر إلى الأمر العرفي ، غير أنه مجاز
بالنظر إلى كونه منقولاً من الوجوب والثبوت الذي هو مدلول الحقيقة أولاً في
اللغة ، على ما سبق تحقيقه .

وتشترك الحقيقة والمجاز أيضاً في أن كل ما كان من كلام العرب ، ما عسدا
الوضع الأول ؛ فإنه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز معاً ، بل لا يهد من أحدهما فيه .

مسائل هذه القسمة خمس :

المسألة الأولى

في الأسماء الشرعية (١)

ولا شك في إمكانها ، اذ لا احالة في وضع الشارع اسما من اسماء اهل اللغة ؛
او من غير اسمائهم على معنى يعرفونه ، او لا يعرفونه ، لم يكن موضوعاً لاسمائهم
فان دلالات الاسماء على المعاني ليست لذواتها ، ولا الاسم واجب للمعنى ،
بدليل انتفاء الاسم قبل التسمية ، وجواز ابدال اسم البياض بالسواد في ابتداء
الوضع ، وكما في اسماء الاعلام ، والاسماء الموضوعية لارباب الحرف والصناعات
لادواتهم وآلاتهم .

وانما الخلاف نفيًا واثباتًا في الوقوع . والحجاج هاهنا مفروض فيما استعمله
الشارع من اسماء اهل اللغة ، كلفظ الصوم والصلاة هل خرج به عن وضعهم ، ام لا
فتمنع القاضي ابو بكر من ذلك ، واثبته المعتزلة والخوارج والفقهاء .

احتج القاضي بمسلكين :

الاول ان الشارع لو فعل ذلك ، لزمه تعريف الامة بالتوقيف نقل (٢) تلك
الاسامي ، والا كان مكلفاً لهم بهمهم مراده من تلك الاسماء ، وهم لا يفهمونه ،
وهو تكليف بما لا يطاق . والتوقيف الوارد في مثل هذه الامور لا بد وأن يكون
متواتراً لعدم قيام الحجة بالآحاد فيها ، ولا تواتر

وهذه الحجة غير مرضية ، أما أو لا ، فلانها مبنية على امتناع التكليف بما لا
يطاق ؛ وهو فاسد (٣) على ما عرف من أصول أصحابنا القائلين بخلافه في هذه

(١) بين شيخ الاسلام في كتاب الايمان ص «٢٩٨» ج ٧ من مجموع الفتاوى ان الشارع لم
ينقلها ولم يبقها على معناها مع زياده في احكامها ولا غيرها حتى صارت حقيقة شرعية مجازا
بالنسبة للغة ، ولكنه استعملها مقيدة لا مطلقة فارجع اليه . فانه وفي الموضوع حقه وفصل القول فيه ،
(٢) نقل مفعول تعريف (٣) الصحيح ان التكليف بما لا يطاق لاستحالة عقلا أو عادة غير
جائز ولا واقم شرعا : أما مالا يطاق لما فيه من الحرج فقد يقسم التكليف به : إما عقوبة واما
استحالة واختياراً فقط : وسيأتي بيانه في موضعه انشاء الله .

المسألة وان كان ذلك ممتنعاً عند المعتزلة، وبتقدير امتناع التكليف بما لا يطاق ،
انما يكون هذا تكليفاً بما لا يطاق اذ (١) لو كلفهم بفهمها قبل تفهيمهم
وليس كذلك .

قوله التفهيم، انما يكون بالنقل لا نسلم وما المانع أن يكون تفهيمهم بالتكرير
والقرائن المتضافرة مرة بعد مرة ، كما يفعل الوالدان بالولد الصغير ، والاخرس
في تعريفه لما في ضميره لغيره بالاشارة .

المسلك الثاني ، ان هذه الالفاظ قد اشتمل عليها القرآن . فلو كانت مفيدة
لغير مدلولاتها في اللغة لما كانت من لسان أهل اللغة ، كما لو قال : « اكرم العلماء »
واراد به الجهال أو الفقراء ؛ وذلك لان كون اللفظ عربياً ليس لذاته وصورته ،
بل لدلالته على ما وضعه أهل اللغة بازائه ؛ والا ، كانت جميع ألفاظهم قبل
التواضع عليها عربية ، وهو ممتنع ، ويلزم من ذلك أن لا يكون القرآن عربياً .
وهو على خلاف قوله تعالى « انا جعلناه قرآناً عربياً » وقوله تعالى « بلسان
عربي مبين » وقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » وذلك ممتنع
وهذا المسلك ضعيف أيضاً .

اذ لقاتل ان يقول : لا أسلم أنه يلزم من ذلك خروج القرآن عن كونه عربياً .
فان قيل لأنه اذا كان مشتملاً على ما ليس بعربي . فما بعضه عربي وبعضه
غير عربي . لا يكون كله عربياً . وفي ذلك مخالفة ظواهر النصوص المذكورة .

فيمكن أن يقال : لا نسلم دلالة النصوص على كون القرآن بكليته عربياً لأن
القرآن قد يطلق على السورة الواحدة منه . هل على الآية الواحدة كما يطلق على
الكل . ولهذا يصح ان يقال للسورة الواحدة : هذا قرآن . والاصل في الاطلاق
الحقيقة ، ولأن القرآن مأخوذ من الجمع ، ومنه يقال : قرأت الناقة لبنها في ضرعها
اذا جمعتها ، وقرأت الماء في الحوض أي جمعتها . والسورة الواحدة فيها معنى الجمع ،

(١) صوابه « ان »

لأنها من حروف وكلمات وآيات ، فصح اطلاق القرآن عليها . غايته أنا
خالفتنا هذا في غير الكتاب العزيز ، فوجب العمل بمقتضى هذا الاصل في الكتاب
وبعضه ، ولانه لو حلف أنه لا يقرأ القرآن ، فقرأ سورة منه ، حنث ، ولو لم يكن
قرآناً لما حنث ، واذا كان كذلك فليس الحل على الكل أولى من البعض . وعند
ذلك أمكن حمله على البعض الذي ليس فيه غير العربية (١) .

فان قيل أجمعت الامة على ان الله تعالى لم ينزل الا قرآناً واحداً ، فلو كان
البعض قرآناً ، والكل قرآناً ، لزم التثنية في القرآن ، وهو خلاف الاجماع ،
واذا لم يكن القرآن الا واحداً ، تعين ان يكون هو الكل ضرورة الاجماع على
تسميته قرآناً .

قلنا : اجمعت الامة على ان الله تعالى لم ينزل الا قرآناً واحداً ، بمعنى انه لم
ينزل غير هذا القرآن أو بمعنى أن المجموع قرآن ، وبعضه ليس بقرآن .
الاول مسلم ، والثاني ممنوع .

فان قيل : ما ذكرتموه من الدليل على كون بعض القرآن قرآناً معارض بما
يدل على أنه ليس بقرآن ، وهو صحة قول القائل عن السورة والآية : هذا بعض القرآن .

قلنا : المراد به انما هو بعض الجملة المسماة بالقرآن ، وليس في ذلك ما يدل
على أن البعض ليس بقرآن حقيقة . فان جزء الشيء اذا شارك كله في معناه ،
كان مشاركاً له في اسمه . ولهذا يقال ان بعض اللحم لحم ، وبعض العظم عظم ،
وبعض الماء ماء ، لاشتراك الكل والبعض في المعنى المسمى بذلك الاسم وانما
يمنع ذلك . فيما كان البعض فيه غير مشترك للكل في المعنى المسمى بذلك الاسم .
ولهذا لا يقال : بعض العشرة عشرة ، وبعض المائة مائة ، وبعض الرغيف رغيف
وبعض الدار دار ، الى غير ذلك . وعند ذلك ، فما لم يبينوا كون ما نحن فيه
من القسم الثاني دون الاول ، فهو غير لازم . وان سلنا التعارض من كل وجه

(١) ارجع الى النوع الثاني من كتاب المقاصد ج ٢ من الموافقات .

فليس القول بالنفي أولى من القول بالاثبات . وعلى المستدل الترجيح . وان سلمنا
دلالة النصوص على كون القرآن بجملة عربيًا ، لكن بجهة الحقيقة ، أو المجاز ،
الأول ممنوع ، والثاني مسلم ، وذلك لأن ما الغالب منه العربية ، يسمى عربيًا ،
وان كان فيه ما ليس بعربي كما يسمى الزنجي أسود ، وان كان بعضه اليسير
مبيضا ، كاسنانه ، وشحمة عينيه ، والرومي أبيض ، وان كان البعض اليسير منه
أسود ، كالتاظر من عينيه . وكذلك البيت من الشعر بالفارسية يسمى فارسياً ،
وان كان مشتملاً على كلمات يسيرة من العربية .

ويدل على هذا التجوز ما اشتمل عليه القرآن من الحروف المعجمة ، في أوائل
السور ، فانها ليست من لغة العرب في شيء .

وأيضاً فان القرآن قد اشتمل على عبادات غير معلومة للعرب ، فلا يتصور
التعبير عنها في لغتهم . فلا بد لها من أسماء تدل عليها غير عربية .

وأيضاً فان القرآن مشتمل على قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم »
وأراد به صلاتكم ، وليس الايمان في اللغة بمعنى الصلاة ، بل بمعنى التصديق ،
وعلى قوله « اقيموا الصلاة » والصلاة في اللغة بمعنى الدعاء ، وفي الشرع
عبارة عن الافعال المخصوصة .

وعلى قوله تعالى « وآتوا الزكاة » والزكاة في اللغة عبارة عن النماء والزيادة .
وفي الشرع عبارة عن وجوب أداء مال مخصوص .

وعلى قوله تعالى « كتب عليكم الصيام » والصوم في اللغة عبارة عن مطلق إمساك
وفي الشرع عبارة عن إمساك مخصوص ؛ بل وقد يطلق الصوم في الشرع في
حالة لا إمساك فيها ، كحالة الآكل ناسياً .

وعلى قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » .

والحج في اللغة مبالغة عن مطلق قصد ، وفي الشرع عبارة عن التقصد الى
مكاتب مخصوص .

وهذا كله يدل على اشتغال القرآن على ما ليس بعربي ، فكان اطلاق اسم
العربي عليه مجازاً

فإن قيل : اما الحروف المعجمة التي في اوائل السور فهي اسمائها .

واما العبادات الحادثة فمن حيث إنها افعال محسوسة معلومة للعرب ومسمية
باسماء خاصة لها لغة ، غير ان الشرع اعتبرها في الثواب والعقاب عليها بتقدير
الفاعل او الترك . وليس في ذلك ما يدل على اشتغال القرآن على ما ليس بعربي .

واما الآيات المذكورة فهي محمولة على مدلولاتها لغة .

اما قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » فالمراد به تصديقكم بالصلاة
وقوله تعالى : « اقيموا الصلوة » فالمراد به الدعاء .

وكذلك قوله « وآتوا الزكوة » فالمراد به النمو .

والمراد من الصوم الامساك . ومن الحج التقصد .

غير ان الشارع شرط في اجزائها وصحتها شرعا ضم غيرها اليها . وليس في
ذلك ما يدل على تغيير الوضع اللغوي ، وان سلمنا دخول هذه الشروط في مسمى
هذه الأسماء ، لكن بطريق المجاز ، اما في الصلاة ، فمن جهة ان الدعاء جزؤها ؛
والشيء قد يسمى باسم جزئه ، ومنه قول الشاعر :

يتاشدني حاميم والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل التقدم

وأراد به القرآن ؛ فسماه باسم جزئه ، وكذلك الكلام في الصوم ، والزكاة ، والحج
ويمكن ان يقال بأن تسمية الصوم الخاص ، وكذلك الزكاة ، والحج ،
والإيمان . من باب التصرف بتخصيص الاسم ببعض مسمياته لغة ؛ كما في لفظ

الدابة ؛ والشارع له ولاية هذا التصرف ؛ كما لاهل اللغة ، ويخص الصلاة أن أفعالها ، إنما سميت صلاة ، لكونها مما يتبع بها فعل الامام فان التالي للسابق من الخليل يسمى مصلياً ، لكونه تابعاً ، ويخص الزكاة ان تسمية الواجب زكاة باسم سببه ، والتجوز باسم السبب عن المسبب جائز لغة ، والمجاز من اللغة لامن غيرها .

قلنا : اما الحروف فانها اذا كانت اسماء لآحاد السور . فهي اعلام لها . وليست لغوية . فقد اشتمل القرآن على ما ليس من لغة العرب . وما ذكره في العبادات الحادثة في الشرع فانما يصح ، أن لو لم تكن قد أطلق عليها أسماء لم تكن العرب قد أطلقتها عليها ويدل على هذا الاطلاق ما ذكر من الآيات .

قولهم ان هذه الاسماء محمولة على موضوعاتها لغة . غير ان الشارع شرط في اجزائها شروطاً لا تصح بدونها . فان (١) مسمى الصلاة في اللغة هو الدعاء .

وقد يطلق اسم الصلاة على الافعال التي لا دعاء فيها . كصلاة الاخرس الذي لا يفهم الدعاء في الصلاة حتى يأتي به . وبتقدير أن يكون الدعاء متحققاً فليس هو المسمى بالصلاة وحده . ودليله انه يصح ان يقال انه في الصلاة حالة كونه غير داع . ولو كان هو المسمى بالصلاة لا غير . لصح عند فراغه من الدعاء أن يقال خرج من الصلاة . واذا عاد اليه . يقال عاد الى الصلاة . وان لا يسمى الشخص مصلياً حالة عدم الدعاء مع تلبسه بباقي الافعال . وكل ذلك خلاف الاجماع .

قولهم : تسمية هذه الافعال بهذه الاسماء انما هو بطريق المجاز .

قلنا : الاصل في الاطلاق الحقيقة .

وقولهم : ان الدعاء جزء من هذه الافعال . والشيء قد يسمى باسم جزئه .

قلنا : كل جزء أو بعض الاجزاء . الاول ممنوع . والثاني مسلم .

ولهذا فان العشرة لا تسمى خمسة ولا الكل جزءاً وإن كان بعضه يسمى جزءاً .

الى أمثلة كثيرة لا تحصى .

(١) بدء الجواب على قولهم ان الاسماء محمولة على موضوعاتها لغة .

وليس القول بأن ما نحن فيه من القبيل الجائز أولى من غيره . وان سلمنا صحة ذلك تجوزاً . ولكن ليس القول بالتجوز في هذه الاسماء واجراء لفظ القرآن على حقيقته أولى من العكس .

فان قيل بل ما ذكرناه أولى . فان ما ذكرتموه يلزم منه النقل وتغيير اللغة ، فيستدعي ثبوت أصل الوضع واثبات وضع آخر . والوضع اللغوي لا يفتقر الى شيء آخر . ولا يلزم منه تغيير . فكان أولى . وأيضاً فان الغالب من الاوضاع البقاء لا التغيير . وادراج ما نحن فيه تحت الاغلب أغلب .

قلنا : بل جانب الخصم أولى . لما فيه من ارتكاب مجاز واحد ، وما ذكرتموه ففيه ارتكاب مجازات كثيرة . فكان أولى . وعلى هذا فقد اندفع قولهم بالتجوز بجهة التخصيص أيضاً : وما ذكروه من تسمية أفعال الصلاة . لما فيها من المتابعة للامام . فيلزم منه ان لا تسمى صلاة الامام والمنفرد صلاة لعدم هذا المعنى فيها .

وقولهم في الزكاة ان الواجب سمي زكاة باسم سببه تجوزاً ، فيلزم عليه أن لا تصح تسميته زكاة . عند عدم التهاء في المال . وان كان التهاء حاصلًا . فالتجوز باسم السبب عن المسبب جائز مطلقاً أو في بعض الاسباب : الاول ممنوع ؛ والثاني مسلم . ولهذا فانه لا يصح تسمية الصيد شبكة . وان كان نصبها سبباً له . ولا يسمى الابن أباً وان كان الاب سبباً له . وكذلك لا يسمى العالم إلهاً . وان كان الاله تعالى سبباً له (١) . الى غير ذلك من النظائر .

وعند ذلك فليس القول بأن ما نحن فيه . من قبيل التجوز به أولى من غيره . وأما المعتزلة فقد احتجوا بما سبق من الآيات . ويقولهم ان الايمان في اللغة هو التصديق . وفي الشرع يطلق على غير التصديق . ويدل عليه قوله ، عليه السلام

(١) في الاخبار عن الله بأنه سبب جفوة وإيهام ان ينشأ عنه المسبب دون اختيار منه : وهو سبحانه الفاعل المختار : فلو اكتفى بالمشالين قبل لكان ابعده عن ذلك .

(الايمان بضع وسبعون باباً أعلاها شهادة أن لا إله الا الله ، وادناها إمارة الاذى عن الطريق) سمي امارة الاذى ايماناً ، وليس بتصديق .

وأيضاً فان الدين ، في الشرع ، عبارة عن فعل العبادات ، وإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، بدليل قوله تعالى (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) الى آخر الآية . ثم قال : (وذلك دين القيمة) فكان راجعاً الى كل المذكور . والدين هو الاسلام ، لقوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام) والاسلام هو الايمان ، فيكون الايمان في الشرع ، هو فعل العبادات .

ودليل كون الايمان هو الاسلام ، انه لو كان الايمان غير الاسلام ، لما كان مقبولاً من صاحبه ، لقوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديناً ، فلن يقبل منه) . وايضاً فانه استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى (فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين) فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والاصل ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه (١) .

وأيضاً قوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم) وأراد به الصلاة الى بيت المقدس .

وأيضاً فان قاطع الطريق ، وان كان مصداقاً ، فليس بمؤمن ، لانه يدخل النار ، بقوله تعالى (ولهم في الآخرة عذاب عظيم) والداخل في النار مخزي ، لقوله تعالى حكاية عن أهل النار (١) (ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيتهم) مع التقرير لهم على ذلك . والمؤمن غير مخزي لقوله تعالى (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه) (٣)

(١) كل من الايمان والاسلام يطلق عند الانفراد على جميع أحكام الشريعة عقيدة وعملا ، وقولا وخلقا ، واذا اجتمعا كما في حديث سؤال جبريل النبي عليهما الصلاة والسلام كان الاسلام للأحكام الظاهرة ، والايان للأحكام الباطنة مع استنزام كل منهما اذا صح للآخر . فكل ايمان صحيح يستنزم اسلاماً صحيحاً ، وكل إسلام صحيح لا يكون الا عن ايمان صحيح .

(٢) صوابه أولي الأبواب . : (٣) قاطع الطريق ان استحل فعله فليس بمؤمن مطلق الايمان الخزي : وان لم يستحل قطع الطريق فمعه أصل الايمان ومطلقه لا كمال الايمان الواجب وهذا تحت ويخلد في النار ، وهو الذي يصيبه المشيئة فقد يدخل النار لكنه لا يخلد فيها .

وأيضاً فإن المكلف يوصف بكونه مؤمناً ، حالة كونه غافلاً عن التصديق بالنوم وغيره .

وأيضاً فإنه لو كان الايمان في الشرع . هو الايمان اللغوي . أي التصديق لسمي في الشرع المصدق بشريك الاله تعالى مؤمناً . والمصدق بالله مع إنكار الرسالة مؤمناً . الى نظائره .

ولقائل ان يقول : اما الآيات السابق ذكرها فيمكن ان يقال في جوابها ان اطلاق اسم الصلاة . والزكاة والصوم . والحج انما كان بطريق المجاز على ماسبق ، والمجاز غير خارج عن اللغة وتسمية اماطة الاذى عن الطريق ايماناً أمكن أن يكون لكونه دليلاً على الايمان ، فعبر باسم المدلول عن الدال ، وهو أيضاً جهة من جهات التجوز (١) .

فان قيل الاصل انما هو الحقيقة .

قلنا : الا انه يلزم منه التغيير ومخالفة الوضع اللغوي ، فيتقابلان وليس أحدهما أولى من الآخر لما سبق .

وقولهم : ان الايمان هو الاسلام بما ذكروه ، فهو معارض بقوله تعالى (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) ولو اتحدوا ، لما صح هذا القول (٢) ، وليس أحدهما أولى من الآخر بل الترجيح للتغاير ، نظراً الى ان الاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات . ولئلا يلزم منه التغيير في الوضع . وبهذا يندفع ما ذكروه من الاستثناء . وقوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم) فالمراد به التصديق بالصلاة ،

(١) تقدم ص « ٣٥ » ان الاسماء الشرعية باقية على معانيها اللغوية غير ان الشرع ضم اليها قيوداً تعدد المقصود منها فلم يستعملها مطلقاً . - (٢) تقدم ان الايمان والاسلام اذا اجتمعا اختلفا تفسيراً ، واستلزم كلا منهما الآخر عند الصحة ، وفي الآية معنيان : الأول الحكم على هؤلاء الأهراب بالنفاق وتقي اصل الايمان عنهم وان اسلامهم كان خوف القتل والسي ونحوها . والثاني : نفي كمال الايمان الواجب الذي ادعوه ، واثبات الاسلام لهم في الجملة . فعلى الاول يكون بينهما تلازم في السلب ، وعلى الثاني يكون بينهما تلازم في الاثبات .

لا نفس الصلاة ؛ فلا تغيير ، وان كان المراد به الصلاة . غير ان الصلاة لما كانت تدل على التصديق ، سميت باسم مدلولها ، وذلك مجاز من وضع اللغة .

وقوله تعالى (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه) لا يتناول كل مؤمن بل من آمن مع النبي عليه السلام (١) . وهو صريح في ذلك . وأولئك لم يصدر منهم ما دل صدر الآية عليه ، من الحراب لله ورسوله . والسعي في الأرض بالفساد الذي أوجب دخول النار في الآية . ولا يلزم من نفى الخزي عن آمن مع النبي نفيه عن غيره .

وقولهم ان المكلف يوصف بالايان ؛ حالة كونه غافلاً عن التصديق بالله تعالى ، انما كان ذلك بطريق المجاز لكونه كان مصداقاً ؛ وانه يؤل الي التصديق ؛ وهو جهة من جهات التجور .

وما يقال من ان الاصل الحقيقة ، فقد سبق جوابه ، كيف وان ذلك لازم لهم في كل ما يفسرون الايمان به ، ومع اتحاد المحذور ، فتقرير الوضع أولى .

والمصدق بشريك الاله تعالى ؛ ليس مؤمناً شرعاً ؛ لأن الايمان في الشرع ليس مطلق تصديق ، بل تصديق خاص ، وهو التصديق بالله وبما جاءت به رسوله ، وهو من باب تخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة ، فكان مجازاً لغوياً ، وبه يندفع ما قيل من التصديق بالله ، والكفر برسوله ، حيث ان مسمى الايمان الشرعي لم يوجد .

واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين ، فالحق عندي في ذلك انما هو امكان كل واحد من المذهبين .

واما ترجيح الواقع منها ، فعمسى ان يكون عند غيري تحقيقه (٢) .

(١) بل يتناول كل من آمن به في زمنه ، وبعده الى يوم القيامة ، والمعية في عدم الخزي ، وفي تبعه ولو بمن لم يكن في زمنه ، ولأن المعنى الذي من اجله أكرم الله من آمن في عهده موجود في غيرهم ووعده شامل للجميع . : (٢) من تجاوز حده في بحثه ، واعتبر كل احتمال يخطر بباله ، وكثر في ذلك جدلاً تضاربت لديه الآراء واستولت عليه الحيرة .

المسألة الثانية

اختلف الأصوليون في اشتغال اللغة على الأسماء المجازية . فنفاه الأستاذ ابو اسحاق . ومن تابعه . واثبته . الباقر وهو الحق (١) .

حجة المثبتين أنه قد ثبت اطلاق اهل اللغة اسم الاسد على الانسان الشجاع ، والحمار على الانسان البليد . وقولهم ظهر الطريق ومثنها، وفلان على جناح السفر، وشاهت لمة الليل ، وقامت الحرب على ساق ، وكبد السماء ، الى غير ذلك . واطلاق هذه الاسماء لغة مما لا ينكر الا عن عناد : وعند ذلك فاما ان يقال ان هذه الاسماء حقيقة في هذه الصور ؛ او مجازية لاستحالة خلو الاسماء اللغوية عنها ما سوى الوضع الأول كما سبق تحقيقه . لا جائز ان يقال بكونها حقيقة فيها ، لأنها حقيقة فيما سواها بالاتفاق .

فان لفظ الأسد حقيقة في السبع، والحمار في البهيمة ، والظهر، والمنتن، والساق والكبد في الاعضاء المخصوصة بالحيوان، واللثة في الشعر اذا جاوز شحمة الاذن . وعند ذلك فلو كانت هذه الأسماء حقيقية فيما ذكر من الصور ؛ لكان اللفظ مشتركاً ، ولو كان مشتركاً ؛ لما سبق الى الفهم ، عند اطلاق هذه الالفاظ ، البعض دون البعض ، ضرورة التساوي في الدلالة الحقيقية . ولا شك أن السابق الى الفهم من اطلاق لفظ الأسد ، انها هو السبع ، ومن اطلاق لفظ الحمار ، انها هو البهيمة . وكذلك في باقي الصور .

كيف وان اهل الاعصار لم تزل تتناقل في أقوالها وكتبها عن أهل الوضع تسمية هذا حقيقة ، وهذا مجازاً (٢) .

(١) ارجع الى بحث تقسيم اللفظ الى حقيقة ومجازي كتاب الايمان والرسالة المدنية لابن تيمية . : (٢) لم يشبث نقل عن وضعوا اللغة العربية ، ومن يجمع بكلامه من العرب انهم قسموا اللفظ الى حقيقة ومجاز ، وانما هو اصطلاح حادث بدأ في القرن الثالث واشتهر في القرن الرابع .

فان قيل : لو كان في لغة العرب لفظ مجازي ، فاما أن يفيد معناه بقرينة أولا بقرينة . فان كان الأول فهو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى ، فكان مع القرينة حقيقته في ذلك المعنى . وان كان الثاني . فهو أيضاً حقيقة ؛ اذ لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلاً بالافادة من غير قرينة .

وأيضاً فانه ما من صورة من الصور . الا ويمكن ان يعبر عنها باللفظ الحقيقي الخاص بها . فاستعمال اللفظ المجازي فيها ، مع افتقاره الى القرينة من غير حاجة بعيد عن أهل الحكمة والبلاغة في وضعهم .

قلنا : جواب الاول ، أن المجاز لا يفيد عند عدم الشهرة إلا بقرينة ؛ ولا معنى للمجاز سوى هذا . والنزاع في ذلك لفظي (١) ، كيف وان المجاز والحقيقة من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية . فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع .

وجواب الثاني . أن الفائدة في استعمال اللفظ المجازي . دون الحقيقة ، قد تكون لاختصاصه بالخفة على اللسان ، او لمساعدته في وزن الكلام نظماً ونثراً ، والمطابقة ، المجانسة ، والسجع ، وقصد التعظيم ، والعدول عن الحقيقي للتحقير ، الى غير ذلك من المقاصد المطلوبة في الكلام .

(١) جعل ابن تيمية في كتاب الايمان ، وابن القيم في الجزء الثاني من الصواعق الخلاف حقيقياً فراجع إليهما .

المسألة الثالثة

اختلفوا في دخول الأسماء المجازية في كلام الله تعالى :
فنفاه أهل الظاهر ، والرافضة . وأثبتته للباقون (١) .

احتج المثبتون بقوله تعالى « ليس كمثله شيء » وبقوله تعالى « واسأل القرية التي كنا فيها ، والعرير التي أقبلنا فيها » بقوله تعالى « جداراً يريد أن ينقض »
والأول من باب التجوز بالزيادة . ولهذا لو حذف الكاف بقي الكلام مستقلاً .
والثاني من باب النقصان ، فإن المراد به أهل القرية ، لاستحالة سؤال القرية ،
والعرير وهي البهائم .

والثالث من باب الاستعارة ، لتعذر الإرادة من الجدار .
وإذا امتنع حمل هذه الالفاظ على ظواهرها في اللغة ، فما تكون محمولة
عليه هو المجاز :

فان قيل : لا نسلم التجوز فيما ذكرتموه من الالفاظ ، أما قوله تعالى « ليس
كمثله شيء » فهو حقيقة في نفي التشبيه ، إذ الكاف للتشبيه .
وأما قوله تعالى (واسأل القرية) فالمراد به مجتمع الناس :

فان القرية مأخوذة من الجمع ، ومنه يقال : قرأت الماء في الحوض ، أي جمعته
وقرأت الناقة لبنها في ضرعها ، أي جمعته ، ويقال لمن صار معروفاً بالضيافة ، مقري
ويقري . لاجتماع الاضياف عنده . وسمي القرآن قرآناً لذلك أيضاً ، لاشتراكه على
مجموع السور والآيات . وأما العير فهي القافلة ومن فيها من الناس . ثم وان كان
اسم القرية للجدران ، والعرير للبهائم ، غير ان الله تعالى قادر على إنطاقها ؛ وزمن
النبوذة زمن حرق العوائد ، فلا يمتنع نطقها بسؤال النبي لها .

(١) انظر ص ١٠٧ وما بعدها من الجزء ٧ من مجموع الفتاوي

وقوله تعالى (جداراً يريد ان ينقض) فحمول أيضاً على حقيقة ، لأنه لا يتعذر على الله تعالى خلق الارادة فيه .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على التجوز ، لكنه معارض بما يدل على عدمه ، وذلك لان المجاز كذب ، ولذلك يصدق نفيه عند قول القائل للبليد (حمار) ، وللانسان الشجاع (أسد) . ونقيض النفي الصادق يكون كاذبا ، ولان المجاز هو الركيك من الكلام ، وكلام الرب تعالى مما يسان عنه

سلمنا انه ليس بكذب ، غير انه انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة ؛ ويتعالى الرب عن ذلك .

سلمنا انه غير متوقف على العجز عن الحقيقة ، غير انه مما لا يفيد معناه بلفظه دون قرينة ، وربما تخفى ؛ فيقع الالتباس على المخاطب ، وهو قبيح من الحكيم . سلمنا انه لا يفضى الى الالتباس ، غير انه اذا خاطب بالمجاز ، وجب وصفه بكونه متجوزاً ؛ نظرا الى الاشتقاق ، كما في الواحد منا ، وهو خلاف الاجماع . سلمنا عدم اتصافه بذلك ، غير ان كلام الله تعالى حق ؛ فله حقيقة والحقيقة مقابلة للمجاز .

والجواب قولهم (ليس كمثل شيء) لنفي التشبيه ليس كذلك ، فانه لو كانت الكاف هاهنا للتشبيه ، لكان معنى النفي : ليس مثل مثله شيء . وهو تناقض ، ضرورة انه مثل لمثله ، فالمثل في الآية زائد : والمراد من قولهم مثلك لا يقول هذا المشارك له في صفاته .

وقولهم : المراد من القرية الناس المجتمعون ، ليس كذلك لان القرية هي المحل الذي يقع فيه الاجتماع لانفس الاجتماع . ومن ذلك سمي الزمان الذي فيه يجتمع دم الحبيص قرأ . وكذلك يقال القاري لجامع القرآن ، والمقري لجامع الاضياف . قولهم ؛ ان العبر هي القافلة المجتمعة من الناس .

قلنا من الناس والبهايم ، لانفس الناس فقط ، ولهذا لا يقال لمجتمع الناس من غير ان يكون معهم بهائم ، قافلة .

قولهم لو سأل لوقع الجواب

قلنا: جواب الجدران والبهايم غير واقع على وفق الاختيار في عموم الاوقات بل ان وقع ، فانما يقع بتقدير تحدي النبي عليه السلام به . ولم يكن كذلك فيما نحن فيه فلا يمكن الاعتماد عليه . ثم وان أمكن تخيل ما قالوه مع بعده . فماذا يعتذر . عن قوله تعالى (تجري من تحتها الانهار) والانهار غير جارية . وعن قوله تعالى (واشتعل الرأس شيبا) وهو غير مشتعل . وعن قوله تعالى (واخفض لها جناح الذل) والذل لا جناح له . وقوله تعالى (الحج أشهر معلومات) والشهر ليست هي الحج . وانما هي ظرف لأفعال الحج . وقوله تعالى (هدمت صوامع وبيع رصوات) والصلوات لا تهدم . وقوله (أو جاء أحد منكم من الغائط) وقوله (الله نور السموات والأرض) . وقوله (فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) والقصاص ليس بعدوان . وقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (الله يستهزى بهم .) (ويمكرون ويمكر الله) وقوله (كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفاها الله) وقوله تعالى (أحاط بهم سرادقها) الى ما لا يحصى ذكره من المجازات .

وعن المعارضة الأولى بمنع كون المجاز كذبا . فانه انما يكون كذبا أن لو أثبت ذلك حقيقة لا مجازا : كيف وان الكذب مستقبح عند العقلاء . بخلاف الاستعارة والتجوز . فانه عندهم من المستحسنات .

قولهم انه من ركيك الكلام . ليس كذلك . بل ربما كان المجاز أفصح وأقرب الى تحصيل مقاصد المتكلم البليغ على ما سبق .

وعن الثانية . بمنع ما ذكره من اشتراط المصير الى المجاز بالمعجز عن الحقيقة بل انما يصار اليه مع القدرة على الحقيقة لما ذكرناه من المقاصد فيما تقدم .

وعن الثالثة أنها مبنية على القول بالتقبيح العقلي . وقد أهدأناه . (١)

(١) سيأتي تحقيق القول في الحسن والقبح المقلبين انشاء الله .

كيف وهو لازم على الخصوم فيما ورد من الآيات المتشابهات . فما هو الجواب في المتشابهات ؟ هو الجواب لنا ههنا .

وعن الرابعة أنه إنما لم يسم . متجاوزا لان ذلك مما يوهم التسميح في أقواله بالقبيح ، ولهذا يفهم منه ذلك عند قول القائل : (فلان متجاوز في مقاله) (٢) فيتوقف اطلاقه في حق الله تعالى على الاطلاق الشرعي ولم يرد .

وعن الخامسة أن كلام الله وان كان له حقيقة . فبمعنى كونه صدقا . لا بمعنى الحقيقة المقابلة للمجاز .

المسألة الرابعة

اختلفوا في اشتغال القرآن على كلمة غير عربية فأثبتها ابن عباس وعكرمة ونفاهه الباقون (١) .

احتج النافون بقوله تعالى : (ولو جعلناه قرآناً أعجمياً . لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي) فنفي أن يكون أعجمياً . وقطع اعتراضهم بتنوعه بين أعجمي وعربي . ولا ينتفي الاعتراض وفيه أعجمي . وبقوله تعالى (بلسان عربي مبين) وبقوله (إنا أنزلناه قرآناً عربياً) وظاهر ذلك ينفي أن يكون فيه ما ليس بعربي .

واحتج المثبتون لذلك بقولهم : القرآن مشتمل على المشكاة وهي هندية . واستبرق . وسجيل بالفارسية . وطه . بالنبطية . وقسطاس . بالرومية . والأب . وهي كلمة لا تعرفها العرب .

ولذلك روي عن عمر أنه لما تلا هذه الآية . قال . هذه الفاكمة فما الأب .

«١» لعل في العبارة سقطا ، والتقدير ، وايضا أسماء الله توقيفية فيثقف اطلاته ... الخ ، ويكون جوابا ثانيا «٢» إرجع في هذه المسألة الى مقدمة تفسير ابن جرير الطبري ص ٨-٢٠ ج ١ والى المسألة الاولى من مسائل قصد الشارع في وضع الشريعة للانهاج ج ٢ من الموافقات .

قالوا : ولأن النبي عليه السلام مبعوث الى أهل كل لسان كافة على ما قال تعالى (كافة للناس بشيراً ونذيراً) وقال عليه السلام (بعثت الى الأسود والأحمر) فلا ينكر أن يكون كتابه جامعاً للغة الكل . ليتحقق خطابه للكل إعجازاً أو بياناً وأيضاً فإن النبي عليه السلام لم يدع أنه كلاه . بل كلام الله تعالى . رب العالمين . المحيط بجميع اللغات . فلا يكون تكلمه باللغات المختلفة منكراً . غاية أنه لا يكون مفهوماً للعرب . وليس ذلك بدعاً . بدليل تضمنه للآيات المتشابهة والحروف المعجمة في أوائل السور .

أجاب النافون . وقالوا : أما الكلمات المذكورة . فلانسلم انها ليست عربية . وغايته اشتراك اللغات المختلفة في بعض الكلمات وهو غير ممتنع . كما في قولهم سروال بدل سراويل . وفي قولهم تنور . فانه قد قيل إنه مما اتفق فيه جميع اللغات ولا يلزم من خفاء كلمة الأب على عمر ان لا يكون عربياً . اذ ليس كل كلمات العربية مما أحاط بها كل واحد من آحاد العرب . ولهذا قال ابن عباس ما كتبت أدري ما معنى (فاطر السموات والأرض) حتى سمعت امرأة من العرب تقول : أنا فطرته أي ابتدأته .

واما بعثته الى الكل . فلا يوجب ذلك اشتغال الكتاب على غير لغة العرب لما ذكروه . والا لزم اشتغاله على جميع اللغات . ولما جاز الاقتصار من كل لغة على كلمة واحدة لتعذر البيان والاعجاز بها . وما ذكروه . فغايبته انه اذا كان كلام الله المحيط بجميع اللغات . فلا يتمتع ان يكون مشتملاً على اللغات المختلفة ، ولكنه لا يوجب . فلا يقع ذلك في مقابلة النصوص الدالة على عدمه .

المسألة الخامسة

اختلفوا في اطلاق الاسم على مساه المجازي : هل يفترق في كل صورة الى كونه منقولا عن العرب . او يكفي فيه ظهور العلاقة المعتبرة في التجوز . كما عرفناه أولا (١).

فنهم من شرط في ذلك النقل مع العلاقة . ومنهم من اكتفى بالعلاقة لا غير احتج الشارطون للنقل بأنه لو اكتفى بالعلاقة لجاز تسمية غير الانسان نخلة . لمشايبته لها في الطول كما جاز في الانسان ؛ ولجاز تسمية الصيد شبكة . والثمرة شجرة . وظل الحائط حائطاً . والابن أبا . تعبيراً عن هذه الأشياء بأسماء أسبابها لما بينها وبين أسبابها من الملازمة في الغالب . وهي من الجهات المصححة للتجوز وليس كذلك . فدل على انه لا بد من نقل الاستعمال .

ولقائل ان يقول : ما المانع ان يكون تحقق العلاقة بين محل الحقيقة ومحل التجوز كافياً في جواز إطلاق الاسم على جهة المجاز . وحيث وجدت العلاقة المجوزة الاطلاق في بعض الصور . وامتنع الإطلاق . فانما كان لوجود المنع من قبل اهل اللغة . لا للتوقف على نقل استعمالهم للاسم فيها على الخصوص .

فان قيل : لو لم يكن نقل استعمال اهل اللغة معتبراً في محل التجوز . فتسميته (٢) باسم الحقيقة ، إما بالقياس عليه : أو أنه مخترع للواضع المتأخر .

الأول ممتنع لما يأتي (٣) .

والثاني ، فلا يكون من لغة العرب (٤) .

(١) بحث الحقيقة والمجاز ص ٤٠٠-٤٩٩ ج ٢٠ من فتاوى شيخ الاسلام بن تيمية .
(٢) الموافق لغة ان يقرب لكان تسميته باسم الحقيقة التبع لان الفاء لا تقع في جواب « لو » ولا الجملة الاسمية الا مقرونة باللام ، على تأويل في قوله تعالى « ولو أنهم آمنوا واتقوا لثوبنا من عند الله خير » . (٣) أي من منع القياس في اللغة . : (٤) لو قال : والثاني يلزمه ان يكون من لغة العرب لكان أوفق لقواعد اللغة .

قلنا : لا يلزم من عدم التنصيب في آحاد الصور من أهل اللغة على التسمية أن يكون كما ذكره بل ثم قسم ثالث (١) وهو ان تنص العرب نصاً كلياً على جواز اطلاق الاسم الحقيقي على كل ما كان بينه وبينه علاقة منصوص عليها من قبلهم ، كما بيناه . ولا معنى للمجاز الا هذا . وهو غير خارج عن لغتهم .

فان قيل : لو كان الامر على ما ذكرتموه ، لكان المنع منهم متحققاً مع وجود المطلق ، وهو تعارض مخالف للاصل يخالف ما ذكرناه .

قلنا : امكن ان يكون المطلق ما ذكرناه مشروطاً بعدم ظهور المنع ومع ظهور المنع ؛ فلا مطلق ، وفيه عوص (٢) .

واحتج النافون بأن اطلاق المجاز مما لا يفترق الى بحث ونظر دقيق في الجهات المصححة في التجوز ؛ والامر النقلى لا يكون كذلك .

وايضاً فانه لو كان نقلياً لما افتقر فيه الى العلاقة بينه وبين محل الحقيقة ؛ بل لكان النقل فيه كافياً .

ولقائل ان يقول : أما الاول فالنظر ليس في النقل بل في العلاقة التي بين محل التجوز والحقيقة ، واما الثاني : فلان الافتقار الى العلاقة انما كان لضرورة توقف المجاز من حيث هو مجاز عليها ، والا كان اطلاق الاسم عليه من باب الاشتراك لامن باب المجاز ، واذا تقاومت الاحتمالات في هذه المسألة ، فعلى الناظر بالاجتهاد في الترجيح .

(١) جواب بالمنع لعدم الحصر . : (٢) الصواب عوص .

القسم الرابع

الاسم لا يخلو إما ان يكون بحيث لا يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون أو يصح .
فالاول اسم العلم كزيد وعمرو .
والثاني : إما ان لا يكون صفة ، او هو صفة .

والاول هو اسم الجنس ، وهو ما ان يكون عيناً . كالانسان والفرس ،
أو غير عين ؛ كالعلم والجهل .

والصفة ، كالقائم والقاعد . وهو الاسم المشتق ، والمشتق هو ما غير من
أسماء المعاني عن شكله بزيادة او نقصان في الحروف او الحركات او فيهما ، وجعل
دالا على ذلك المعنى ، وعلى موضوع له غير معين ، كتسمية الجسم الذي قام به
السواد أسود . والبياض أبيض ، ونحوه . ولا يتصور ان يكون المشتق الا كذلك .

وهل يشترط قيام المشتق منها بما له الاشتقاق ، وهل يلزم الاشتقاق من الصفة
المعنوية لما قامت به . فذلك مما اوجبه اصحابنا ، ونفاه المعتزلة ، حيث إنهم
جوزوا اشتقاق اسم المتكلم لله تعالى من كلام مخلوق له غير قائم بذاته . ولم
يوجبوا الاشتقاق منه المحل الذي خاق فيه وقد عرفنا مأخذ الخلاف من
الجانبيين ؛ وما هو الصحيح منه في « أباكار الافكار » فليتمس (١)

مسائل هذه القسم مسائلتان .

المسألة الأولى

في ان بقاء الصفة المشتق منها . هل يشترط في اطلاق اسم المشتق حقيقة ام لا
فأثبته قوم ، ونفاه آخرون .

وقد فصل بعضهم بين ما هو ممكن الحصول ، وما ليس ممكناً . فاشترط
ذلك في الممكن دون غيره .

(١) يلتمس الصحيح بالرجوع الى كتب السلف صيانة للعقيدة بما ذهب اليه الاشعرية من إثبات
كلام نفسي قديم لله ليس بحرف ولا صوت ولا

احتج الشارطون بأنه لو كان إطلاق الضارب على شخص ما حقيقة بعد انقضائه (١) صفة الضرب منه لما صح نفيه ، ويصح ان يقال انه في الحال ليس بضارب .

ولقائل ان يقول . صحة سلب الضارية عنه في الحال . انما يلزم منه سلبها عنه مطلقاً ، اذ (٢) لو لم يكن اعم من الضارية في الحال ، وهو غير مسلم : وعند ذلك فلا يلزم من صحة سلب الاخص سلب الاعم .

فان قيل : « قول القائل هذا ضارب » لا يفيد سوى كونه ضارباً في الحال ، فاذا سلم صحة سلبه في الحال فهو المطلوب .

قلنا : هذا بعينه إعادة دعوى محل النزاع ، بل الضارب هو من حصل له الضرب ، وهو اعم من حصول الضرب له في الحال . فالضارب اعم من الضارب في الحال .

فان قيل : وكما ان حصول الضرب اعم من حصول الضرب الى الحال ، لانقسامه الى الماضي والحال فهو اعم من المستقبل أيضاً ، لانقسامه في الحال والمستقبل . فان صدق اسم الضارب حقيقة باعتبار هذا المعنى الاعم ؛ فليكن اسم الضارب حقيقة قبل وجود الضرب منه ، كما كان حقيقة بعد زوال الضرب . قلنا : الضارب حقيقة من حصل منه الضرب . وهذا يصدق على من وجد منه الضرب في الماضي او الحال : بخلاف من سيوجد منه الضرب في المستقبل ، فانه لا يصدق عليه انه حصل منه الضرب . وعند ذلك فلا يلزم من صدق الضارب حقيقة على من وجد منه الضرب ، صدقه حقيقة على من سيوجد منه الضرب ، ولم يوجد .

واحتج النافون بوجوه :

(١) الصواب انقضاء . : (٢) الصواب أن

الاول: ان أهل اللغة قالوا: اذا كان اسم الفاعل بتقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل ؛ فلا يقال ضارب زيداً أمس ؛ كما يقال بتقدير المستقبل : بل يقال ضارب زيد ، أطلقوا عليه اسم الفاعل باعتبار ما صدر عنه من الفعل الماضي .

الثاني أنه لو كان وجود ما منه الاشتقاق شرطاً في صحة الاشتقاق حقيقة ، لما كان اطلاق اسم المتكلم والخبر حقيقة أصلاً ، لأن ذلك لا يصح الا بعد تحقق الكلام منه والخبر ، وهو انما يتم بمجموع حروفه وأجزائه ، ولا وجود للحروف السابقة مع الحرف الأخير أصلاً ، ولا خفاء بامتناع كونه متكلاً حقيقة قبل وجود الكلام ، فلو لم يكن حقيقة عند آخر جزء من الكلام والخبر مع عدم وجود الكلام والخبر في تلك الحالة ، لما كان حقيقة أصلاً . وهو ممنوع ؛ والا ؛ لصح ان يقال انه ليس يتكلم اذ هو لازم نفى الحقيقة ، ولما حدث من حلف ان فلاناً لم يتكلم حقيقة ، وانني لا أكلم فلاناً حقيقة ، اذا كان قد تكلم او كره .

الثالث ، ان الضارب من حصل منه الضرب ، ومن وجد منه الضرب في الماضي ؛ يصدق عليه انه قد حصل منه الضرب فكان ضارباً حقيقة .

ولقائل ان يقول : أما الوجه الاول ، فانه لا يلزم من اطلاق اسم الفاعل عليه ان يكون حقيقة . ولهذا فانهم قالوا ؛ اسم الفاعل ، اذا كان بتقدير مستقبل عمل عمل الفعل ، فقيل ضارب زيداً غداً وليس ذلك حقيقة بالاتفاق .

وأما الوجه الثاني ، فغير لازم ايضاً ، اذ للخصم ان يقول : شرط كون المشتق حقيقة إنما هو وجود ما منه الاشتقاق ان امكن ، والا فوجود آخر جزء منه . وذلك متحقق في الكلام والخبر بخلاف ما نحن فيه .

وأما الثالث ، فلا نسلم ان اسم الضارب حقيقة على من وجد منه الضرب مطلقاً بل من الضرب حاصل منه حالة تسميته ضارباً . ثم يلزم تسمية أجلاء الصحابة كفرة ، لما وجد منهم من الكفر السابق ، والقائم قاعداً ، والقاعد قائماً ، لما وجد منه من القعود والقيام السابق ، وهو غير جائز باجماع المسلمين واهل اللسان .

هذا ما عندي في هذه المسألة ، وهليك بالنظر والاعتبار .

المسألة الثانية

اختلفوا في الأسماء اللغوية : هل ثبتت قياساً أم لا . فأثبتها القاضي أبو بكر : وابن سريج من أصحابنا ؛ وكثير من الفقهاء وأهل العربية ، وانكره معظم أصحابنا ، والحنفية ، وجماعة من أهل الأدب مع انفاقهم على امتناع جريان القياس في أسماء الاعلام وأسماء الصفات .

أما أسماء الاعلام فلكونها غير موضوعة لمعان موجبة لها . والقياس لا بد فيه من معنى جامع ؛ إما معرف وإما داع ، وإذا قيل في حق بعض الاشخاص في زماننا : هذا سيويه ؛ وهذا جالينوس ، فليس بطريق القياس في التسمية ، بل معناه : هذا حافظ كتاب سيويه ، وعلم جالينوس بطريق التجوز ، كما يقال : قرأت سيويه ، والمراد به كتابه .

وأما أسماء الصفات الموضوعات للفرق بين الصفات ، كالعالم كالقادر فلأنها واجبة الاطراد ، نظراً إلى تحقق معنى الاسم ، فان مسمى العالم من قام به العلم ، وهو متحقق في حق كل من قام به العلم ، فكان إطلاق اسم العالم عليه ثابتاً بالوضع لا بالقياس ، إذ ليس قياس أحد المسميين (١) المتماثلين في المسمى (٢) على الآخر أولى من العكس ؛ وإنما الخلاف في الاسماء الموضوعات على مسمياتها مستلزمة لمعان في محالها وجوداً وعمداً ، وذلك كإطلاق اسم الخمر على النبيذ بواسطة مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة على العقل ، وكإطلاق اسم السارق على النباش ، بواسطة مشاركته للسارقين من الأحياء في أخذ المال على سبيل الحفية ، وكإطلاق اسم الزاني على اللائط بواسطة مشاركته للزاني في إيلاج الفرج المحرم ، واختار انه لا قياس ، وذلك لأنه اما ان ينقل عن العرب انهم وضعوا إسم الخمر لكل مسكراً ، أو للمعتصر من العنب خاصة ، ولم ينقل شيء من ذلك .

فان كان الأول ، قاسم الخمر ثابت للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس ؛ وإن كان الثاني فالتعدية تكون على خلاف المنقول عنهم ، ولا يكون ذلك من لغتهم .

١٠٤ اي الجزئين .

وإن كان الثالث ، فيحتمل ان يكون الوصف الجامع الذي به التعدية دليلاً على التعدية ، ويحتمل ان لا يكون دليلاً ، بدليل ما صرح بذلك ، واذا احتمل ، واحتمل ، فليس احد الامرين اولى من الآخر . فالتعديب يكون ممتنعة .

فان قيل الوصف الجامع ، وإن احتمل ان لا يكون دليلاً ، غير ان احتمال كونه دليلاً أظهر :

وبيانه من ثلاثة أوجه .

الأول ان الاسم دار مع الوصف في الأصل وجوداً وعلماً . والدوران دليل كون وجود الوصف اشارة على الاسم فيلزم من وجوده في الفرع وجود الاسم . الثاني ، ان العرب إنما سمت باسم الفرس ، والانسان الذي كان في زمانهم : وكذلك وصفوا الفاعل في زمانهم بأنه رفع ، والمفعول نصب . وإنما وصفوا بعض الفاعلين والمفعولين ، ومع ذلك فالاسم مطرد في زماننا باجماع اهل اللغة في كل انسان وفرس ؛ وفاعل ومفعول ، وليس ذلك الا بطريق القياس .

والثالث ، قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الابصار » وهو عام في كل قياس ، ثم ما ذكرتموه باطل بالقياس الشرعي . فان كل ما ذكرتموه من الاقسام بعينه متحقق فيه . ومع ذلك فالقياس صحيح متبع ، وهو أيضاً على خلاف مذهب الشافعي ، فانه سمي النبيذ خمرأ ، وأوجب الحد بشربه ، وأوجب الحد على اللائط قياساً على الزنا ، وأوجب الكفارة في يمين الغموس قياساً على اليمين في المستقبل وتأول حديث (الشفعة للجار) بحمله على الشريك في الممر ؛ وقال العرب تسمى الزوجة جارا فالشريك اولى .

قلنا : جواب الاول . ان دوران الاسم مع الوصف في الاصل وجوداً وعدمأ لا يدل على كونه علة للاسم ؛ بمعنى كونه داعياً إليه ، وباعثاً ، بل إن كان ولا بد . فمعنى كونه اشارة ، وكما دار مع اسم الخمر مع الشدة المطربة ، دار مع خصوص شدة المعتصر من العنب ، وذلك غير موجود في النبيذ ، فلا قياس ،

ثم ما ذكروه منقضى بتسمية العرب للرجل الطويل نخلة، والفرس الأسود، أدهم، والملون بالبياض والسواد، أبلق، والاسم فيه دائر مع الوصف في الاصل وجودا وعدما. ومع ذلك لم يسموا الفرس والجمل لطوله نخلة، ولا الانسان المسود أدهم، ولا المتاون من باقي الحيوانات بالسواد والبياض أبلق. وكل ما هو جوابهم في الصور جوابنا في موضع النزاع.

وجواب الثاني: ان ما وقع الاستشهاد به لم يكن مستند التسمية فيه على الاطلاق القياس، بل العرب وضعت تلك الاسماء للاجناس المذكورة بطريق العموم لا انها وضعتها للعين ثم طرد القياس في الباقي.

وجواب الثالث: بمنع العموم في كل اعتبار، وان كان عاما في المعتبر (١)، فلا يدخل فيه القياس في اللغة، واما المنقضى بالقياس الشرعي فغير متجه، من جهة ان اجتماع الامة من السلف عندنا اوجب الالحاق عند ظن الاشتراك في علة حكم الاصل، حتى انه لو لم يكن إجماع، لم يكن قياس. ولا إجماع فيما نحن فيه من الامة السابقة على الالحاق. فلا قياس.

وأما تسمية الشافعي: رضى الله عنه؛ النبيذ خمر، فلم يكن في ذلك مستندا الى القياس، بل إلى قوله عليه السلام (إن من التمر خمر (٢)) وهو توقيف لا قياس، وإيجابه للحد في اللواط: وفي النبش. لم يكن لكون اللواط زنا. ولا لكون النبش سرقة. بل لمساواة اللواط للزنا. والنبش للسرقة في المفسدة المناسبة للحد المعتبر في الشرع.

وأما يمين الغموس: فانما سميت يميئا لا بالقياس: بل بقوله صلى الله عليه وسلم (اليمين الغموس تدع الديار بلاقع (٣)) فكان ذلك بالتوقيف.

(١) لان قوله «فاعتبروا» فعل في الاثبات فلا يفيد العموم، بخلاف قوله يا اولى الالباب فانه من صيغ العموم. : (٢) رواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه بلفظ. . (وان من التمر خمر) . وي سنه ابراهيم ابن المهاجر صدوق لين الحفظ، (٣) قال ابن ابي حاتم في الملل: سألت ابي عن هذا الحديث فقال منكر: ورواه البيهقي في كتاب الايمان بلفظ اليمين الفاجرة تدع الديار بلاقع.

وأما تسمية الشافعي للشريك جاراً . إنما كان بالتوقيف لا بالقياس على الزوجة . وإنما ذكر الزوجة لقطع الاستبعاد في تسمية الشريك جاراً لزيادة قرابه بالنسبة الى الجار الملاصق فقال . الزوجة أقرب من الشريك وهي جار . فلا يستبعد ذلك فيما هو أبعد منها ، وبتقدير ان يكون قائلاً بالقياس في اللغة الا ان غيره مخالف له . والحق من قوليهما أحق ان يتبع .

الفصل الخامس

في الفعل وأقسامه

والفعل ما دل على حدث مقترن بزمان محصل مميز بفعل مخصوص . والحدث المصدر ، وهو اسم الفعل . والزمان المحصل . الماضي والحال ، والمستقبل ، وهو منقسم بحسب انقسام الزمان .

فالماضي منه كتمام وقعد

والحاضر والمستقبل في اللفظ واحد ، ويسمى المضارع ، وهو ما في أوله إحدى الزوائد الأربع وهي : الهمزة ، والتاء ، والنون ، والياء كقولك : أقوم ، ونقوم ، ونقوم ؛ ويقوم . وتخليص المستقبل عن الحاضر بدخول السين أو سوف عليه ، كقولك : سيقوم ، وسوف يقوم .

وأما فعل الأمر ، فما نزع منه حرف المضارعة لاغير ، كقولك في يقوم قم ونحوه . ويدخل في هذه الأقسام فعل ما لم يسم فاعله ، وأفعال القلوب والجوارح ؛ والأفعال الناقصة ، وأفعال المدح والذم والتعجب .

والفعل وإن كان كلمة مفردة عند النحاة مطلقاً (١) ، فعند الحكماء (٢) المفرد منه إنما هو الماضي دون المضارع . وذلك ؛ لان حرف المضارعة في المضارع هو

(١) اي ماضياً او مضارعاً او امراً . : (٢) اي المناطقة وسائر الفلاسفة :

البدال على الموضوع (١) ، معينا كان أو غير معين ، والمفرد هو الدال الذي لا جزء له يدل على شيء اصلا على ما سبق تحقيقه في حد المفرد ، وهو بخلاف الماضي ، فانه ، وإن دل على الفعل وعلى موضوعه ، فليس فيه حرف يدل على الموضوع ، فكان مفرداً .

وقد ألحق بعضهم ما كان من المضارع الذي في اوله الياء بالماضي في الأفراد ؛ دون غيره ، لاشتراكها في الدلالة على الفعل ، وعلى موضوع له غير معين ، وليس بحق فانهما ، وإن اشتركا في هذا المعنى ، ففترقان من جهة دلالة الياء على الموضوع الذي ليس معينا ، بخلاف الماضي ، حيث إنه لم يوجد منه حرف يدل على الموضوع كما سبق .

الفصل السادس

في الحرفِ وأصنافه

الحرف مادل على معنى في غيره ؛ وهو على اصناف .

منها حرف الاضافة ؛ وهو ما يفضى بمعاني الأفعال الى الأسماء . وهو ثلاثة أقسام .

الأول منه ما لا يكون إلا حرفا كمن ، وإلى ، وحتى ، وفي ؛ والباء ؛ واللام ، ورب ، وواو القسم ، وقائه .

أما « من » فهي قد تكون لابتداء الغاية ، كقولك ، سرت من بغداد ، وللتبويض ، كقولك ، أكلت من الخبز ؛ وليبان الجنس ؛ كقولك : خاتم من حديد وزائدة ، كقولك ، ما جاءني من احد .

(١) المراد بالموضوع المشار اليه معينا كان كضمير المخاطب المبدوء بالتاء ، وضمير المتكلم المبدوء بالهمزة ، وضمير المتكلمين في المبدوء بالنون ؛ او غير معين كضمير الغائب المضارع المبدوء بالياء :

وأما (الى) فهي قد تكون لانتهاء الغاية ، كقولك سرت إلى بغداد ، وبمعنى مع كقوله تعالى (ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم) .

وأما (حتى) ففي معنى إلى .

وأما (في) فللظرفية ؛ كقولك : زيد في الدار ، وقد ترد بمعنى على ، كقوله تعالى (ولأصلبكم في جذوع النخل) . وقد يتجاوز بها في قولهم ، نظرت في العلم الفلاني .

وأما (بإزاء) فللإصاق ، كقولك به داء وقد تكون للاستعانة كقولك ، كتبت بالقلم ، والمصاحبة ، كقولك ، اشتريت الفرس بسرجه ؛ وقد ترد بمعنى على ؛ قال الله تعالى (ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك) . أي على قنطار ، وعلى دينار .

وقد ترد بمعنى من أجل ، قال تعالى (ولم أكن بدعائك رب شقياً) أي لأجل دعائك ؛ وقيل بمعنى في دعائك .

وقد تكون زائدة كقوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) .

وأما (اللام) فهي للإختصاص ؛ كقولك « المال لزيد » وقد تكون زائدة ؛ كقوله تعالى (ردف لكم) .

وأما (رب) فهي للتقابل ، ولا تدخل الاعلى النكرة ، كقولك : رب رجل عالم

وأما (واو القسم) فمبدلة عن باء الإصاق ، في قولك ؛ أقسمت بالله .

و (التاء) مبدلة من الواو في تالله (١) .

القسم الثاني : ما يكون حرفاً واسماً ، كعلى ، وعن ، والكاف ، ومد ، ومنذ

فأما (على) فهي للاستعلاء ، وهي اما حرف ، كقولك ، على زيد دين ،

واما اسم ، كقول الشاعر

غدت من عليه بعد ما تم ظمئها تصل وعن قبض بزبء مجهل

(١) لعله والله .

وأما (عن) فللباعدة ، وهي اما حرف ، كقوله تعالى : (قليحذر الذين يخالفون عن أمره) واما اسم ، كقولك ، جلست من عن يمينه .

وأما (الكاف) فقد تكون حرفاً للتشبيه ، كقولك : زيد كعمرو ، وقد تكون اسماً « كقول الشاعر .

يضحكن عن كالبرد المنهم

وأما (مذ) و (منذ) فحرفان لا ابتداء الغاية في الزمان ، نقول : ما رأيته مذ اليوم ، ومنذ يوم الجمعة ، وقد يكونان اسمين اذا رفعاً ما بعدها .

القسم الثالث : ما يكون حرفاً ، وفعلاً ، كحاشأ . ونحلاً ، وعداً ، فانها تخفض ما بعدها بالحرفية ؛ وقد تنصبه بالفعلية .

ومنها الحرف المضارع للفعل ، وهو ينصب الاسم ويرفع الخبر . مثل (ان ، وأن ، ولكن ؛ وكان ، وليت ؛ ولعل .

ومنها حروف العطف : وهي عشرة : منها أربعة تشترك في جمع المعطوف ، والمعطوف عليه في حكم ، غير أنها تختلف في أمور أخرى .

وهذه هي (الواو ، والفاء ، وثم ؛ وحتى) .

أما « الواو » فقد اتفق جماهير اهل الادب على انها للجمع المطلق غير مقتضية ترتيباً ولا معية ؛ ونقل عن بعضهم انها للترتيب مطلقاً ، ونقل عن القراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع ، كقوله (يا ايها الذين آمنوا ؛ اركعوا ، واسجدوا) وقيل انها ترد بمعنى « او » كقوله تعالى (أولى اجنحة مثني وثلاث ورباع)

قيل ، اراد مثني ؛ أو ثلاث ، او رباع ، وقد ترد للاستئناف ، كالواو في قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) تقديره ، والراسخون يقولون آمنا به ، وقد ترد بمعنى « مع » في باب المفعول معه ، نقول جاء البرد والظيالة ، وقد ترد بمعنى « اذ » قال الله تعالى : (ثم انزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاساً) ، الى قوله (وطائفة قد أهمتهم انفسهم) اي اذ طائفة قد أهمتهم انفسهم .

احتج القائلون بالجمع المطلق من تسعة اوجه .

الاول : انه لو كانت « الواو » في قول القائل (رايت زيدا وعمرا) للترتيب لما صح قوله تعالى (ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة) في آية ، وفي آية اخرى (رقولوا حطة وادخوا الباب سجداً) مع اتحاد القضية ، لما فيه من جعل المتقدم متأخرا والمتأخر متقدماً .

الثاني أنه لو كانت للترتيب ، لما حسن قول القائل « تقائل زيد وعمرو » إذ لا ترتيب فيه .

الثالث : أنه كان يلزم أن يكون قول القائل « جاء زيد وعمرو » كاذباً عند مجيئهما معاً ، أو تقدم المتأخر ؛ وليس كذلك .

الرابع : انه كان يلزم ان يكون قوله « رأيت زيدا وعمراً بعده » تكريراً ، و « قبله » تناقضاً :

الخامس : أنها لو كانت للترتيب ، لما حسن الاستفسار عن تقدم أحدهما ، وتأخر الآخر ، لكونه مفهوماً من ظاهر العطف .

السادس : انه كان يجب على العبد الترتيب ، عند قول سيده له ، إيت بزيد وعمرو السابع : هو ان واو العطف في الأسماء المختلفة جارية مجرى واو الجمع ، وفي الأسماء المتماثلة مجرى ياء التثنية ، وهما لا يقتضيان الترتيب فكذلك ما هو جار مجراها .

الثامن : أن الجمع المطلق معقول ، فلا بدله من حرف يفيد ، وليس ثم من الحروف ما يفيد سوى (الواو) بالاجماع فتعين أن يكون هو (الواو) .

التاسع : انها لو أفادت السترتيب ، لدخلت في جواب الشرط كالفاء ، ولا يحسن ان يقال (اذا دخل زيد الدار وأعطه درهما) كما يحسن ان يقال (فأعطه درهما)

ولقائل أن يقول : على الوجه الأول ، إذا كان من أصل المخالف ان « الواو » ظاهرة في الترتيب ، فلا يمنع ذلك من حملها على غير الترتيب تجوزاً ، وعلى هذا فحيث تمذر حملها على الترتيب في الآيتين المذكورتين ؛ لا يمنع من استعمالها في غير الترتيب بجهة التجوز .

وكذلك الكلام في قولهم (تقاتل زيد وعمرو) ولا يلزم من التجوز بالواو في غير الترتيب أن يتجوز عنه بالفاء وثم ، إذ هو غير لازم مع اختلاف الحروف وعلى الوجه الثالث : انه لا يلزم ان يكون كاذبا بتقدير المعية ، أو تقدم المتأخر في اللفظ لامكان التجوز بها عن الجمع المطلق ، كما لو قال (رأيت أسدا) وكان قد رأي إنسانا شجاعاً .

وعلى الرابع : انه اذا قال « رأيت زيدا وعمرا بعده » لا يكون تكريراً ، لأنه يكون مفيداً لإمتناع حمله على الجمع المطلق ، لإحتمال توهمه بجهة التجوز ، وإذا قال (رأيت زيدا وعمرا قبله) لا يكون تناقضاً ، لكونه مفيداً لارادة جهة التجوز .

وعلى الخامس : أنه انما حسن الاستفسار لاحتمال اللفظ له تجوزا وعلى السادس أنه انما لم يجب على العبد الترتيب نظراً الى قرينة الحال المقتضية لارادة جهة التجوز، حتى انه لو فرض عدم القرينة، لقد كان ذلك موجباً للترتيب . فان قيل : لو كانت « الواو » حقيقة في الترتيب ، فافادتها للجمع المطلق عند تفسيرها به ، إن كان مجازاً : فهو خلاف الأصل ، وان كان حقيقة ، فيلزم منه الاشتراك ، وهو أيضاً على خلاف الأصل .

قلنا : ولو كانت حقيقة في الجعم المطلق ، فافادتها للترتيب عند تفسيرها به وان كان مجازاً فهو خلاف الأصل ، وان كان حقيقة كان مشتركاً ، وهو خلاف الأصل ، وليس احد الامرين أولى من الآخر .

فان قيل : بل ما ذكرناه أولى ، لانها إذا كانت حقيقة في الترتيب خلا الجعم المطلق عن حرف يخصصه ويدل عليه ، وإذا كانت حقيقة في الجعم المطلق ؛ لم يخل الترتيب عن حرف يدل عليه لدلالة (الفاء) و (ثم) عليه .

قلنا : فنحن انما نجعلها حقيقة في الترتيب المطلق المشترك بين (الفاء) و (ثم) وذلك مما تدل عليه (الفاء) و (ثم) دلالة مطابقة ، بل اما بجهة التضمن أو

الالتزام ، وكما انها تدل على الترتيب المشترك بدلالة التضامن او الالتزام فتدلل على الجمع المطلق هذه الدلالة ، وعند ذلك فليس إخلاء الترتيب المشترك عن لفظ يطابقه أولى من إخلاء الجمع المطلق .

وعلى السابع : ان ما ذكره انما يلزم ان لو كانت (الواو) جارية مجرى (واو) الجمع و (ياء) التثنية مطلقاً ، وليس كذلك ، لأنه لا مانع من كونها جارية مجراها في مطلق الجمع ، مع كونها مختصة بالترتيب ، كما في (الفاء) و (ثم) .

وعلى الثامن أنه كما أن الجمع المطلق معقول ، ولا بدله من حرف يدل عليه ، فالترتيب المطلق أيضاً معقول ولا بدله من حرف يدل عليه ؛ وليس ما يفيسده بالاجماع سوى (الواو) فتعنين ؛ كيف وإن الجمع المطلق حاصل بقوله (رأيت زيداً ، رأيت عمراً) .

وعلى التاسع : أن ما ذكره منتقض بـثم وبعد .
وأما المثبتون للترتيب ؛ فقد احتجوا بالنقل ، والحكم ، والمعنى .
أما النقل : فقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اركعوا ، واسجدوا) فانه مقتض للترتيب .

وأيضاً ما روي انه لما نزل قوله تعالى (إن الصفا والمروة من شعائر الله) قال الصحابة للنبي عليه السلام (بم نبداً) قال (ابدأو بما بدأ الله به (١)) ولولا ان (الواو) للترتيب ، لما كان كذلك .

وأيضاً ما روى ان واحداً قام بين يدي رسول الله وقال (من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ، ومن عصاهما فقد غوى) فقال عليه السلام (بئس خطيب القوم أنت: قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى (٢)) ولو كانت (الواو) للجمع المطلق ، لما وقع الفرق .

(١) الذي في صحيح مسلم أنه لما دنا من الصفا قرأ إن الصفا والمروة من شعائر الله وقال ابدأ بما بدأ الله به ، وفي رواية في النسائي تبدأ بما بدأ الله به وفي أخرى ابدأوا بما بدأ الله به وليس في رواية منها ذكر سؤال الصحابة . : (٢) انظر كلام ابن جبر على هذا الحديث عند شرحه ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان - ج ١ - من فتح الباري

وأيضاً ماروى عن عمر انه قال لشاعر قال ، (كفى الشيب والاسلام للمرء ناهياً) لو قدمت الاسلام على الشيب لأجزتك (وكان عمر من اهل اللسان ، وذلك يدل على الترتيب .

وأيضاً ماروي ان الصحابة أنكروا على ابن عباس ، وقالوا له (لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج ؛ وقد قال الله (وآتموا الحج والعمرة لله (وكانوا أيضاً من أهل اللسان وذلك يدل على الترتيب ، ولولا أن (الواو) للترتيب، لما كان كذلك .

وأما الحكم، فانه لو قال الزوج لزوجته قبل الدخول بها (أنت طالق طالق وطالق وقم بها طليقة واحدة ، ولو كانت (الواو) للجمع المطلق لوقعت الثلاث، كما لو قال لها : أنت طالق ثلاثا .

وأما المعنى، فهو أن في اللفظ يستدعي سبباً ، والترتيب في الوجود صالح له، فوجب الحمل عليه .

أجاب السافون عن النقل : أما الآية ، فلا نسلم أن الترتيب مستفاد منها، بل من دليل آخر، وهو أن النبي عليه السلام صلى ورتب الركوع قبل السجود، وقال (صلوا كما رأيتموني أصلي) ولو كانت (الواو) للترتيب ؛ لما احتاج النبي عليه السلام الى هذا البيان .

وأما قوله عليه السلام (ابدأوا بما بدأ الله به) فهو دليل عليهم ، حيث سأله الصحابة عن ذلك مع أنهم من اهل اللسان ، ولو كانت (الواو) للترتيب لما احتاجوا الى ذلك السؤال .

ولقائل أن يقول ، ولو كانت للجمع المطلق ، لما احتاجوا الى السؤال ، فيتعارضان ؛ ويبقى قوله عليه السلام (ابدأوا بما بدأ الله به) وهو دليل الترتيب وأما قوله عليه السلام (قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى) إنما فصله به ايراد ذكر الله تعالى أولاً مبالغة في تعظيمه ، لا أن (الواو) للترتيب، وبدل عليه ان معصية الله ورسوله لا انفكك لاحدهما عن الأخرى، حتى يتصور فيها الترتيب .

وأما قول عمر، فبني على قصد التعظيم بتقديم ذكر الأعظم؛ لا على قصد الترتيب .
وأما قصة الصحابة مع ابن العباس، فلم يكن مستند إنكارهم لأمره بتقديم
العمرة على الحج، كون الآية مقتضية لترتيب العمرة بعد الحج، بل لأنها مقتضية
للجمع المطلق، وأمره بالترتيب مخالف لمقتضى الآية؛ كيف وإن فهمهم لترتيب
العمرة على الحج من الآية معارض بما فهمه ابن عباس؛ وهو ترجمان القرآن .

وأما الحكم فهو ممنوع علي أصل من يعتقد ان « الواو » للجمع المطلق : وبه
قال أحمد بن حنبل وبعض أصحاب مالك ، والليث بن سعد، وربيعة وابن أبي ليلى
وقد نقل الشافعي ما يدل عليه في القديم، وإن سلم ذلك فالوجه في تخريجه أن يقال
إذا قال لها أنت طالق ثلاثاً ، فالأخير تفسير الأول، والكلام يعتبر بجملة، بخلاف
قوله : أنت طالق و طالق ، طالق .

وأما المعنى فهو منقوض بقوله : رأيت زيدا ، رأيت عمراً . فإن تقديم
أحد الاسمين في الذكر لا يستدعي تقديمه في نفس الأمر اجماعاً ؛ كيف وأنه يجوز
ان يكون السبب في تقديمه ذكراً لزيادة حبه له واهتمامه بالاخبار عنه، أو لأنه قصد
الاخبار عنه لاغير، ثم تجدد له قصد الاخبار عن الآخر عند إخباره عن الأول .
وبالجملة فالكلام في هذه المسألة متجاذب، وإن كان الأرجح هو الأول في النفس .
وأما « الفاء » و « ثم » و « حتى » فانها تقتضي الترتيب، وتختلف من جهات اخرى .
فأما « الفاء » فقنصاها ايجاب الثاني بعد الأول من غير مهلة . هذا مما اتفق
الادباء على نقله عن اهل اللغة، وقوله تعالى (وكم من قرية اهلكناها فجاءها
بأسنا) وان كان مجيء البأس لا يتأخر عن الهلاك ، فيجب تأويله بالحكم بمجيء
البأس بعد هلاكها ضرورة موافقة النقل (١)، وقوله تعالى (لا تغفروا على الله كذبها

(١) مجيء البأس مقارن للاهلاك فالحكم به مقارن للاهلاك أو سابق عليه فلا يصلح ذلك
التأويل ، وأقرب من ذلك وأبعد عن البس والنموذج ان يقال التقدير اردنا اهلاكها فجاءها
او يقال الفاء لترتيب ما بعدها من التفسير والتفصيل على ما قبلها من الجمل وهو الاهلاك وليس
بلازم ان يكون الترتيب زمانياً .

فيسحتكم بعذاب) وقوله تعالى « وان كنتم على سفسر ولم تجلوا كاتباً فرهان
مقبوضة » فانه ، وان كان الاسحات بالعذاب مما يترأخي عن الافتراء بالكذب
وكذلك الرهن مما يترأخي عن المداينة ؛ غير انه يجب تأويله بأن حكم الافتراء ،
الاسحات ، وحكم المداينة ، الرهنية ؛ لما ذكرناه من موافقة النقل ،
وقد ترد « الفاء » مورد « الواو » كقول الشاعر :

(بسقط اللواي بين الدخول فحومل)

وأما (ثم) فانها توجب الثاني بعد الأول بجملة ، وقوله تعالى (واني لغفار لمن
تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى) وان كان الاهتداء يترأخي عن التوبة والايان
والعمل الصالح (فيجب جملة على دوام الاهتداء وثباته ، ضرورة موافقة النقل ،
وقيل إنها قد ترد بمعنى (الواو) كقوله تعالى (فاليانا مرجعهم ، ثم الله شهيد
على ما يفعلون) لاستحالة كونه شاهداً بعد ان لم يكن شاهداً .

وأما (حتى) فوجبة لكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه ، نحو قولك :
مات الناس حتى الانبياء ، وقدم الحاج حتى المشاة ؛ فالاول افضله والثاني دونه .
وثلاثة منها تشترك في تعلية الحكم بأحد المذكورين وهي : أو ، وإما ؛ وأم .
إلا ان (أو) و (إما) يقعان في الخبر والامر والاستفهام ، و (أم) لا تقع
الا في الاستفهام ، غير أن (أو) و (إما) في الخبر للشك ، تقول : جاء زيد أو
عمرو ، وجاء اما زيد واما عمرو ، وفي الامر للتخيير تقول : اضرب زيدا أو
عمرا ، واضرب اما زيدا واما عمرا ، والأباحة تقول : جالس الحسن أو ابن
سيرين ، و (أو) في الاستفهام مع الشك في وجود الامرين ، و (أم) مع العلم
بأحدهما والشك في تعيينه .

وثلاثة منها تشترك في أن المعطوف يخالف المعطوف عليه في حكمه ، وهي :
لا ؛ وبل ، ولكن ، تقول ، جاءني زيد لا عمر بل عمر ، وما جاءني زيد لكن عمرو .
ومنها حروف النفي ، وهي ما ؛ ولا ، ولم ؛ ولما ؛ ولن ؛ وان بالتخفيف .

فاما (ما) فلنفي الحال ، أو الماضي القريب من الحال كقولك ما تفعل ، ما فعل .
وأما (لا) فلنفي المستقبل ، أما خبراً ، كقولك ، لا رجل في الدار ، أو
نهيأً ؛ كقولك : لا تفعل ، أو دعاء كقولك ؛ لا رعاك الله .

وأما (لم) و (لما) فلقلب المضارع الى الماضي ، تقول : لم يفعل ، ولما يفعل .
و (لن) لتأكيد المستقبل ، كقولك لن أبرح اليوم مكاني ، تأكيداً لقولك :
لا أبرح اليوم مكاني .

و (ان) لنفي الحال : كقوله تعالى « ان كانت الا صبيحة واحدة » .
ومنها حروف النفيه ، وهي : ها ، وألا ، وأما .

تقول : ها أفعل كذا ، وألا زيد قائم ، وأما إنك خارج .

ومنها حروف النداء ، وهي : يا ، وايا ، وهيا ، وأي ، والهمزة ، ووا .
والثلاثة الأول لنداء البعيد ؛ وأي والهمزة للقريب ، و (وا) للندبة .

ومنها حروف التصديق والايجاب ، وهي : نعم ، وبلى ، وأجل ، وجير ، وإي ، وإن .
فنعم ، مصدقة لما سبق من قول القائل : قام زيد ، ما قام زيد .

و (بلى) لا يجاب ما نفى كقولك ، بلى ، لمن قال : ما قام زيد .

وأجل لتصديق الخبر لا غير ، كقولك : أجل . لمن قال جاء زيد .

و (جير) و (إن) و (إي) للتحقيق ! تقول : جير لأفعلن كذا ، وإن الأمر
كذا ، وإي والله :

ومنها حروف الاستثناء وهي ، إلا ، وحاشا ، وعدا ، وخلا .

والحرف المصدرى وهو : (ما) في قولك : أعجبنى ما صنعت ، أي صنعتك

و (أن) في قولك أريد أن تفعل كذا ، أي ففعلك .

وحروف التحضيض ، وهي لولا ، ولو ما ؛ وهلا ؛ وألا فعلت كذا ، اذا
أردت الحث على الفعل .

وحرف تقريب الماضي من الحال ؛ وهو (قمد) في قولك : قد قام زيد .
وحروف الاستفهام ؛ وهي : الهمزة ، وهل : في قولك : أزيد قام ؟ وهل
زيد قائم ؟ .

وحروف الاستقبال ، وهي : السين ، وسوف وأن ، ولا ، وإن . في قولك
سيفعل ، وسوف يفعل ، وأريد أن تفعل ، ولا تفعل ، وإن تفعل .

وحروف الشرط ؛ وهي : إن ، ولو في قولك إن جئتني ، ولو جئتني أكرمتك .
وحرف التعليل : وهو كي ، في قولك : قصدت فلاناً كي يحسن الي .

وحروف الردع . وهو كلا ، في قولك جواباً لمن قال لك : إن الأمر كذا
ومنها حروف اللامات ، وهي : لام التعريف الداخلة على الاسم المنكر لتعريفه
كالرجل ، ولام جواب القسم في قولك : والله لأفعلن كذا ، والموطئة للقسم ،
في قولك : والله لئن أكرمتني لأكرمتك ولام جواب لو ؛ ولولا . في قولك :
لو كان كذا لكان كذا ، ولولا كان كذا لكان كذا ، ولام الأمر في قولك :
ليفعل زيد ، رلام الابتداء في قولك : لزبد منطلق .

ومنها تاء للتأنيث الساكنة . في قولك : فعلت .

ومنها التنوين ، والنون المؤكدة . في قولك : والله لأفعلن كذا .
وهذا آخر الكلام في النوع الأول .

النوع الثاني : في تحقيق مفهوم المركب من مفردات الألفاظ ، وهو الكلام .
اعلم أن اسم الكلام قد يطلق على العبارات الدالة بالوضع تارة ، وعلى مدلولها
القائم بالنفس تارة (1) ، على ما حققناه ، في كتبنا الكلامية ؛ والمقصود ههنا
أنما هو معنى الكلام اللساني دون النفساني .

والكلام اللساني قد يطلق تارة على ما ألف من الحروف والاصوات من غير
دلالة على شيء ، ويسمى مهملاً . وإلى ما يدل : ولهذا ، يقال في اللغة : هذا

(1) الصحيح أنه اسم لها وقد يطلق ويراد به أحدهما بقرينة كلفظ الانسان اسم لمجموع البدن
والروح وقد يطلق ويراد به أحدهما بقرينة .

كلام مهمل ، وهذا كلام غير مهمل ، وسواء كان إطلاق الكلام على المهمل حقيقة أو مجازاً ، والغرض ههنا انما هو بيان الكلام الذي ليس بمهمل لغة :

وقد اختلف فيه . فذهب اكثر الاصوليين الى ان الكلمة الواحدة ، اذا كانت مركبة من حرفين فصاعداً كلام ، ولا جرم ، قالوا في حده : هو ما انتظم من الحروف المسبوقة المميزة المتواضع على استعمالها الصادرة عن مختار واحد ، وقصدوا بالقييد الاول الاحتراز عن الحرف الواحد : كالزاي من زيد ، وبالقييد الثاني : الاحتراز عن حروف الكتابة ، وبالقييد الثالث ، الاحتراز عن اصوات كثير من البهائم ؛ والمهملات من الالفاظ ، وبالقييد الرابع ؛ الاحتراز عن الاسم الواحد ، اذا صدرت حروفه كل حرف من شخص ؛ فانه لا يسمى كلاما .

ومنهم من قال ان الكلمة الواحدة تسمى كلاما ، لكن اختلفوا فيما اجتمع من كلمات ، وهو غير مفيد ، كقول القائل : زيد لا كلما ، ونحوه ، هل هو كلام ؟ فنهم من قال إنه كلام ، لان آحاد كلمانه وضعت للدلالة

ومنهم من لم يسمه كلاما ، والتزاع في إطلاق اسم الكلام في هذه الصور مائل الى الاصطلاح الخارج عن وضع اللغة بالاتفاق من اهل الادب ،

وأما مأخذه في اصطلاح أهل اللغة ، قال الزمخشري ، وهو ناقد بصير في هذه الصناعة : (الكلام هو المركب من كلمتين ، أسندت إحداها الى الأخرى) فقوله (المركب من كلمتين) احتراز عن الكلمة الواحدة ، وقوله (أسندت إحداها الى الأخرى) احتراز عن قولك : زيد عمرو ، وعن قولك : زيد علي ، أو زيد في ، أو قام في . فان المجموع منهما مركب من كلمتين وليس بكلام ، لعدم إسناد إحداها الى الأخرى ، وأقل ما يكون ذلك من اسمين كقولك : زيد قائم ، أو اسم وفعل ، كقولك : زيد قام ، وتسمى الأولى جملة اسمية ؛ والثانية جملة فعلية ولا يتركب الكلام من الاسم والحرف فقط ، ولا من الافعال وحدها ، ولا من الحروف ، ولا من الافعال والحروف .

فان قيل : ما ذكرتموه من الحد منتقض بما تركب من كلمتين أسندت احداها الى الأخرى ، وهما مهملتان ، فانه لا يكون كلاما ، وذلك كما لو أسندت مقلوب زيد الى مقلوب رجل ، فقلت (ديز هو لجر) .

قلنا : المراد من الكلمة التي منها التأليف ، اللفظة الراحدة الدالة بالوضع على معنى مفرد ، ولا وجود لذلك فيا ذكره ، غير أن ما ذكره من الحد يدخل فيه قول القائل : حيوان ناطق ، وانسان عالم ، وغير ذلك من النسب التقيديه . فانه لا يعد كلاما مفيداً ، وإن أسند فيه إحدى الكلمتين الى الأخرى ، والواجب أن يقال : الكلام ما نألف من كلمتين تأليفاً يحسن للسكوت عليه .

الأصل الثاني

في مبداء اللفظ ، وطرق معرفتها

أول ما يجب تقديمه أن ما وضع من الالفاظ الدالة على معانيها هل هو لمناسبة طبيعية بين اللفظ ومعناه أم لا .

فذهب أرباب علم التكسير وبعض المعتزلة الى ذلك ، مصيراً منهم إلى انه لو لم يكن بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية ، لما كان اختصاص ذلك المعنى بذلك اللفظ أولى من غيره ، ولا وجه له فانا نعلم أن الواضع في ابتداء الوضع ، لو وضع لفظ الوجود على العدم ، والعدم على الوجود ، واسم كل ضد على مقابله لما كان ممنوعاً . كيف وقد وضع ذلك كما في اسم الجون والقرء ، ونحوه ، والاسم الواحد لا يكون مناسباً بطبعه لشيء ؛ ولعدمه (١) ، وحيث خصص الواضع بعض الالفاظ ببعض المدلولات إنما كان ذلك نظراً الى الإرادة المخصصة ، كان الواضع هو الله تعالى ، أو المخلوق إما لغرض . أو لا لغرض ، واذا بطلت المناسبة الطبيعية ، وظهر أن مستند تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني إنما هو الوضع الاختياري ،

(١) لعله ولغده .

فقد اختلف الأصويون فيه :

فذهب الاشعري واهل الظاهر ، وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى ، ووضعه متلقي لنا من جهة التوقيف الالهي ، إما بالوحي ، او بأن يخلق الله الاصوات والحروف ، ويسمعها لواحد أو لجماعة ؛ ويخلق له أو لهم العلم الضروري بأنها قصدت للدلالة على المعاني ، محتجين على ذلك بآيات .

منها قوله تعالى (و علم آدم الاسماء كلها ، ثم عرضهم على الملائكة ، فقال : أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين . قالوا : سبحانك ، لا علم لنا إلا ما علمنا) دل على أن آدم والملائكة لا يعلمون إلا بتعليم الله تعالى .

ومنها قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله تعالى (تبياناً لكل شيء) وقوله تعالى (اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم) واللغات داخلة في هذه المعلومات وقوله تعالى (إن هي الا أسماء سميتوها اتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) ذمهم على تسميه بعض الاشياء من غير توقيف ؛ فدل على ان ما عداها توقيف . وقوله تعالى (ومن آياته خاق السموات والارض واختلاف ألسنتكم) والمراد به اللغات لان نفس اختلاف هيآت الجوارح من الالسنه لان اختلاف اللغات أبلغ في مقصود الآية ، فكان أولى بالحمل عليه .

وذهب البهشمية (١) وجماعة من المتكلمين الى أن ذلك من وضع أرباب اللغات واصطلاحهم ، وأن واحدا أو جماعة انبعثت داعيته ، أو دواعيمهم ، الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم حصل تعريف الباقيين بالاشارة والتكرار ، كما يفعل الوالدان بالولد الرضيع ؛ وكما يعرف الأخرس ما في ضميره بالاشارة والتكرار مرة بعد أخرى ؛ محتجين على ذلك بقوله تعالى (وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه) وهذا دليل على تقدم اللغة على البعثة والتوقيف .

وذهب الاستاذ أبو إسحق الاسفرائيني الى ان القدر الذي يدعو به الانسان غيره الى التواضع ، بالتوقيف ، والا فلو كان بالاصطلاح ؛ فالاصطلاح عليه

(١) نسبة الى ابي هاشم الجبائي على طريق النعت واسمه عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي

متوقف على ما يدعو به الانسان غيره الى الاصطلاح على ذلك الامر ، فان كان بالاصطلاح لزم التسلسل وهو ممتنع ، فلم يبق غير التوقيف ، وجوز حصول ما عدا ذلك بكل واحد من الطرفين .

وذهب القاضي ابو بكر وغيره من اهل التحقيق ، الى ان كل واحد من هذه المذاهب ممكن بحيث لو فرض وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته ، وأما وقوع البعض دون البعض، فليس عليه دليل قاطع ، والظنون فتعارضه يمتنع معها المصير الى التعيين هذا ما قيل ، والحق ان يقال إن كان المطلوب في هذه المسألة يقين الوقوع لبعض هذه المذاهب . فالحق ما قاله القاضي ابو بكر إذ لا يقين من شيء منها على ما يأتي تحقيقه .

وان كان المقصود انما هو الظن ، وهو الحق فالحق ما صار اليه الاشعري ، لما قيل من النصوص لظهورها في المدلول .

فان قيل لانسلم ظهور النصوص المذكورة في المطلوب .

أما قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) فالمراد بالتعليم انما هو الهامه ، وبعث داعيته على الوضع ، وسمي بذلك معلماً (١) لكونه الهادي اليه ، لا بمعنى انه افهمه ذلك بالخطاب على ما قال تعالى في حق داود (وعلمناه صنعة لبوس لكم) معناه الهمناه ذلك ؛ وقوله تعالى في حق سليمان (ففهمناها سليمان) أي ألهمناه .

سلمنا ان المراد به الافهام بالخطاب والتوقيف ، ولكن أراد به كل الاسماء مطلقاً ، أو الاسماء التي كانت موجودة في زمانه ؛ الاول ممنوع ؛ والثاني مسلم .

سلمنا أنه أراد به جميع الاسماء مطلقاً ، غير ان ذلك يدل على ان علم آدم بها كان توقيفياً ، ولا يلزم ان يكون أصلها بالتوقيف لجواز ان يكون من مصطلح خلق سابق على آدم ، والباري تعالى علمه ما اصطلاح عليه غيره .

سلمنا ان جميع الاسماء المعلومة لآدم بالتوقيف له ولكنه يحتمل انه أنسيها ، ولم

(١) الاول سمى الهامه تعليماً هدايته اليه .

يوقف عليها من بعده ، واصطحح اولاده من بعده على هذه اللغات والكلام انما هو في هذه اللغات .

وأما قول الملائكة (لا علم لنا الا ما علمتنا) فلا يدل على ان اصل اللغات التوقيف لما عرف في حق آدم .

وقوله تعالي (ما فرطنا في الكتاب من شيء) فالمراد به ان ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه ، وان كان المراد به انه بسين فيه كل شيء ، فلا منافاة بينه وبين كونه معرفاً للغات من تقدم .

وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تعالي (نبيانا لكل شيء) وعن قوله تعالي (علم الانسان ما لم يعلم) .

وأما آية الدم فالدم فيها ، انما كان على إطلاقهم أسماء الاصنام مع اعتقادهم كونها آلهة .

وأما آية اختلاف الالسنه ، نهى غير محمولة على نفس الجارحة بالاجماع ، فلا بد من التأويل .

وليس تأويلها بالحمل على اللغات أولى من تأويلها بالحمل على الاقصاد على اللغات ؛ كيف وان التوقيف يتوقف على معرفة كون تلك الالفاظ دالة على تلك المعاني ، وذلك لا يعرف الا بأمر خارج عن تلك الالفاظ ، والكلام فيه ان كان توقيفياً كالكلام في الاول وهو متسلسل ممتنع ، فلم يبق غير الاصطلاح .

ثم ما ذكرتموه معارض بقوله تعالي (وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه) . وذلك يدل على سبق اللغات على البعثة .

والجواب : قوله المراد من تعليم آدم الهامه بالوضع والاصطلاح مع نفسه ، وهو خلاف الظاهر من اطلاق لفظ التعليم ؛ ولهذا فان من اخترع امراً ، واصطلاح عليه مع نفسه ، يصح ان يقال انه ما علمه احد ذلك ، ولو كان اطلاق التعليم بمعنى الالهام بما يفعله الانسان مع نفسه حقيقة لما صح نفيه ؛ وحيث صح نفيه ، دل

على كونه مجازاً ، والأصل في الاطلاق الحقيقة ؛ ولا يلزم من التأويل فيما ذكره من التعليم في حق داود وسليمان التأويل فيما نحن فيه ، الا ان الإشتراك (١) في دليل التأويل ، والأصل عدمه .

وقولهم : اراد به الاسماء الموجودة في زمانه ، انما يصح ان لو لم يكن جميع الاسماء موجودة في زمانه ، وهو غير مسلم ، بل الباري تعالى علمه كل ما يمكن التخاطب به ؛ ويجب الحمل عليه عملاً بعموم اللفظ .

قولهم : من الجائز ان يكون جميع الاسماء من مصطلح من كان قبل آدم . قلنا : وان كان ذلك محتملاً ، الا ان الأصل عدمه ، فن ادعاه يحتاج الى دليل ، وبه يبطل انه يحتمل انه انسيها ، إذ الأصل عدم النسيان ، وبقاء ما كان على ما كان .

وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكره من التأويل قول الملائكة (لا علم لنا الا ما علمتنا) اذ هو مبني على ما قبل من التأويل في حق آدم ؛ وقد عرف جوابه . قولهم : المراد من قولة تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) انه لا تفريط في الكتاب ، ليس كذلك . فان ذلك معلوم لكل عاقل قطعاً ، فحمل اللفظ عليه لا يكون مفيداً .

قولهم : لا منافاة بينه وبين كونه معرفاً للغات من تقدم فقد سبق جوابه ، وبه يخرج الجواب عما ذكره على قوله تعالى : (تبياناً لكل شيء) وعن قوله (علم الانسان ما لم يعلم) .

قولهم في آية الذم ؛ انما ذمهم على اعتقادهم ؛ كون الأصنام آلهة ، فهو خلاف الظاهر من اضافة الذم الى التسمية ، ولا يقبل من غير دليل (٢) .

(١) صوابه اشتركا .

(٢) ليس للأصنام من صفات الربوبية والجلال والكمال ما يوجب عبادتها وتسميتها آلهة فكان تسميتها بذلك كذباً وزوراً لذا ذمهم الله وانكر عليهم هذه التسمية بقوله (ان هي الا اسماء سميتوهما انيم وابانكم . . الخ) وبين سبحانه انها مجرد أسماء لا حقيقة لها وليس لها من العقل أو النقل سلطان يصغها .

وما ذكروه على الآية الأخيرة ، فلا يخفى ان الترجيح يحمل اللفظ على اختلاف اللغات دون حمله على الأقدار ، علي اللغات ، أقل في الاضمار ، اذ هو يفتقر الى إضمار اللغات لاغير ، وما ذكروه ينتقل الى إضمار القدرة على اللغات ، فلا يصار اليه :

قولهم : في المعنى انه يفضي الى التسلسل . ليس كذلك ، فانه لا مانع ان يخلق الله تعالى العبارات ، ويخلق لمن يسمعها العلم الضروري بأن واضعاً وضعها لتلك المعاني ، كما سبق .

ثم ما ذكروه لازم عليهم في القول بالاصطلاح فان ما بدعي به الى الوضع ، والاصطلاح لا بد وان يكون معلوماً . فان كان معلوماً بالاصطلاح لزم التسلسل ، وهو ممنوع ، فلم يبق غير التوقيف .

وما ذكروه من المعارضة بالآية الأخيرة ، فانما يلزم ان لو كان طريق التوقيف منحصراً في الرسالة وليس كذلك ، بل جاز ان يكون أصل التوقيف معلوماً ، إما بالوحي من غير واسطة ؛ وإما بخلق اللغات ، وخلق العلم الضروري للسامعين بأن واضعاً وضعها لتلك المعاني على ما سبق .

وأما طرق معرفتها لنا ، فاعلم ان ما كان منها معلوماً بحيث لا يتشكك فيه مع التشكيك ، كعلمنا بتسمية الجوهر جوهرأ ، والعرض عرضاً ، ونحوه من الاسامي . فنعلم ان مدرك ذلك إنما هو التواتر القاطع ، ولم يكن معلوماً لنا ، ولا تواتر فيه ، فطريق تحصيل الظن به إنما هو اخبار الآحاد ، ولعل الاكثر إنما هو الأول .

القسم الثالث

في المبادئ الفقهية والأحكام الشرعية

اعلم أن الحكم الشرعي يستدعي حاكماً ، ومحكوماً فيه ، ومحكوماً عليه ،
فلنفرض في كل واحد أصلاً ، وهي أربعة أصول .

الأصل الأول

في الحاكم

اعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى ، ولا حكم إلا ما حكم به . ويتفرع عليه
أن العقل لا يحسن ، ولا يقبح ، ولا يوجب شكر المنعم ، وانه لا حكم قبل ورود
الشرع . ولنرسم في كل واحد مسألة .

المسألة الأولى

مذهب أصحابنا وأكثر العقلاء أن الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها
وان العقل لا يحسن ، ولا يقبح ، وإنما إطلاق اسم الحسن والقبح عندهم باعتبارات
ثلاثة . إضافية غير حقيقية .

أولها : إطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض . والقبح على ما خالفه .
وليس ذلك ذاتياً لاختلافه وتبدله بالنسبة الى اختلاف الأغراض . بخلاف
اتصاف المحل بالسواد والبياض .

وثانيها : إطلاق اسم الحسن على ما أمر الشارع بالثناء على فاعله . ويدخل
فيه أفعال الله تعالى . والواجبات والمندوبات . دون المباحات . وإطلاق اسم
القبح على ما أمر الشارع بهدم فاعله . ويدخل فيه الحرام . دون المكروه والمباح
وذلك ايضاً مما يختلف باختلاف ورود امر الشارع في الأفعال

وثالثها : إطلاق اسم الحسن على ما لفاعله مع العلم به ، والقدرة عليه ان يفعله . بمعنى نفى الحرج عنه في فعله . وهو أعم من الاعتبار الاول (١) لدخول المباح فيه . والقبیح في مقابلته . ولا يخفى ان ذلك أيضاً مما يختلف باختلاف الاحوال فلا يكون ذاتياً . وعلى هذا فما كان من أفعال الله تعالى بعد ورود الشرع فحسن بالاعتبار الثاني والثالث . وقبله بالاعتبار الثالث . وما كان من افعال العقلاء قبل ورود الشرع فحسنه وقبيحه بالاعتبار الاول والثالث . وبعنده بالاعتبارات الثلاثة (٢) .

وذهب المعتزلة . والكرامية . والخوارج . والبراهمة (٣) : والثنوية (٤) وغيرهم إلى ان الافعال منقسمة الى حسنة وقبيحة لدواتها . لكن منها ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل . كحسن الايمان وقبح الكفر ان : أو ينظره كحسن الصدق المضرة ، وقبح الكذب النافع ، أو بالسمع كحسن العبادات ؛ لكن اختلفوا

(١) صوابه الثاني لانه هو الذي خرج منه المباح

(٢) الصحيح أن محل النزاع الحسن والقبح بمعنى اشتغال الفعل على مصلحة كان بها حسناً أو على مفسدة كان به قبيحاً ثم نشأ عن ذلك خلاف آخر هل تثبت الاحكام بها في الافعال من حسن أو قبح ولو لم يرد شرع أو يتوقف ذلك على ورود الشرع فذهب الجبرية ومن في حكمهم الى نفى الحسن والقبح بهذا المعنى وجعلوها تابعين لامر الشرع ونبيه لذلك جعلوا الملل في باب القياس أمارات ، وذهب المعتزلة الى اثباتها وبناء الحكم عليهما ولو لم يرد شرع فأثبتوا لزوم الاحكام لها فإذا أدرك العقل الحسن في فعل قضى بطلبه وإذا أدرك القبح في فعل حكم بمنه ولذلك جعلوا الملل في باب القياس بواعث ودواعي لبناء الحكم ، وذهب جماعة الى اثبات الحسن والقبح العقليين ونفوا التلازم بينهما وبين الاحكام وقالوا لا يثبت حكم الا بالشرع وأثبتوا بأدلة الفطرة والعقل والنقل ما ذكر من الحسن والقبح وانها لا تستلزم الحكم بل تنفيه حتى يشته الشرع وجعلوا ادلة المعتزلة في اثباتها رداً على الجبرية في نفيم لهما وجعلوا أدلة الجبرية رداً على المعتزلة في اثبات احكام الشرع بها فاخذوا الحق من قول الغريقيين وردوا باطل كل منهما بما مع الآخر من ادلة الحق - ارجع الى ج ١ من مدارج السالكين لابن القيم والى جواب اهل العلم والايمان لابن تيمية ففيهما تفصيل المذهب وبسط الادلة .

(٣) البراهمة جماعة من حكماء الهند تبعوا فيلسوفا يسمى برهام فنسبوا اليه ، وقيل انهم طائفة عبادت صنمياً يسمى برهم فنسبت اليه .

(٤) طائفة تزعم ان النور والظلمة ازليان قديمان فنسبت الى الاثنين .

فزعمت الاوائل من المعتزلة ان الحسن ، والقبيح غير مختص بصفة موجبة
لحسنه وقبحه .

ومنهم من أوجب ذلك كالجائية .

ومنهم من فصل وأوجب ذلك في القبيح دون الحسن ونشأ بينهم بسبب هذا
الاختلاف اختلاف في العبارات الدالة على معنى الحسن والقبح ، أو ما نا إليها والى
مناقضتهم فيها في علم الكلام .

وقد احتج أصحابنا بحجج :

الأولى : انه لو كان الكذب قبيحاً لذاته . للزم منه انه إذا قال إن بقيت
ساعة أخرى كذبت ان يكون الحسن منه في الساعة الاخرى الصدق . أو الكذب
والاول ممتنع لما يلزمه من كذب الخبر الاول وهو قبيح : وما لزم منه القبيح فهو
قبيح : فلم يبق غير الثاني وهو المطلوب :

الثانية : لو كان قبيح الخبر الكاذب ذاتياً ، فاذا قال القائل : زيد في الدار ،
رلم يكن فيها فالمقتضي لقبحه ، إما نفس ذلك اللفظ ، وإما عدم الخبر عنه ؛ وإما
مجموع الأمرين ، واما امر خارج . الاول يلزمه قبح ذلك الخبر ، وان كان صادقاً
والثاني . يلزمه ان يكون العدم علة للأمرين الثبوتي ، والثالث يلزمه ان يكون
العدم جزء علة الأمر الثبوتي ، والكل محال (١) ، وان كان الرابع ؛ فذلك المقتضى
الخارج اما لازم للخبر المفروض ، واما غير لازم ؛ فان كان الاول فان كان لازماً
لنفس اللفظ ؛ لزم قبحه وان كان صادقاً ، وان كان لازماً لعدم الخبر عنه أو
لمجموع الأمرين ، كان العدم مؤثراً في الأمر الثبوتي ، وهو محال . وان كان لازماً
لامر خارج ؛ عادالتقسيم في ذلك الخارج ، وهو تسلسل وان لم يكن ذلك المقتضي

(١) سيأتي في المسألة الرابعة من مسائل شروط علة الاصل في باب القياس أن تحليل الثبوتي
بالمدمى مختلف فيه وان العدم المحض هو الذي لا يكون علة للحكم الثبوتي .

الخارج لازماً للخبر الكاذب أمكن مفارقتة له ، فلا يكون الخبر الكاذب قبيحاً . (١)
الثالثة - لو كان الخبر الكاذب قبيحاً لذاته ، فالمقتضى له لا بد وأن يكون
ثبوتياً ، ضرورة اقتضائه للقيح الثبوتي ، وهو ان كان صفة لمجموع حروف الخبر
فهو محال ، لاستحالة اجتماعها في الوجود ، وان كان صفة لبعضها ، لزم ان تكون
أجزاء الخبر الكاذب كاذبة ؛ ضرورة كون المقتضى لقبح الخبر الكاذب ، انما
هو الكذب ، وذلك محال . (٢)

الرابعة - انه لو كان قبح الكذب وصفاً حقيقياً ؛ لما اختلف باختلاف الاوضاع
وقد اختلف حيث ان الخبر الكاذب قد يخرج عن كونه كذباً وقبيحاً بوضع
الواضع له أمراً أو نهياً .

الخامسة - لو كان الكذب قبيحاً لذاته ، لما كان واجباً ولا حسناً عندما إذا
استفيد به عصمة دم نبي عن ظالم يقصد قتله .

السادسة - لو كان الظلم قبيحاً لكونه ظلماً ، لكان المعلول متقدماً على علته ،
لان قبح الظلم الذي هو معلول للظلم متقدم على الظلم ، ولهذا ليس لفاعله أن يفعله
وكان القبح مع كونه وصفاً ثبوتياً ضرورة انصاف العدم بنقيضه معللاً بما العدم
جزء منه ، وذلك لان مفهوم الظلم أنه اضرار غير مستحق ؛ والاستحقاق عدم ،
وهو ممتنع .

السابعة - ان افعال العبد غير مختارة له وما يكون كذلك لا يكون حسناً
ولا قبيحاً لذاته اجماعاً ، وبيان كونه غير مختار ان فعله ان كان لازماً له ، لا يسعه
تركه ، فهو مضطر اليه ، لا مختار له وان جاز تركه ، فان افتقر في فعله الى مرجع
عاد التقسيم ؛ وهو تسلسل ممتنع ، والا فهو اتفاق لا اختياري .

(١) المقتضى القبح ما تضمنته مخالفة الخبر الواقع من مضار تفسد المجتمع وتصيب من كذب
ومن خدع بخبره فصدقه وليس ذلك راجعاً الى الخبر من حيث هو لفظ ولا لعدم الخبر عنه وحده
اذ كل منهما وحده لا يسمى كذباً وانما يرجع الى مخالفة الخبر لواقع المسامات كذباً وامتناع
تعليل الثبوتي بالعدمي انما هو في العدمي المحض وما فيه البحث ليس منه .

(٢) تقدم ان المقتضى أمر ثبوتي وهو افساد البيئة والضرر اللاحق بمن كذبه وبمن صدقه
وهو صفة لازمة لمخالفة الخبر الواقع وناشئة عنها وليس سفة للحروف ولا لبعضها .

وهذه الحجج ضعيفة :

أما الأولى : فلانه امكن ان يقال بأن صدقه في الساعة الاخرى حسن ، (١) ولا يلزم من ملازمة القبيح له قبحه ، وان كان قبيحا من جهة استلزامه للقبيح فلا يتمتع الحكم عليه بالحسن والقبح بالنظر الى ما اختص به من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن والقبح ، كما هو مذهب الجبائية . وان قدر امتناع ذلك : فلا يتمتع الحكم بقبح صدقه لما ذكره ، وقبح كذبه لكونه كذبا .

وأما الثانية : فلانه لا امتناع من القول بقبح الخبر مشروطاً بعدم زيدي الدار . والشرط غير مؤثر .

وأما الثالثة ، فلها يلزمها من امتناع انصاف الخبر بكونه كاذباً وهو محال .
وأما الرابعة : فلانه لا مانع من ان يكون قبح الخبر الكاذب مشروطاً بالوضع . وعدم مطابقته للخبر عنه ، مع علم المخبر به كما كان ذلك مشروطاً في كونه كذبا .

وأما الخامسة : فلان الكذب في الصورة المفروضة غير متعين لخلاص النبي لا مكان الاثبات بصورة الخبر من غير قصد له أو مع التعريض وقصد الاخبار عن الغير . واذا لم يكن متعينا له . كان قبيحاً وان قدر تعيينه ، فالحسن والواجب ما لزمه من تخليص النبي . لا نفس الكذب واللازم غير الملزوم ، وغايته انه لا يأثم به مع قبحه ، ولا يحرم شرعا لترجح المانع عليه .

وأما السادسة ، فلانه امكن منع تقدم قبح الظلم عليه ضرورة كونه صفة له . بل المتقدم انما هو الحكم على ما سيوجد من الظلم بكون قبيحا شرعا وعرفا وأمكن منع تعليل القبح بالعدم وعدم الاستحقاق . وان كان لازما للظلم فلا

(١) التزام انسان الكذب في ساعة أخرى على تقدير اقاله قبيح واستمراره على ذلك ووفائه بما التزمه كلاهما قبيح فكان نقضه بصيانة نفسه عن الكذب وحرصه على الصدق في جميع اخباره يعد حسنا مستلزما للتخلص من القبيح للقبيح ، وبذلك يتم الجواب ويكون قوله ولا يلزم من ملازمة القبح له قبحه وما بعده غير محتاج اليه في الجواب على ما فيه من المؤاخذه :

يلزم ان يكون داخلا في مفهومه فامكن أن يكون الظلم علة القبح بما فيه من الأمر الوجودى . والعدم شرطه .

واما السابعة فلانه يلزم منها ان يكون الرب تعالى مضطراً الى افعاله . غير مختار فيها لتحقيق عين ما ذكره من القسمة في افعاله . وهو محال ، ويلزم ايضاً منها امتناع الحكم بالحسن والقبح الشرعي على الافعال . والجواب يكون مشتركاً . (١) والمعتمد في ذلك أن يقال لو كان فعل من الافعال حسناً او قبيحاً لذاته فالمفهوم من كونه قبيحاً وحسناً ليس هو نفس ذات الفعل . والا كان من علم حقيقة الفعل علماً بحسنه وقبحه . وليس كذلك لجواز ان يعلم حقيقة الفعل ويتوقف العلم بحسنه وقبحه على النظر . كحسن الصدق الضار . وقبح الكذب النافع . وان كان مفهومه زائداً على مفهوم الفعل الموصوف به فهو صفة وجودية لان نقبضه . وهو لا حسن ولا قبح . صفة للعدم المحض ، فكان عدمياً . ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجودياً وهو قائم بالفعل لكونه صفة له . ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال ، وذلك لان العرض الذي هو محل العرض . لا بد وان يكون قائماً بالجواهر . او بما هو في آخر الامر قائم بالجواهر . قطعاً للتسلسل الممتنع . وقيام العرض بالجواهر لا معنى له غير وجوده في حيث الجواهر . تبعاً له فيه وقيام احد العرضين بالآخر لا معنى له سوى انه في حيث العرض الذي قيل انه قائم به . وحيث ذلك العرض هو حيث الجواهر . فهما في حيث الجواهر وقائمان به . ولا معنى لقيام احدهما بالآخر . وان كان قيام احدهما بالآخر مشروطاً بقيام العرض الآخر به .

فان قيل ما ذكرتموه يلزم منه امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكناً . ومعلوماً . ومقدوراً . ومذكوراً . وهو محال . ثم ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقبض مدلوله .

وبيانه من جهة الاستدلال ، والالزام .

أما الإستدلال . فن وجهين :

(١) وايضاً هو مبنى على ان العهد مجبور على ما يصدر عنه من الافعال وهو باطل .

الاول : اتفاق العقلاء على حسن الصدق النافع . وقبح الكذب المضر
وكذلك حسن الايمان : وقبح الكفران . وغير ذلك . مع قطع النظر عن كل
حالة تقدر من عرف او شريعة . او غير ذلك . فكان ذاتيا والعلم به ضروري .
الثاني : انا نعلم أن من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب ، وقطع
النظر في حتمه عن الاعتقادات والشرائع وغير ذلك من الاحوال ، فانه يميل الى
الصدق ، ويؤثره ، وليس ذلك الاحسنه في نفسه .

وكذلك نعلم أن من رأى شخصاً مشرفاً على الهلاك وهو قادر على انقاذه ؛
فانه يميل اليه ؛ وان كان بحيث لا يتوقع في مقابلة ذلك حصول غرض دنيوي ولا
أخروي ، بل ربما كان يتضرر بالتعب والتعني ، وليس ذلك الاحسنه في ذاته .
وأما من : جهة الالزام . فهو أنه لو كان للسمع . وورود الامر والنهي ؛
هو مدرك الحسن والقبح ، لما فرق العاقل بين من أحسن اليه وأساء ، ولما كان
فعل الله حسناً قبل ورود السمع . ولجاز من الله الامر بالمعصية ، والنهي عن
الطاعة ، ولجاز لإظهار المعجزة على يد الكذاب ، ولامتنع الحكم بقبح الكذب على
الله تعالى قبل ورود السمع ، ولكان الوجوب أيضاً متوقفاً على السمع . ويلزم من
ذلك إفحام الرسل من حيث ان النبي اذا بعث وادعى الرسالة ، ودعا الى النظر
في معجزته ، فللمدعو أن يقول . لا أنظر في معجزتك . ما لم يجب علي النظر .
ووجوب النظر متوقف على استقرار الشرع بالنظر في معجزتك وهو دور .

والجواب . عن الأول :

أن ما ذكره من الصفات فأمور تقديرية ، فلهوم نقائضها سلب التقدير ،
والامور المقدره ليسك من الصفات العرضية . فلا يلزم منه قيام العرض بالعرض (١)
فان قيل مثله في الحسن والقبح ، فقد خرج عن كونه من الصفات الثبوتية للذات
وهو المطلوب ، وعن المعارضة الأولى بمنع اجماع العقلاء على الحسن والقبح فيما
ذكره . فان من العقلاء من لا يعتقد ذلك ، كبعض الملاحدة (٢) . ونحن أيضاً

(١) لا نسلم انها من الصفات التقديرية فان العلم والذكر صفات ثبوتية كما لا يخفى ؛ كما ان
الحسن والقبح من الصفات الثبوتية ولا فرق .

(٢) ولكن لا يمتد بخلافهم لانحرافهم وخلافهم فيما ذكر وقد علم حسنه وقبحه ضرورة .

لا نوافق على قبح إبلام البهائم من غير جرم ولا غرض (١). وهو من صور النزاع وان كان ذلك متفقاً عليه بين العقلاء . فلا يلزم أن يكون العلم به ضرورياً . والا لما خالف فيه أكثر العقلاء عادة (٢). وان كان ذلك معلوماً ضرورة فلا يلزم من (٣) ان يكون ذاتياً . الا ان يكون مجرداً عن أمر خارج (٤) . وهو غير مسلم على ما يأتي .

وعن المعارضة الثانية . انه لا يخلو اما أن يقال بالتفاوت بين الصدق والكذب ولو بوجه أو لا يقال به . والاول يلزمه ابطال الاستدلال والثاني يمنع معه إثبات أحد الأمرين دون الآخر . وعلى هذا ان كان ميله الى الانقضاء لتحقق أمر خارج . فالاستدلال باطل . وان لم يكن فالميل الى الانقضاء لا يكون مسلماً . وان سلم دلالة . ما ذكرتموه في حق الشاهد . فلا يلزم مثله في حق الغائب الا بطرق قياسه على الشاهد وهو متعذر لما بيناه في علم الكلام .

ثم كيف يقاس . قوالاجماع منعقد على التفرقة . بتقبيح تمكين السيد لعبيده من الفواحش . مع العلم بهم والقدرة على منعهم . دون تقبيح ذلك بالنسبة الى الله تعالى .

فان قيل : انما لم يقبح من الله ذلك لعدم قدرته على منع الخلق من المعاصي . وذلك لان ما يقع من العبد من المعصية . لا بد وان يكون وقوعها معلوماً للرب . والا كان جاهلاً بهواقب الأمور وهو محال . ومنع الرب تعالى من وقوع ما هو معلوم الوقوع له لا يكون مقدوراً كما ذهب اليه النظام .

قلنا : فما قيل فهو بعينه لازم بالنسبة الى السيد . وأولى ان لا يكون السيد قادراً على المنع ومع ذلك فالفرق واقم .

(١) إبلام البهائم قبح ان صدر من المخلوق من غير جرم أو غرض سليم فان كان من الله فلا بد له من حكمة وان لم نطلع عليها لقيام الدليل على عدله وحكمته .

(٢) انما خالف فيه من ذكر من الملاحظة (٤) صوابه منه

(٣) التصديقات ان الفعل منشأ مصلحة كان بها حسناً أو منشأ مفسدة كان بها قبيحاً سواء أكان ذلك لذاته أم للابساته .

والجواب : عن الإلزام الأول . ان مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته . وبمعنى ما للفاعل أن يفعله . وان لا يفعله متحقق قبل ورود الشرع . لا بالمعنى الذاتي (١) .

وعن الثاني : ان فعل الله قبل ورود الشرع حسن بمعنى ان له فعله .
وعن الثالث : أنه لا معنى للطاعة عندنا إلا ما ورد الأمر به ، ولا معنى للمعصية إلا ما ورد النهي عنه . وعلى هذا . فلا يمتنع ورد الأمر بما كان منهيًا . والنهي بما كان مأموراً .

وعن الرابع . انه انما يلزم أن لو لم يكن لامتناع اظهار المعجزة هل يدالكاذب مدرك سوى القبح الذاتي . وليس كذلك . وبه اندفاع الإلزام الخامس ايضا .
وعن السادس ما سيأتي في المسألة بعدها . واذا بطل معنى الحسن والقبح الذاتي لرم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلا . وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع . اذ هما مبنيان على ذلك ، غير ان عادة الاصوليين جارية لفرض الكلام في هاتين المسألتين اظهاراً لما يختص بكل واحد من الاشكالات والمناقضات .

المسألة الثانية

مذهب أصحابنا واهل السنة ان شكر المنعم واجب سمعاً ؛ لا عقلاً ، خلافاً للمعتزلة في الوجوب العقلي ، احتج أصحابنا على امتناع ايجاب العقل لذلك ، بأن قالوا : لو كان العقل موجبا ، فلا بد وأن يوجب لفائدة ، والا كان ايجابه عبثاً وهو قبيح ، ويمتنع عود الفائدة الى الله تعالى لتعالیه عنها . وان عادت الى العبد فاما أن تعود اليه في الدنيا . او في الآخرة .

الاول محال : فان شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى : لان الشكر فرع المعرفة . وانما هو عبارة عن العتاب النفس والزام المشقة لها
(١) صوابه الثاني وهو تفسير الحسن بما امر الله بالثناء على فاعله والقبح بما أمر الله بدم فاعله .

بتكليفها تجنب المستقبلات العقلية ، وفعل المستحسنات العقلية ، وهو فرع التحسين والتقييح العقلي . وقد أبطلناه (١) ، فلم يبق سوى التعب والعناء المحض الذي لا حظ للنفس فيه (٢) .

والثاني محال : لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الاخروية دون اخبار الشارع بها . ولا اخبار (٣) ؛ وايضا فانه لا معنى لكون الشيء واجبا سوى ترجح فعله على تركه . وبالعقل يعرف الترجيح لا أنه مرجح . فلا يكون موجبا . اذ الموجب هو المرجح (٤) ، واذا بطل الايجاب العقلي تعين الايجاب الشرعي ضرورة انعقاد الاجماع على حصر الوجوب في الشرع والعقل . فاذا بطل أحد القسمين تعين الثاني منهما .

فان قيل : شكر المنعم معلوم لكل أحد ضرورة . فاذا كرموه استدلال على ابطال أمر ضروري ؛ فلا يقبل . وان لم يكن كذلك . فلم قلتم ان ايجاب العقل للشكر لا بد وان يكون لفائدة قولكم « حتى لا يكون عبثا قبيحا » فهذا منكم لا يستقيم مع انكار القبح العقلي ، كيف وان تلك الفائدة اما ان تكون واجبة التحصيل ، وإما أن لا تكون كذلك . فان كانت واجبة التحصيل اسدعت فائدة أخرى . وهو تسلسل ممتنع .

(١) الحق ان في الانعام صفات هي منشأ حسننها او قبحها وقد دل على ذلك الحس هو الفطرة والعقل والشرع . والمخالف يعترف بذلك في تعليقه الاحكام وبيان حكمها واسرارها وخاصة في القياس وبيان ميزة الشريعة الاسلامية على غيرها ، والمنوع استلزامها للاحكام الشرعية والباتها بهما دون شرع .

(٢) بل لها في ذلك حظ هو ابتغاء رضوان الله ومثوبته في الدنيا والآخرة وان لم يعرف المكلف تفصيل الجزاء .

(٣) يكفي ان يعرف اجمالا ان هنا لك جزاء .

(٤) قد يلتزم الخصم ذلك ويدعى ان الحكم نسب الى العقل لمعرفته اياه وادراكه له عن طريق سببه وموجبه من حسن أو قبح في الفعل فلا يتبين الايجاب بالشرع ، فالواجب الاستدلال على المطلوب بالنصوص التي دلت على قيام العذر للعباد لو لم يرسل الله رسله هداة مبشرين ومنذرين ولايات والأحاديت في ذلك كثيرة .

وان لم تكن واجبة ، فما يوجبه العقل بها «١» أولى أن لا يكون واجبا .
وان كان لفائدة فما المانع ان تكبرن الفائدة في الشكر نفس الشكر لا امرأ خارجا
عنه ، كما أن تحصيل المصلحة ، ودفع المفسدة عن النفس مطاوب لنفسه لا لغيره .
وان كان لا بد من فائدة خارجة عن كون الشكر شكراً ، فما المانع أن تكون الفائدة
الآمن من احتمال العقاب بتقدير عدم الشكر على ما أنعم الله به عليه من النعم ؛
اذ هو محتمل ، ولا يخلو العاقل عن خطور هذا الاحتمال بباله . وذلك من اعظم
الفوائد . وان سلم دلالة ما ذكرته وه على امتناع الايجاب العقلي ، لكنه بعينه دال
على امتناع الإيجاب الشرعي . والجواب ان ذلك «٢» يكون مشتركاً ، وان لم يكن
كذلك . ولكن ما ذكرتموه معارض بما يدل على جواز الايجاب العقلي ، وذلك
انه لو لم يكن العقل موجهاً لا تخبرت مدراك الوجوب في الشرع ، لما ذكرتموه
من الاجماع ، وذلك محال ، لما لا يلزم عنه من افحام الرسل ، وابطال مقصود
البعثة . وذلك أن النبي اذا ادعى الرسالة ، وتحدى بالمعجزة ، ودعا الناس الى
النظر فيها لظهور صدقه ؛ فللمدعو ان يقول : لا انظر في معجزتك ، الا ان
يكون النظر واجبا على شرعا ورجوب النظر شرعا متوقف على استقرار الشرع ،
وذلك متوقف على وجوب النظر ، وهو دور ممتنع .

والجواب : لا نسلم ان العلم الضروري «٣» بما ذكروه عقلا ، اذ هو دعوى
محل النزاع ، وان سلم ذلك ، لكن بالنسبة الى من ينتفع بالشكر ، ويتضرر بعدمه .
واما بالنسبة الى الله تعالى مع استحالة ذلك في حقه فلا «٤» .

قولهم : لم قلتم برعاية الفائدة ، قلنا ؛ لما ذكرناه .
قولهم هذا منكم لا يستقيم - نلنا : انما ذكرنا ذلك بطريق الالزام للخصم
لكونه قائلاً به ، وبه يبطل ما ذكروه في ابطال رعاية الفائدة . كيف وقد امكن

«١» بها الباء سببه «٢» صوابه اذ ذلك «٣» صوابه لا نسلم العلم الضروري . الخ .
«٤» قد يقال ان الفائدة تعود الى المكلف في الدنيا والاخرة فانه يرجو بشكره رضاء الله عنه
فيها وان لم يعرف الجزاء تفصيلاً فقد عرنة في الجملة ، او الفخر ، او ارضاء النفس .

أن يقال بوجوب تحصيل الحكمة لحكمة هي نفسها كما ذكره من جلب المصلحة
ودفع المفسدة عن النفس . ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في فعل الشكر . فان
نفس الفعل ليس هو الحكمة المطلوبة من ايجاده ، ولو امكن ذلك ، لأمكن ان
يقال مثله في جميع الأفعال ، وهو خلاف الاجماع ، واذا لم تكن الفائدة المطلوبة
من ايجاده بقي التقسيم بحاله .

قولهم : ما المانع أن تكون انفاذة هي الأمن على ما ذكره ، فهو مبني على
امتناع خلو العاقل عن خطور ما ذكره من الاحتمال بباله ؛ وهو غير مسلم ؛ على
ما هو معلوم ، من اكثر العقلاء شاهداً ؛ وبتقدير صحة ذلك ، فما ذكره معارض
باحتمال خطور العقاب بباله على شكر الله تعالى واتعابه لنفسه ، وتصرفه فيها ؛ مع
انها مملوكة لله تعالى دون اذنه من غير منفعة ترجع اليه « ١ » ولا الى الله تعالى :

وليس أحدهما أولى من الآخر ، بل ربما كان هذا الاحتمال راجحاً ، وذلك
من جهة أنه قد تقرر في العقول أن من أخذ في التقرب والخدمة الى بعض
الملوك العظام بتحريك أئلمته في كسر بيته ، واطهار شكره بين العباد في البلاد على
اعطائه لقمة من الخبز مع استغناؤه واستغناء الملك عنها . فانه يعد مستهزئاً بذلك
املك ، مستحقاً للعقاب على صنعه .

ولا يحفى ان شكر الشاكرين بالنسبة الى جلال الله تعالى دون تحريك الائمة
بالنسبة الى جلال الملك . وان ما انعم الله به على العبيد لعدم تناهي ملكه ، وتناهي
ملك غيره دون تلك اللقمة ، فكان المتعاطي لخدمة الله وشكره على ما انعم به
عليه به أولى بالذم واستحقاق العقاب . ولولا ورود الشرع بطلب ذلك من العبيد
وحنهم عليه ، لما وقع (٢) الاقدام عليه .

وما يقال من حال « ٣ » المشتغل بالشكر والخدمة أرجى حالاً من المعرض عن
ذلك عرفاً ، فكان أولى . فهو مسلم في حق من ينتفع بالخدمة والشكر ؛ ويتضرر
بعدمها والباري تعالى منزّه عن ذلك فلا يطرد ما ذكره في حقه . « ٤ »

« ١ » انما يشكر ربه دفعا لمفسدة يخالها على نفسه أو جلباً لمصلحة تعود اليه .

« ٢ » لوقال لماصح أو لما جاز لكان أنسب « ٣ » الاول من ان المشتغل . . . الخ

« ٤ » فائدة الشكر وان لم يتأت عودها الى الله فيتأتى عودها الى العباد كما تقدم ،

قولهم : ما ذكرتموه لازم عليكم في الايجاب الشرعي ، ليس كذلك ، فان الفائدة الأخروية . وان لم يستقل العاقل بمعرفتها ، فالله تعالى عالم بها . كيف وان ذلك انما يلزم منا ان لو اعتبرنا الحكمة في الايجاب الشرعي ، وليس ذلك على ما عرف من اصلنا . (١)

وأما المعارضة بما ذكروه من فحام الرسل ، فجوابه من وجهين :
الاول ، منع توقف استقرار الشرع على نظر المدعو في المعجزة بل مهما ظهرت المعجزة في نفسها ، وكان صدق النبي فيها ادعاه ممكنا وكان المدعو عاقلا متمكنا من النظر والمعرفة ، فقد استقر الشرع وثبت ، والمدعو مفرط في حق نفسه .
الثاني ان الدور لازم على القائل بالايجاب العقلي لان العقل يجوره غير موجب دون النظر والاستدلال وإلا لما خلا عاقل عن ذلك ، وعند ذلك فللمدعو أن يقول لا أنظر في معجزتك حتى أعرف وجوب النظر ، ولا اعرف وجوب النظر حتى أنظر ، وهو دور مفتهم ، والجواب اذ ذلك يكون واحدا وعلى كل تقدير فالمسألة ظنية ؛ لا قطعية .

المسألة الثالثة

مذهب الاشاعرة وأهل الحق انه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع .
وأما المعتزلة ، فإنهم قسموا الأفعال الخارجة عن الأفعال الاضطرارية الى ما حسنه العقل ، والى ما قبحه ، والى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح ، فما حسنه العقل ، ان استوى فعله وتركه في النفع والضرر سموه مباحا . وان ترجح فعله على تركه ، فان لحق الذم بتركه سموه واجبا ، وسواء كان مقصودا لنفسه ، كالإيمان ، أو لغيره كالنظر المفضى الى معرفة الله تعالى ، وان لم يلحق الذم بتركه ، سموه مندوبا وما قبحه العقل ، فان التحق الذم بفعله سموه

(١) قد ثبت لله كمال العلم والحكمة بدليل النقل والعقل بالنظر من كونه وشرعه فهو سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد على مقتضى الحكمة في فعله وشرعه ويرعى من ذلك مصلحة عباده فضلا منه ورحمة .

حراما ، والافكره . وما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح ، فقد اختلفوا فيه
فمنهم من حظره ، ومنهم من أباحه ، ومنهم من وقف عن الأمرين .

احتججت الأشاعرة بالمنقول والمعقول :

أما المنقول ، فقول الله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) .
ووجه الدلالة منه أنه أمن من العذاب قبل بعثة الرسل ، وذلك يستلزم انتفاء
الوجوب والحرمه قبل البعثة . وإلا لما أمن من العذاب بتقدير ترك الواجب ؛
وفعل المحرم ، إذ هو لازم لهما .

وايضا قوله تعالى (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ومفهومه
يدل على الاحتجاج ١٥ قبل البعثة ، ويلزم من ذلك نفي الموجب والمحرم .

وأما من جهة المعقول ، فلأن ثبوت الحكم ، إما بالشرع أو بالعقل بالاجماع ،
ولا شرع قبل ورود الشرع ، والعقل غير موجب ولا محرم لما سبق في المسألة
المتقدمة ، فلا حكم ٢٥ .

فان قيل أما الآية الأولى فـلا حجة فيها فانه ليس العذاب من لوازم ترك
الواجب وفعل المحرم ؛ ولهذا يجوز انفكاكه عنها بناء على عفو أو شفاعة ، فنفيه
قبل ورود الشرع لا يلزم منه نفيها .

سئلنا أنه لازم لهما لكن بعد ورود الشرع لاقبله . وعلى هذا ، فلا يلزم
نفيها من نفيه قبل ورود الشرع .

سئلنا أنه لازم لهما ، لكنه لازم للواجب والمحرم شرعا أو عقلا . الاول مسلم .
والثاني ممنوع ، وعلى هذا فاللازم من نفيه قبل الشرع نفي الواجب والمحرم شرعا
لا عقلا .

سئلنا ذلك ، ولكن ليس في الآية ما يدل على نفي الاباحة والوقف ؛ لعدم
ملازمة العذاب لشيء من ذلك [جماعاً] .

(١) أي يدل على قيام عذرهم وقبوله

(٢) تقدم ان الخصم قد يسلم انه لا يوجب ولكنه أدرك موجب الحكم والمقتضى له .

وأما الآية الأخرى « وان سلمنا كون المفهوم حجة فالاعتراض على الآية الأولى بعينه وارد ههنا، وأماما ذكرتموه من المعقول، فقد سبق ما فيه، كيف وان ما ذكرتموه من الدلالة على نفي الحكم حكم بنفي الحكم فكان متناقضاً .

والجواب عن السؤال أن وقوع العذاب بالفعل وان لم يكن لا زما من ترك الواجب وفعل المحرم فلازمه عدم الامن من ذلك لعدم تحقق الواجب والمحرم دونه . وهذا اللازم منتف قبل ورود الشرع على ما دللت عليه الآية فلا ملزوم . وبه يندفع ما ذكروه من السؤال الثاني : والثالث .

والتمسك بالآية انما هو في نفي الوجوب والحرمة قبل لا غير ، ونفي ماسوى ذلك فانما يستفاد من دليل آخر على ما سنبينه . اربه اندفع السؤال الرابع (١) .

وما ذكروه على الدليل العقلي فقد سبق أيضا جوابه . ونفي الحكم وان كان حكما ؛ غير ان المنفى ليس هو الحكم مطلقا ليلزم التناقض ، بل نفي ما أثبتوه من الاحكام المذكورة ، فلا تناقض .

وأما المقائلون بالاباحة ان فسروها بنفي الحرج عن الفعل والترك ، فلا نزاع في هذا المعنى ، وانما النزاع في صحة اطلاق لفظ الاباحة بازائه ، ولهذا فانه يمنع اطلاق لفظ الاباحة على أفعال الله تعالى مع تحقق ذلك المعنى فيها ، وان فسروها بتخيير الفاعل بين الفعل والترك ، فاما أن يكون ذلك التخيير للفاعل من نفسه وإما من غيره : فان كان الاول ، فيلزم منه تسمية أفعال الله مباحة ، لتحقق ذلك في حقه ، وهو ممنون بالاجماع . وان كان الثاني ، فالخير اما الشرع واما العقل بالاجماع ، ولا شرع قبل ورود الشرع ، وتخيير العقل عندهم انما يكون فيما استوى فعله ومركبه من الأفعال الحسنة عقلا ؛ أو فيما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح ، وهو فرع الحسن والقبح العقلي ، وقد ابطالناه (٢) . وان فسروه بأمر آخر فلا بد من تصويره .

(١) هو قولهم ليس في الآية ما يدل على نفي الاباحة والوقف .

(٢) تقدم أنهما ثابتا للفعل الا أن استلزامها الحكم ممنوع بل ترتيب الحكم عليهما للشرع .

فان قيل المباح هو المأذون في فعله ، وقد ورد دليل الاذن من الله تعالى قبل
ورود الشرع ، وان لم ترد صورة الاذن ؛ وبيانا من وجهين :

الاول ، هو ان الله تعالى خلق الطعوم في المأكولات ، والذوق فينا ، وأقدرنا
عليها ، وعرفنا بالأدلة العقلية أنها نافعة لنا ، غير مضرّة ؛ ولا ضرر عليه في
الانتفاع بها ، وهو دليل الاذن منه لنا في ذلك وصار هذا كما لو قدم إنسان
طعاما بين يدي إنسان على هذه الصفات ، فان العقلاء يقضون بكونه قد اذن له فيه .

الثاني : ان خلقه للطعوم في الاجسام مع امكان الايخلقها ، لا بد له من
فائدة نفيًا للعبث عنه ، وليست تلك الفائدة عائدة الى الله تعالى لتعاليه عنها ،
فلا بد من عودها الى العبد ، وليست هي الاضرار ، ولما هو خارج عن الاضرار
والانتفاع اذ هو خلاف الاجماع فكانت فائدتها الانتفاع بها وهو دليل الاذن في
ادراكها . وسوا كان الانتفاع بها بجهة الالتذاذ بها ، وتقويم البنية ، أو بجهة
تجنبها لنيل الثواب ، أو الاستدلال بها على معرفة الله تعالى لتوقف ذلك كله على
ادراكها واحتمال وجود مفسدة فيه مع عدم الاطلاع عليها لا يكون مانعا من الاذن
والحكم بالاباحة ، بدليل الاستمضاء بسراج الدير ؛ والاستظلال بجائطه .

قلنا أما الوجه الأول ، فحاصله يرجع الى قياس الغائب على الشاهد ؛ وقد أبطلناه
وأما الثاني فبني على وجوب رعاية الحكمة في أفعاله تعالى ، وهو ممنوع على
ما عرف من أصلنا (١) . ثم إذا كان مأذونا به من جهة الشارع ، فإباحته
شرعية لا عقلية . «١»

وأما القائلون بالوقف . إن عنوا به توقف الحكم بهذه الأشياء على ورد
السمع فحق . وان عنوا به الإحجام عن الحكم بالوجوب . أو الحظر . أو الاباحة
لتعارض أدلتها ، ففاسد لما سبق .

(١) رعاية الحكمة في أفعاله سبحانه وفي شرعه بما يوجب في حقه وإن قلنا ان ذلك واجب
عليه فهو سبحانه الذي اوجبه على نفسه فضلا منه واحسانا .

(٢) كلام المستدل في ثبوت الاذن بالاستدلال العقلي المحض لا بالنص الشرعي فالتسليم له
تسليم في محل النزاع .

الأصل الثاني

في حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه . وما يتعلق به من المسائل

ويشتمل على مقدمة وفصول .
أما المقدمة ، ففي بيان حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه
أما حقيقته . فقد قال بعض الأصوليين : انه عبارة عن خطاب الشارع
المتعلق بأفعال المكلفين .

وقيل انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد . وهما فاسدان .
لأن قوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) وقوله تعالى (خالق كل شيء) خطاب
الشارع وله تعلق بأفعال المكلفين والعباد ، وليس حكماً شرعياً بالاتفاق . (١)
وقال آخرون . انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين
بالأقتضاء أو التخبير وهو غير جامع . فان العلم بكون انواع الأدلة حججاً ؛
وكذلك الحكم بالملك والعصمة ونحوه أحكام شرعية ، وليست على ما قيل (٢) .
والواجب أن نعرف معنى الخطاب أولاً ضرورة توقف معرفة الحكم
الشرعي عليه . فنقول :

قد قيل فيه : « هو الكلام الذي يفهم المستمع منه شيئاً » وهو غير مانع ،
فانه يدخل فيه الكلام الذي لم يقصد المتكلم به إفهام المستمع ، فانه على ما ذكر
من الحد ؛ وليس خطأً .

والحق انه « اللفظ المتواضع عليه المقصود به ، إفهام من هو متبهي لفهمه » .
(فاللفظ) احتراز عما وقعت المواضعة عليه من الحركات والاشارات المفهومة
(والمتواضع عليه) احتراز عن الالفاظ المهملة .
و (المقصود بها الافهام) احتراز عما ورد على الحد الاول .

١ فكل من التريفيين غير مانع .
(٢) قد يقال : ان ما ذكر يستلزم طلب اعتقاد موجب ويستدعي العمل به حسب ما دل عليه
تفصيل الادلة فكان التعريف جامعاً .

وقولنا (لمن هو متهمي لفهمه) احتراز عن الكلام لمن لا يفهم ؛ كالنائم
والمغمي عليه ونحوه .

وإذا عرف معنى الخطاب ، فالأقرب أن يقال في حد الحكم الشرعي انه .
« خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية » .

فقولنا (خطاب الشارع) احتراز عن خطاب غيره . والفيء الثاني احتراز
عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية ، كالأخبار عن المعقولات والمحسوسات ونحوها ؛
وهو مطرد منعكس لا غبار عليه .

وإذا عرف معنى الحكم الشرعي ، فهو اما ان يكون متعلقا بـ «الطلب
والاقتضاء أولاً يكون ،

فان كان الاول ، فالطلب إما للفعل أو للترك ، وكل واحد منها إما جازم ،
أو غير جازم .

فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الجواب ، وما تعلق بالطلب الجازم للترك
فهو الحرمة ، وما تعلق بغير الجازم فهو الكرامة .

وان لم يكن متعلقا بـ «الطلب (١) الاقتضاء ، فاما ان يكون متعلقا بـ «الطلب (١)
التخيير ، او غيره .

فان كان الاول ، فهو الاباحة .

وان كان الثاني ، فهو الحكم الوضعي ، كالصحة والبطلان ونصب الشيء
سبباً او مانعاً او شرطاً ، وكسوف الفعل عبادة وقضاء واداء وعزيمة ورخصة الى
غير ذلك .

فلترسم في كل قسم منها فصلاً ، وهي ستة فصول :

١ المناسب حذف كلمة خطاب من التقسيم في المواضع الثلاثة فيقول اما ان يكون متعلقا بالطلب
الخ وذلك لما يلزم عليه من تعليق الخطاب بالخطاب حيث عرف الحكم بـ «الطلب الشرعي الخ .

الفصل الأول

في حقيقة الوجوب وما يتعلق به من المسائل

أما حقيقة الوجوب ، فاعلم ان الوجوب في اللغة قد يطلق بمعنى السقوط ، ومنه يقال . وجبت الشمس اذا سقطت ، ووجب الحائط اذا سقط .

وقد يطلق بمعنى الثبوت والاستقرار ؛ ومنه قوله عليه السلام « اذا وجب المريض ؛ فلا تبكين باكية (١) » اي استقر وزال عنه الزلزل والاضطراب .

وأما في العرف الشرعي ، فقد قيل : « هو ما يستحق ااركة العقاب على تركه » وهو أن اريد (بالاستحقاق) ما يستدعي مستحقاً عليه فباطل لعدم تحقق ذلك بالنسبة الى الله تعالى ، على ما بيناه في علم الكلام ، وبالنسبة الى احد من المخلوقين بالاجماع . وان أريد به أنه لو عوقب ، لكان ذلك ملائماً لنظر الشارع فلا بأس به .

وقيل : هو (ما توعد بالعقاب على تركه) وهو باطل ، لأن التوعد بالعقاب على الترك خبر ، ولو ورد لتحقق العقاب بتقدير الترك لاستحالة الخلف في خبر الصادق (١) ، وإن كان ذلك في حق غيره يعدكراً وفضيلة ، لما يلزمه من المصلحة الراجحة ، وليس كذلك لجواز العفو عنه .

وقيل : هو (الذي يخاف العقاب على تركه) ويبطل بالمشكوك في وجوبه ، كيف وإن هذه الحدود ليست حداً للحكم الشرعي ، وهو الوجوب ، بل للفعل الذي هو متعلق الوجوب :

(١) جزء من حديث رواه ابو داود والنسائي من طريق عتيك ابن الحارث بن عتيك عن عمه جابر بلفظه « فاذا وجب فلا تبكين باكية » وليس فيه ذكر المريض ، وفيه انه سئل ما الوجوب فقال الموت .

(٢) قد يقال لا تعتبر النجاة من العذاب لعفو أو توبة او مقاصة خلفاً في الخبر . لان نصوص الكتاب والسنة بيئت اخبار الوعيد مثل قوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وقوله (قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله . ان الله يغفر الذنوب جميعا) وقوله (فأما من ثقلت موازينه . الآية

والحق في ذلك ان يقال : الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً في حالة ما : فالقيد الأول احتراز عن خطاب غير الشارع ، والثاني احتراز عن بقية الاحكام، والثالث (١) احتراز عن ترك الواجب الموسع في اول الوقت فانه سبب للذم بتقدير اخلاء جميع الوقت عنه ، وإخلاء اول الوقت من غير عزم على الفعل بعده وعن ترك الواجب المخير ، فانه سبب للذم بتقدير ترك البذل ، وليس سبباً له بتقدير فعل البذل .

وعلى هذا ؛ ان قلنا ان الاذان وصلاة العيد فرض كفاية ، واتفق أهل بلدة على تركه قوتلوا : وان قلنا انه سنة ؛ فلا .

وبالجملة فلا بد في الوجوب من ترجيح الفعل على الترك بما يتعلق به من الذم أو الثواب الخاص به : فانه لا تحقق للوجوب مع تساوي طرفي الفعل والترك في الغرض ، وربما أشار القاضي أبو بكر الى خلافه .
واذا عرف معنى الوجوب الشرعي فلا بد من الاشارة الى ما يتعلق به من المسائل ، وهي سبع :

المسألة الأولى

هل الفرض غير الواجب ، أو هو هو :

أما في اللغة ، فالواجب هو الساقط ، والثابت ، كما سبق تعريفه :

وأما الفرض فقد يطلق في اللغة بمعنى التقدير ، ومنه قولهم : فرضنا القوس ، للحزتين اللتين في سبتيه موضع الوتر، وفرضة النهر وهو موضع اجتماع السفن ، ومنه قولهم : فرض الحاكم النفقة ، أي قدرها

وقد يطلق بمعنى الانزال، ومنه قوله تعالى «إن الذي فرض عليك القرآن، أي أنزل» .

(١) الظاهر ان القيد الثالث وهو قوله في حالة ما ، يدخل الواجب الموسع والمخير كما يدل عليه تعليقه به فلا يحتز عن تركها الا ان يراد الاحتراز عن اخراج تركها .

وقد يطلق بمعنى الحل ومنه قوله تعالى « ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له ، أي أحل له (١) :

وأما في الشرع : فلا فرق بين الفرض والواجب عند أصحابنا ؛ إذ الواجب في الشرع على ما ذكرناه ، عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً في حالة ما (٢) : وهذا المعنى بعينه متحقق في الفرض الشرعي .

وخص اصحاب أبي حنيفة اسم الفرض بما كان من ذلك مقطوعاً به ، واسم الواجب بما كان مظنوناً ، مصيراً منهم الى ان الفرض هو التقدير والمظنون لم يعلم كونه مقدرأ علينا ، بخلاف المقطوع : فلذلك خص المقطوع باسم الفرض دون المظنون ؛ والاشبه ما ذكره اصحابنا من حيث ان الاختلاف في طريق إثبات الحكم حتى يكون هذا معلوماً ، وهذا مظنوناً ، غير موجب لاختلاف ما ثبت به . ولهذا . فان اختلاف طرق الواجبات في الظهور والخفاء ، والقوة والضعف ، بحيث ان المكلف يقتل بترك البعض منها دون البعض ، لا يوجب اختلاف الواجب في حقيقته من حيث هو واجب ، وكذا اختلاف طرق التوافل غير موجب لاختلاف حقائقها ؛ وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب لاختلافه في نفسه من حيث هو حرام ، كيف وان الشارع قد أطلق اسم الفرض على الواجب في قوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) أي أوجب . والاصل ان يكون مشعراً به حقيقة وان لا يكون له مدلول سواه ، نفيًا للتجاوز والاشترك عن اللفظ ، والذي يؤيد إخراج قيد القطع عن مفهوم الفرض لإجماع الأمة على إطلاق اسم الفرض على ما أدى من الصلوات المختلف في صحتها بين الأئمة بقولهم أد(٣) فرض الله تعالى : والاصل في الاطلاق الحقيقة ، وما ذكره الخصوم في تخصيص اسم الفرض بالمقطوع به ، فمن باب التحكم ، حيث إن الفرض في اللغة هو التقدير مطلقاً كان مقطوعاً به أو مظنوناً . فتخصيص ذلك بأحد القسمين دون الآخر بغير دليل ، لا يكون مقبولاً ، وبالحيلة فالمسألة لفظية .

(١) الظاهر ان معاني الفرض مدارها القطع واختلافها إنما نشأ من اختلاف الاضافة او حرف التمعية كاللام ، وط ، ومن ، ومن تأمل الامثلة المذكورة ونحوها تبين له ذلك .
(٢) ما ذكر تعريف للوجوب أو الايجاب لا للواجب ففي العبارة تسامح لم يرص مثله فيما تقدم من تعاريف الوجوب . - (٣) صوابه أدى .

المسألة الثانية

لا فرق عند أصحابنا بين واجب العين ، والواجب على الكفاية من جهة الوجوب ، لشمول حد الواجب لها ، خلافاً لبعض الناس ، مصيراً منه إلى ان واجب العين لا يسقط بفعل الغير ، بخلاف واجب الكفاية ؛ وغايته الاختلاف في طريق الاسقاط ، وذلك لا يوجب الاختلاف في الحقيقة ؛ كالاختلاف في طريق الثبوت كما سبق (١) ، ولهذا : فان من ارتد وقتل ، فقتله بالردة ، وبالقتل واجب ، ومع ذلك فأحد الواجبين يسقط بالتوبة دون الواجب الآخر ، ولم يلزم من ذلك اختلافهما (٢) .

المسألة الثالثة (٣)

اختلفوا في الواجب المخير كما في خصال الكفارة .

فذهب الأشاعرة والفقهاء ان الواجب منها واحد لا بعينه ، ويتعين بفعل المكلف وأطلق الجبائي وابنه القول بوجوب الجميع على التخيير :
حجة أصحابنا انه لا يخلو إما ان يقال بوجوب الجميع ، أو بوجوب واحد ، والواحد ، إما معين ، وإما غير معين لا جائز ان يقال بالأول خمسة أوجه :
الأول : أنه لو كان التخيير موجباً للجميع ، لكان الأمر بإيجاب عمق عبس من العيبس على طريق التخيير موجباً للجميع ، وهو محال .

الثاني : ان ذلك مما يمنع من التخيير ؛ ولهذا فانه لا يحسن ان يقول القائل لغيره ، أوجبت عليك صلاتين : فصل أيهما شئت وارك أيهما شئت . كما لا يحسن أن يقول (أوجبت عليك الصلاة ، وخيرتك في فعلها وتركها ، لما فيه من رفع الواجب وليس ذلك من لغة العرب في شيء .

(١) يعني قوله في المسألة الأولى : والاشبه ما ذكره اصحابنا من حيث ان الاختلاف في طريق اثبات الحكم ، الخ (٢) اي في حقيقتهما وذاتهما .
(٣) انظر ص: ٢٩٩ وما بعدها ج: ١٩ من مجموع الفتاوى .

الثالث : ان الواجب مالا يجوز تركه مع القدرة عليه ؛ والامر فيما نحن فيه بخلافه .
الرابع : ان الخصوم قد وافقوا على انه لو أتى بالجميع ، أو ترك الجميع ، فانه لا يثاب ولا يعاقب على الجميع (١).

الخامس : انه لو كان الجميع واجباً . لنوى نية أداء الواجب في كل واحدة من الخصال عند ما اذا فعل الجميع ، وهو خلاف الاجماع ، ولا جائز ان يقال بأن الواجب واحد معين ، إذ هو خلاف مقتضى التخيير ، ولأنه كان يلزم ان لا يحصل الاجزاء بتقدير أداء غيره مع القدرة عليه ، وهو خلاف الاجماع فلم يبق غير الابهام :

غير ان أبا الحسين البصري قد تكلف رد الخلاف في هذه المسألة الى اللفظ دون المعنى ، وذلك انه قال : معنى لإيجاب الجميع ان الله تعالى حرم ترك الجميع لكل واحد واحد منها بتقدير فعل المكلف لواحد منها مع تنويص فعل أي واحد منها كان الى المكلف ، وهذا هو بعينه مذهب الفقهاء غير ان ما ذكره في تفسير وجوب الجميع ، وان كان رافعاً للخلاف ، غير انه خلاف ما نقله الاثمة عن الجبائي واهنه من إطلاق القول بوجوب الجميع والدلائل المشعرة بذلك . فلننسخ في الحجاج على منوالهم .

فان قيل : ما ذكرتموه من الدليل ، انما يلزم أن لو كانت آية التكفير وهي قوله تعالى (فكفارته إطعام عشرة مساكين) الآية . دالة على تخيير كل واحد واحد من الأمة بين خصال الكفارة بجهة الايجاب ، وما المانع ان يكون ذلك إخباراً عما يوجد من الكفارة وتقديره فما يوجد من الكفارة هو إطعام من حانث أو كسوة من حانث آخر ؛ أو عتق من حانث آخر .

(١) اما عقابه على واحد إذا شاء الله ذلك دون الجميع فظاهر ، واما عدم ثوابه على الجميع إذا فعل ذلك فغير مسلم لقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) وغيره من النصوص الدالة على حكمة الله وعدله وصدقته في وعده الا انه يقال انه لا يثاب على جميعها ثواب الواجب .

سلمنا: دلالتها على الايجاب لكن لأنها خطاب بالتخيير لكل واحد واحد من الأمة بل المراد بها إيجاب الاطعام على البعض ؛ والكسوة على البعض والعتق على البعض فكأنه قال : فكفارته إطعام عشرة مساكين لبعضهم ، أو الكسوة لبعض آخر ، أو العتق لبعض آخر ، سلمنا دلالة ما ذكرتموه ، لكنه معارض مما يدل على إبطال مداولة ، وبيانه من أحد عشر وجهاً .

الأول : ان الخصال المذكورة إما ان تكون مستوية فيما يرجع الى الصفات المقتضية للوجوب ، أو أنها مختصة بالبعض دون البعض .
فان كان الأول ، فيلزم التسوية في الوجوب بين الكل .
وإن كان الثاني ؛ كان ذلك البعض هو الواجب بعينه دون غيره :

الثاني : إن الواجب ما تعلق به خطاب الشرع بالايجاب ، وخطاب الشرع إنما يتعلق بالمعين دون المبهم ، ولهذا : فإنه يمتنع تعلق الايجاب بأحد شخصين لا بعينه ؛ فكذلك بفعل أحد أمرين لا بعينه ؛ وعند ذلك فيلزم تعلقه بالكل أو ببعض منه معين .

الثالث : ان الايجاب طلب ، والطلب يستدعي مطلوباً معيناً لما تحقق قبل ، والمعين إما الكل أو البعض .

الرابع : انه لو فعل العبد الجميع ، فإنه يثاب ثواب من فعل واجباً ، فسيبه يجب ان يكون مقدوراً للمكلف معيناً لاستحالة الثواب على ما لا يكون من فعل العبد ، واستحالة إسناد المعين الى غير معين ، والمبهم ليس كذلك فلزم ان يكون الثواب على الجملة أو بعض معين منها .

الخامس : انه لو ترك الجميع فإنه يعاقب عقاب من ترك واجبا منها ، وذلك يدل على ان الجميع واجب أو بعض منه معين كما : سرق .

السادس : انه لو كان الواجب واحداً لا بعينه من الخصال ؛ لكان منها شيء لا بعينه غير واجب ، والتخيير بين الواجب وما ليس بواجب محال لما فيه من رفع حقيقة الواجب .

السابع : انه لو كان الواجب واحداً لا بعينه ؛ فعند التكفير بالجميع إما ان يسقط الفرض بمجموعها ، أو بكل واحد منها ، أو بواحد منها . فان كان الأول أو الثاني ، فالكل واجب ؛ وان كان الثالث : فذلك هو الفرض .

الثامن : ويخص بإيجاب الجميع انه لو كان الواجب واحداً ، لنصب الله عليه دليلاً ، ولم يكله الى تعيين العبد لعدم معرفته بما فيه المصلحة ، كما (١) في سائر الواجبات . فحيث لم يعين ، دل على ان الكل واجب .

التاسع : انه إذا كان الواجب واحداً لا بعينه ، ويتعين بفعل المكلف ، فالباري تعالى يعلم ما سيعينه العبد ، فيكون الواجب معيناً عند الله ، وان لم يكن معيناً عند العبد قبل الفعل ؛ ويلزم من ذلك التخيير بين الواجب المعين وبين ما ليس واجباً ، وهو محال . فثبت ان الجميع واجب .

العاشر : انه لو كان الواجب واحداً لا بعينه فكفر ثلاثة كل واحد بواحد من الخصال ، غير ما كفر به الآخر ، لكان الواحد منهم لا بعينه هو المكفر بالواجب ذون الباقيين ؛ وحيث وقع ما فعله كل واحد موقع الواجب كان الجميع واجباً . الحادي عشر ان الوجوب قد يعم عدداً من المتعبدين ويسقط بفعل الواحد منهم ، كفرض الكفاية فلا يمنع ان يعم الوجوب عدداً من العبادات ، ويسقط بفعل واحدة منها .

والجواب عن السؤال الاول : ان الاجماع من الامة منعقد على ان المراد من الآية الوجوب لا نفس الاخبار .

وعن الثاني ان حمل الآية على ما ذكره مع مخالفته لاجماع السلف مما يحوج الى إضمارات كثيرة في الآية ، وهي ما قدروه من البعض في قولهم : فكفارته إطعام عشرة مساكين لبعضهم وكذلك في الكسوة والعتق ؛ وهو على خلاف الأصل من غير حاجة ، كيف وانه لو كان كما ذكره ، لقال : فكفارته إطعام عشرة مساكين وكسوتهم وتحرير رقبة ؛ لوجوب الخصال الثلاث على الجميع بالنسبة الى الحائذين المذكورين .

(١) معلق بقوله : لنصب دون ما عطف عليه .

وعن المعارض الأول انه مبني على وجوب رعاية المصلحة في احكام الله تعالى : وهو غير مسلم (١) .

كيف وانه يلزم منه ان يكون الأمر على ما ذكره في عقد الامامة لأحد الامامين الصالحين، وتزويج المرأة الطالبة للنكاح من احد الكفوئين الخاطبين؛ وفي إيجاب عنق عبد من العبيد وهو مخالف للاجماع، وحيث تعذر الوجوب على أحد شخصين لا بعينه ؛ إنما كان لتوقف تحقق الوجوب على ارتباطه بالذم والعقاب على ما سبق في تحديده ، وذم أحد شخصين لا بعينه متعذر بخلاف الذم على أحد فعلى لا بعينه ، وبهذه الصور يكون اندفاع ما ذكره من المعارض الثاني وما بعده الى آخر التاسع .

وعن العاشر : ان الواجب على كل واحد من المكفرين خصلة من الخصال الثلاث لا بعينها ؛ وقد أتى بما وجب عليه (٢) وسقط به الفرض عنه ، فكان ما أتى به كل واحد واجباً ، لا ان الواجب على الكل خصلة واحدة لا بعينها ليلزم ما قيل .
وعن الحادي عشر : أنا لا نمنع سقوط الواجب دون أدائه ، ولكن لا يلزم من ذلك ان تكون خصال الكفارة كلها واجبة كما كان الوجوب ثابتاً على أعداد المكلفين في فرض الكفاية ، لأن الاجماع منعقد على تأييم الكل بتقدير اتفاهم على الترك ، ولا كذلك في خصال الكفارة (٣) .

وعلى هذه القاعدة لو قال لزوجتيه : إحداهما طالق ، فالملقة منها واحدة لا بعينها ؛ وان وجب الكف عنهما والعخير في التعيين الى المطلق ، كما لو قيل في خصال الكفارة من غير فرق ، ولا يخفى وجه الحجاج من الطرفين .

(١) تقدم ان رعاية مصالح العباد في شرع الاحكام مما وجب لله تعالى لكمال علمه وحكمته ورحمته بعباده ، وان قلنا ان ذلك واجب عليه : فهو سبحانه الذي كتبه على نفسه رحمة منه بعباده وإحساناً اليهم . انظر ص ٤٨ - ٦١ ج : ٢٠ من مجموع الفتاوي .
(٢) أي أتى بالكفارة الواجبة عليه بفعله لخصلة من الثلاث فان الكلى يتحقق بفعل جزئي من جزئياته .

(٣) فانه لا يعاقب على الجميع بتقدير تركه الجميع كما تقدم .

المسألة الرابعة

إذا كان وقت الواجب فاضلاً عنه ، كصلاة الظهر مثلاً :

فذهب أصحابنا وأكثر الفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابنه وغيرهما أنه واجب موسع ، وإن جميع أجزاء ذلك الوقت وقت لأداء ذلك الواجب فيه فيما يرجع إلى سقوط الفرض به وحصول مصلحة الوجوب .

وهل للواجب في أول الوقت ، وسطه بتقدير تأخير الواجب عنه إلى ما بعده بدل .
اختلف هؤلاء فيه : فأثبتته أصحابنا والجبائي وابنه ؛ وهر العزم على الفعل وأنكره بعض المعتزلة ، كأبي الحسين البصري وغيره .

وقال قوم : وقت الوجوب هو أول الوقت ، وفعل الواجب بعد ذلك يكون قضاء وقال بعض أصحاب أبي حنيفة : وقت الوجوب هو آخر الوقت ، لكن اختلفوا في وقوع الفعل قبل ذلك .

فمنهم من قال : هو نقل يسقط به الفرض .

ومنهم من قال : كالكرخي : أن المكلف إذا بقي بنعت المكلفين إلى آخر الوقت ، كان ما فعله واجباً ، وإلا فنفل .

وحكى عنه أن الواجب يتعين بالفعل في أي وقت كان .

حجة القائلين بالوجوب الموسع أن الأمر بصلاة الظهر ، وهو قوله تعالى : (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل) عام لجميع أجزاء الوقت المذكور ، وليس المراد به تطبيق أول فعل الصلاة على أول الوقت ، وآخره ، على آخره ولا إقامة الصلاة في كل وقت من أوقاته ؛ حتى لا يتناول جزء منه عن صلاة ، إذ هو (١) خلاف الإجماع ؛ ولا تعيين جزء منه لاختصاصه بوقوع الواجب فيه إذ دلالة اللفظ عليه . فلم يبق إلا أنه أراد به أن كل جزء منه صالح لوقوع الواجب فيه ، ويكون المكلف مخيراً في إيقاع الفعل في أي جزء شاء منه ، ضرورة امتناع قسم آخر ، وهو المطلوب .

(١) أي المذكور من القسمين .

ويدل على ارادة هذا الاحتمال حصول الاجزاء عن الواجب اداء الصلاة في اي وقت قدر منه ؛ فانه يدل على حصول مقصود الواجب من الكل ، وان الفعل في كل وقت قائم مقامه في غيره من الأوقات ، فيكون واجباً والا ، فلو لم يكن محصلاً لمقصود الواجب ، فيلزم منه إما فوات مصلحة الواجب بتقدير فعل الصلاة في غير وقت الوجوب ، فنكون الصلاة حراماً لكونها مفوتة لمصلحة الواجب ، وهو محال ، وإما بقاء مصلحة الوجوب ويلزم منه وجوب فعل الصلاة لبقاء مقصودها الموجب لها بعد فعل الصلاة في الوقت المفروض ، وهو خلاف الاجماع .

فان قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيض مطلوبكم ، وذلك انه لو كان الفعل واجباً في أول الوقت أو وسطه ، لما جاز تركه مع القدرة عليه ، إذ هو حقيقة الواجب ، وانما يتحقق ذلك بالنسبة الى آخر الوقت لانعقاد الاجماع على لحوق الاثم بتركه فيه ، بتقدير عدم فعله قبله ؛ وأما قبل ذلك فالفعل فيه ندب لكونه مثاباً عليه مع جواز تركه ، ويسقط الفرض به في آخر الوقت ، ولا يتمتع سقوط الفرض عن المكلف بفعل ما ليس بفرض ، كالزكاة المعجلة قبل الحول .

سلمنا انه ليس بنفل ، ولكن ما المانع من القول بتعيين وقت الوجوب بالفعل أو تعيين الوقت الأول للوجوب وما بعده قضاء ، أو الحكم بكونه واجباً بتقدير بقائه بصفة المكلفين الى آخر الوقت ، كما قيل من المذاهب السابقة .

والجواب عن جواز ترك الفعل في أول الوقت انه لا يدل على عدم الوجوب مطلقاً ، بل على عدم الوجوب الضيق ؛ وأما الموسع ، فلا .

والفرق بين المندوب والواجب الموسع ، جواز ترك المندوب مطلقاً ، والموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع ، وحاصله راجع الى ان الواجب على المكلف إيقاع الفعل في أي وقت شاء من أجزاء ذلك الوقت الموسع على طريق الإبهام ، والتعيين الى المكلف كما سبق في خصال الكفارة ، أو بشرط العزم على الفعل بعده . ثم لو كان نفلاً ، لما سقط به الفرض لما سبق ؛ والزكاة المعجلة واجبة

مؤجلة بعد (١) انعقاد سببها وهو ملك النصاب . لآ انها نافلة ، ولكان (٢) ينبغي ان تصح الصلاة بنية النقل ، وليس كذلك .

فان قيل (٣) : لو كان العزم بدلا عن الفعل في أول الوقت لما وجب الفعل بعده ، ولما حاز المصير اليه مع القدرة على المبدل ، كسائر الأبدال مع مبدلاتها ولكان من آخر الصلاة عن أول لوقت مع الغفلة عن العزم يكون عاصياً لكونه تاركاً للأصل وبدله كيف وان الأمر الوادد بإيجاب الصلاة في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم ، فإيجابه يكون زيادة على مقتضى الأمر . ثم جعل العزم بدلا عن صفة الفعل أو عن أصل الفعل ، مع انه من افعال القلوب بعيد ، إذ لا عهد لنا في الشرع يجعل أفعال القلوب أبدالاً عن الأفعال ، ولا يجعل صفة الفعل مبدلاً .

قلنا : لم يكن بدلا عن أصل الفعل ، بل عن تقديم الفعل ، فلا يكون موجبا لسقوط الفعل مطلقاً ومعنى كونه بدلا انه مخير بينه وبين تقديم الفعل والمصير الى أحد المخيرين ، غير مشروط بالعجز عن الآخر ، لآ انه من باب الوضوء مع التيمم ، وانما لم يعصم مع تركه غافلاً لعدم تكليف الغافل والأمر وان لم يكن متعرضاً للعزم ، فلا يلزم منه امتناع جعله بدلا ، فانه لا يلزم من انتفاء بعض المدارك انتفاء الكل

واما استبعاد كون العزم بدلا عن صفة الفعل على ما ذكره ، فغير مستحق للجواب . ثم كيف يستبعد ذلك ، والفدية في حق الحامل عند خوفها على جنينها وكذلك المرضع على ولدها ، بدلا عن تقديم الصوم في حقها ، وهو صفة الفعل ، وكذلك الندم توبة وهو من أعمال القلوب ، وقد جعل بدلا عما فرط من أفعال الطاعات الواجبه حالة الكفر الاصيل ،

والجواب (٤) عن القول بتعيين وقت الوجوب بالفعل انه ان أريد به انا نتبين سقوط الفرض بالفعل في ذلك الوقت ، فهو مسلم ، ولا منافاة بينه وبين ما ذكرناه

(١) الظرف متعلق بقوله واجبة لا بمؤجلة . = (٢) معطوف على قوله لما سقط به الفرض .
(٣) اعتراض فقرة من فقرات الجواب وهي قوله أو بشرط العزم على الفعل وهذا الاعتراض يكون من خمس فقرات اجاب المستدل عن كل منها بالترتيب .
(٤) رجوع الى الجواب عن بقية فقرات الاعتراض التابعة لقوله فان قيل ما ذكرتموه معارضه الخ .

وان أرادوا به انا نتيبين ان غير ذلك الوقت لم يكن وقتاً للوجوب ، بمعنى انه ، لو أدى فيه الفعل ، لم يقع الموقع ، فهو خلاف الاجماع ، وإن أريد به غير ذلك ، فلا بد من تصويره .

وعن القول بتعيين الوقت الاول للوجوب وما بعده للقضاء في (١) سبق (٢) ، كيف وان الاجماع منعقد على ان ما يفعل بعد ذلك الوقت ليس بقضاء ولا يصح بنية القضاء .

وعن الوقت (٣) انه خلاف لاجماع من السلف على ان من فعل الصلاة في أول الوقت ، ومات في أثناءه انه أدى فرض الله ، واثبت ثواب الواجب ، وعلى ما حققناه من الوجوب الموسم لو أخر المكلف الصلاة عن أول الوقت بشرط العزم ومات ، لم يلق الله عاصياً ، نظراً الى اجماع السلف على ذلك وليس يلزم من ذلك إبطال معنى الوجوب حيث انه لا يجوز تركه مطلقاً ، بل بشرط العزم على ما تقدم ، ولا يمكن ان يقال جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة ، لكونها (٤) منطوية عنه ، ولا بد من الحكم الجزم في هذه الحال ، إما البعضية ، وهو خلاف الاجماع وأما بنفيها ضرورة (٥) امتناع الوقف على ظهور العاقبة بالاجماع من سلف الامة ، واذ عرف معنى الواجب الموسم ففعله في وقته أول مرة يسمى أداء ، وسواء كان فعله على نوع من الخلل لعذر ، أو لا على نوع من الخلل ، وان فعل على نوع من الخلل لعذر ، ثم فعل في ذلك الوقت مرة ثانية ، سمي اعادة ، وان لم يفعل في وقته المقدر ، وسواء كان ذلك بعذر أو بغير عذر ، ثم فعل بعد خروج وقته سمي قضاء (٦) .

(١) صوابه فيما بالباه الموحدة . - (٢) من قوله آخر حجة القائلين بالوجوب الموسم ، إذ لا دلالة لفظ عليه . - (٣) صوابه وعن الوقف . لانه جواب عن آخر فقرة في الفتنة الاولى وهو قوله او الحكم لكونه واجبا بتقدير بقاءه بصفة المكلفين الى آخر الوقت المتضمن للوقوف عن الحكم بالوجوب او النفل حتى يتبين حال المكلف آخر الوقت .
(٤) علة لقوله ولا يمكن . - (٥) علة لقوله ولا بد . - (٦) خالف في ذلك بعض العلماء

المسألة الخامسة

اتفق الكل في الواجب الموسع على ان المكلف لو غلب على ظنه انه يموت بتقدير التأخير عن أول الوقت فأخره ، انه يعصي ، وان لم يموت ، واختلفوا في فعله بعد ذلك في الوقت : هل لكون قضاء أو اداء . فذهب القاضي ابو بكر الى كونه قضاء ، وخالفه غيره في ذلك .

حجة القاضي ان الوقت صار مقدراً مضيئاً بما غلب على ظن المكلف انه لا يعيش اكثر منه ، ولذلك عصى بالتأخير عنه . فاذا فعل الواجب بعد ذلك فقد فعله خارج وقته ، فكان قضاء كما في غيره من العبادات الفائتة في اوقاتها المقررة المحدودة ولقائل ان يقول : غاية ظن المكلف انه اوجب العصيان بالتأخير عن الوقت الذي ظن حياته فيه دون ما بعده ، فلا يلزم من ذلك تضيق الوقت ، بمعنى انه اذا بقي بعد ذلك الوقت كان فعله للواجب فيه قضاء ، وذلك لانه كان وقتاً للاداء والأصل بقاء ما كان على ما كان ؛ ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجباً للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الاصل ايضاً ، ولهذا فانه لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب الموسع عن أول الوقت من غير عزم على الفعل عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك في الوقت قضاء ، وهو في غاية الاتجاه .

المسألة السادسة

اتفقوا على ان الواجب اذا لم يفعل في وقته المقدر ؛ وفعل بعده ، انه يكون قضاء ، وسواء تركه في وقته عمداً أو سهواً (١) .

اتفقوا على ان ما لم يجب ، ولم ينعقد سبب وجوبه في الاوقات المقدره ، ففعله بعد ذلك لا يكون قضاء ، لاحقيقة ولا مجازاً ، كفوائت الصلوات في حالة الصبى والجنون .

١ - خالف بعض العلماء في مشروعية فعله بعد وقته اذا اخره عمداً ، كما خالف بعضهم في تسميته قضاء في حالة التأخير لعذر شرعى والخطب في الثاني سهل لكونه اختلافاً في التسمية

واختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه ، ولم يجب لمانع ؛ أو لفوات شرط من خارج ؛ وسواء كان المكلف قادرا على الاتيان بالواجب في وقته ، كالصوم في حق المريض والمسافر ؛ أو غير قادر عليه ، اما شرعاً كالصوم في حق الحائض ، واما عقلاً كالتائم ؛ أنه هل يسمى قضاء حقيقة او مجازا .

فمنهم من مال الى التجوز مصيراً منه إلى ان القضاء انما يكون حقيقة عند فوات ما وجب في الوقت استدراكاً لمصلحة الراجب الفاتت ، وذلك غير متحقق فيما نحن فيه ، ووجوبه بعد ذلك الوقت بامر يزيد لا ارتباط له بالوقت الأول ؛ فكان اطلاق القضاء عليه تجوزاً .

ومنهم من مال الى أنه قضاء حقيقة ، لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب للمعارض ، واطلاق بسم القضاء في هذه الصور في محل الوفاق ؛ انما كان باعتبار ما اشتركا فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه لا استدراك مصلحة ما وجب . وهذا ذو الاشبه ، لما فيه من نفي التجوز والاشترك عن اسم القضاء .

المسألة السابعة

مالم يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب (١) اختلفوا فيه ولا بد قبل الحوض في الحجاج من تلخيص محل النزاع ، فنقول ما لا يتم الواجب الا به .

إما ان يكون وجوبه مشروطاً بذلك الشيء (٢) ، او لا يكون مشروطاً به . فان كان الاول ؛ فهو كما لو قال الشارع (اوجبك عليك الصلاة ، ان كنت متطهراً (٣)) فلا خلاف في ان تحصيل الشرط ليس واجباً ، وانما الواجب الصلاة ، إذا وجد الشرط .

١ - ارجع إلى ص: ١٥٩ ، ١٦٧ ج: ٢٠ من مجموع الفتاوى - ٢ - هذا ليس داخل في المقسم لان الكلام فيما ثبت وجوبه بالفعل وتوقف ايضاً على شيء كعبه امثلة ما جملة قسماً ثانياً وعلى ذلك لا يحتاج لتلخيص محل النزاع : - ٣ - لو مثل بأمثلة واقعية مثل « واذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستأذنوا » الآية لكان انصب وانفع :

وإن كان الثاني ، وهو ان يكون وجوبه مطلقاً غير مشروط الوجوب بذلك الغير ، بل مشروط الوقوع : فذلك هو محل النزاع ان كان الشرط مقدوراً للمكلف ؛ وذلك كما لو وجبت الصلاة واعتذر وقوعها دون الطهارة ، أو وجب غسل الوجه ، ولم يكن (١) إلا بغسل جزءه من الرأس الى غير ذلك .

وان لم يكن الشرط مقدوراً للمكلف فلا الاصل على رأي من يجوز تكليف ما لا يطاق وذلك كحضور الامام الجمعة ، وحصول تمام العدد فيها ، فان ذلك غير مقدور لآحاد المكلفين (٢) .

واذا تلخص محل النزاع ، فنقول : اتفق أصحابنا والمعتزلة على ان ما لا يتم الواجب الا به (وهو مقدور للمكلف) فهو واجب . خلافاً لبعض الاصوليين .

قال ابو الحسين البصري : وانما قلنا ان تحصيل الشرط واجب ؛ لأنه لو لم يجب ، بل كان تركه مباحاً لكان الأمر كأنه قال للمأمور : لك مباح الا تأتي بالشرط ، وأوجب عليك الفعل مع عدم الاتيأ بما لا يتم الا به . وذلك تكليف بما لا يطاق ، وهو محال ؛ وهذه الطريقة في غاية الفساد ، وذلك لان وجوب المشروط اذا كان مطلقاً ، فلا يلزم من اباحة الشرط ان يكون التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط ، فان عدمه غير لازم من اباحته ، بل حالة عدم وجوب الشرط وفرق بين الأمرين . فلا يكون التكليف بالمشروط تكليفاً بما لا يطاق . ثم يقال له ان كان التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط محالاً فالتكليف بالمشروط مشروط بوجود الشرط ، وكل ما وجوبه مشروط بشرط فالشرط لا يكون واجب التحصيل لما سبق ولا جواب عنه .

والاقرب في ذلك ان يقال : انعقد إجماع الأمة على اطلاق القول بوجوب تحصيل ما أوجبه الشارع ، ونخصيله انما هو بتعادلي الأمور الممكنة من الايمان به . فاذا قيل يجب التحصيل بما لا يكون واجباً ، كان متناقضاً ؛ وبالجملة فالمسألة وعرة ، والطرق ضيقة ؛ فليقتنع بمثل هذا في هذا المضيق .

١ - صوابه يمكن : -٢- في المثالين نظر ، اذا كان العدد المعين وحضور الامام الجمعة شرطاً في وجوبها وصحتها كدخول الوقت فانه لا واجب حيثئذ جتي يبحث عما لا يتم الا به

فان قيل : القول بوجوب الشرط زيادة على ما افتضاه الأمر بالمشروط ، إذ لا دلالة عليه ، والزيادة على النص نسخ ، ونسخ مدلول النص لا يكون الا بنص آخر ، ولا نص . ثم لو كان واجباً ، لكان مقدراً ؛ حذراً من التكليف بما لا يطاق ، وما يجب غسله من الرأس وإمسأكه من الليل غير مقدراً ، ولكان مثافاً عليه ، ومعاقباً على تركه ، والثواب والعقاب انما هو على غسل الوجه وتركه ، وعلى صوم اليوم وتركه ، لا على مسح بعض الرأس ؛ وإمسأك شيء من الليل ، ولهذا ، فانه لو تصور الايمان بالمشروط دون شرطه ، كان كذلك .

قلنا . جواب الأول ان النسخ انما يلزم ان لو كان ما قيل بوجوبه رافعاً لمقتضى النص الوارد بالمشروط ، وليس كذلك . فان مقتضاه وجوبه ووجوبه باق بحاله (١) .

وجواب الثاني انه مبني على القول بان كل وجب لا يقدر بقدر محدود فالزيادة على أقل ما ينطلق عليه الاسم هل توصف بالوجوب لكون نسبة الكل الى الوجوب نسبة واحدة ؛ أو الواجب أقل ما ينطلق عليه الاسم والزيادة ندب . فن ذهب الى القول الاول ؛ قال كل ما يأتي به من ذلك فهو واجب ، والاصح انما هو القول الثاني ، وهو ان الواجب أقل ما ينطلق عليه الاسم ، اذ هو مكتفي به من غير لوم على ترك الزيادة من غير بدل ، وهو مندر .

وجواب الثالث : بمنع ما ذكره (٢)

وجواب الرابع : بان الوجوب انما يتحقق بالنسبة الى العايز عن الايمان بالمشروط دون الشرط لا القادر .

١ - المنع بالنسبة للثواب صحيح فانه يثاب على الواجب وعلى ما لا يتم الا به واما بالنسبة للعقاب فغير صحيح فانه انما يعاقب على ترك الواجب الاصلى دون الوسائل التي لا يتم الا بها : - ٢ - وايضا ما وجب به المشروط من النص ثبت به وجوب ما لا يتم ايقاع المشروط الا به بطريق اللزوم فلا نسخ ضرورة عدم الترتيب الزمني :

الفصل الثاني

في المحذور

وقد يطلق في اللغة على ما كثرت آفاته. ومنه يقال لمن محذور أي كثير الآفة .
وقد يطلق بمعنى المنع والقطم ، ومنه قولهم : حظرت عليه كذا ؛ أي منعته
منه ، ومنه الحظيرة للهبة المنقطعة تأتي اليها المواشي .

وأما في الشرع ، فقد قيل فيه ضد ما قيل في الواجب من الحدود الزيلة
السابق ذكرها ، ولا يخفى وجه الكلام عليها .

والحق فيه ان يقال هو ما ينتهض فعله سبباً للذم شرعاً بوجه ما من حيث هو فعل له .
فالعهد الاول فاصل له عن الواجب والمندوب وسائر الاحكام ، والثاني فاصل له
عن المخير كما ذكرناه في الواجب (١) ، والثالث فاصل له عن المباح الذي يستلزم فعله
ترك واجب ، فانه يذم عليه ، لكن ؛ من جهة فعله ، بل لما لزمه من ترك الواجب
والحظر (٢) . فهو خطاب الشارع بما فعله سبب للذم شرعاً بوجه ما ، من حيث هو
فعله ، ومن أسمائه انه محرم ومعصية ، وذنب ، واذا عرف معنى المحذور ، فلا بد
من ذكر ما يختص به من المسائل ، وهي ثلاث مسائل .

(١) الصواب أن يقال التعيد الثاني - وهو قوله بوجه ما يدخل به المحرم المخير . ضرورة
انه ليس بفاصل له من المحذور . وقد تقدم نظيره في تعريف الواجب .
(٢) لوقال فالحظر هو خطاب الشارع . الخ نظرياً على تعريفه للمحذور لكان أولى .

المسألة الأولى

يجوز ان يكون المحرم أحد أمرين ، لا بعينه عندنا ، خلافاً للمعتزلة ، وذلك
لانه لا مانع من ورود النهي بقوله . لا تكلم زيداً أو عمراً ؛ وقد حرمت عليك
كلام احدهما لا بعينه ، ولست أحرم عليك الجميع ولا واحداً بعينه ؛ فهذا
الورود (١) كان معقولاً غير ممتنع (٢) .

ولا شك انه اذا كان كذلك فليس المحرم مجموع كلاميهما ، ولا كلام احدهما
على التعيين ، لتصريحه بنقيضه . فلم يبق الا ان يكون المحرم احدهما لا بعينه .

ومنهج الخصم في الاعتراض ومنهجنا في الجواب ، فكما سبق في الواجب
الخير ، ولا يخفى وجهه ، ولكن ربما تشبث الخصوم ههنا بقولهم : ان حرف
(أو) اذا ورد في النهي ؛ اقتضى الجمع دون التخيير .

ودليله قوله تعالى (ولا تطعم منهم آثماً أو كفوراً) فان المراد به انما هو النهي
من الطاعة لكل واحد منهما ؛ لا النهي عن أحدهما .

وجوابه ان يقال . مقتضى الآية انما هو التخيير ، وتحريم احد الامرين لا
بعينه (٣) ، والجمع في التحريم ههنا انما كان مستفاداً من دليل آخر، ويجب أن يكون
كذلك جمعاً بين الآية وما ذكرناه من الدليل ؛ (٤)

(١) فيه تحريف والصواب لو ورد .

(٢) هذا مجرد فرض وتقدير واذا نظرته مع مسألة اشتباه أجنبية بحرم ونحوها تبين لك أنه
غير سليم فانه لا يمكن الامتثال في مثل ذلك الا بترك الجميع .

(٣) الظاهر ان المعنى لا تطعم كل من كان مرتكباً للآثم او الكفر في اثمه او كفره فان تعليق
النهي بكل من الوصفين يدل على ان كلا منهما حلة مستقلة للتحريم موجبة الحد من كل منهما على
السواء فليست (أو) لتخيير بل للتنويم أي لبيان نوعين من الاجرام كل منهما يوجب الحد من
ارتكبه وتحريم طاعته فيه . (٤) تقدم الجواب عنه .

المسألة الثانية

اتفق العقلاء على استحالة الجمع بين الحظر والوجوب في فعل واحد (١)، من جهة واحدة ، لتقابل حديهما ، كما سبق تعريفه ، إلا على رأي من يجوز التكليف بالمحال وإنما الخلاف في انه هل يجوز انقسام النوع الواحد من الافعال الى واجب وحرام ، كالسجود لله تعالى والسجود للصنم . وان يكون الفعل الواحد بالشخص واجباً حراماً من جهتين ؛ كوجوب الفعل المعين الواقع في الدار المغصوبة من حيث هو صلاة ، وتحريمه من حيث هو غضب شاغل للملك الغير .

فذلك مما جوزها اصحابنا مطلقاً واكثر الفقهاء . وخالف في الصورة الاولى بعض المعتزلة ، وقالوا . السجود نوع واحد ، وهو مأثور به لله تعالى ، فلا يكون حراماً ولا منياً بالنسبة الى الصنم من حيث هو سجود . وإلا كان الشيء الواحد مأثوراً منياً ، وذلك محال . وإنما المذموم المنهى قصد تعظيم الصنم ، وهو غير السجود . وخالف في الصورة الثانية الجبائي وابنه وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر والزيدية ؛

وقيل انه رواية عن مالك . وقالوا الصلاة في الدار المغصوبة غير واجبة ولا صحيحة ، ولا يسقط بها الفرض ولا عندها ؛ ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر إلا في سقوط الفرض ، فانه قل : يسقط الفرض عندها لا بها ، مصير أمثهم الى الوجوب والتحريم انما يتعلق بفعل المكلف ، لا بما ليس من فعله ، والأفعال الموجودة من المصلي في الدار المغصوبة أفعال اختيارية محرمة عليه ، وهو عاص بها ، مأثوم بفعلها ، وليس له من الافعال غير ما صدر عنه ، فلا يتصور ان تكون طاعة ولا مثاباً عليها . متقرباً بها الى الله تعالى : لان الحرام لا يكون واجباً ؛ والمعصية لا تكون طاعة ، ولا (٢) مثاباً عليها ولا متقرباً بها ، مع ان التقرب شرط في صحة الصلاة .

والحق في ذلك ما قاله الاصحاب

١٩٥ انظر بحث الجمع بين الوجوب والتحريم في فعل واحد باعتبار جهتيه في ص ٢٩٠
ال ٣٠٩ من مجموع الفتاوى ج ٢٩ . «٢٥» الأنسب حذف كلمة ولا

أما في الصورة الأولى فلضرورة التباير بالشخصية بين السجود لله تعالى والسجود للصنم . ولا يلزم من تحريم أحد السجودين تحريم الآخر ، ولا من الوجوب الوجوب وما قيل من أن السجود مأمور به لله تعالى . فإن أريد به السجود من حيث هو كذلك ؛ فهو غير مسلم ، بل السجود المقيد بقصد تعظيم الرب تعالى دون ما قصد به تعظيم الصنم . ولهذا قال الله تعالى « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله » ولو كان كما ذكره لكان عين المأمور به منبأ عنه ، وهو محال وأما القمر في الصورة الثانية ، فلضرورة تباير الفعل المحكوم عليه باعتبار اختلاف جهتيه من الغصب والصلاة . وذلك لان التباير بين الشيتين ، كما انه قد يقع بعدد النوع تارة كالانسان والفرس ، وبتعدد الشخص تارة كزيد وعمرو . فقد يقع التباير مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصياً بسبب اختلاف صفاته ؛ بأن يكون المحكوم عليه بأحد الحكمين المتقابلين هو الهيئة الاجتماعية من ذاته واحدى صفتيه ؛ والمحكوم عليه بالحكم الآخر بالهيئة الاجتماعية والصفة الأخرى « ١٥ » كالحكم على زيد بكونه مذموماً لنفسه ، ومشكوراً لكرمه ، وذلك مما لا يتحقق معه التباير بين الحكمين وانمغ منها .

وقولهم : ان الفعل الموجود منه في الدار المغصوبة متحد وهو حرام : فلا يكون واجباً .

قلنا : المحكوم عليه بالحرمة ذات الفعل من حيث هو فعل ، أو من جهة كونه مخصباً ، الاول غير مسلم ، والثاني فلا يلزم منه امتناع الحكم عليه بالوجوب من جهة كونه صلاة ضرورة « ٢٥ » الاختلاف كما سبق . « ٣٥ »

فان قيل متعلق الوجوب اما ان يكون هو متعلق الحرمة أو هو مغاير له ، والاول يلزم منه التكليف بما لا يطاق والمخصم لا يقول بذلك فيما نحن فيه سواء قيل بأحاله أو بجوازه : والثاني اما ان يكون متعلق الوجوب والتحريم ،

« ١٥ » في العبارة تحريف والصواب ان يقال والمحكوم عليه بالحكم الآخر هو الهيئة الاجتماعية من الذات والصفة الأخرى ،

« ٢٥ » علة لعدم لزوم : « ٣٥ » من بيان أن التباير بالصفة كالتباير بالنوع والشخص .

متلازمين أو غير متلازمين . لا جائز أن يقال بالثاني ، فإن الغصب والصلاة وإن انفك أحدهما عن الآخر في غير مسألة النزاع ، فهما متلازمان في مسألة النزاع . فلم يبق غير التلازم ؛ وعند ذلك فالواجب متوقف على فعل المحرم ؛ وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فالمحرم الذي ذكرتموه يكون واجباً ، وهو تكليف بما لا يطاق ؛ وإيضاً فإن الحركات المخصوصة في الصلاة والسكنات داخلة في مفهومها والحركات والسكنات تشغل الحيز إذا الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد أن كان في غيره ، والسكون شغل الجوهر للحيز أكثر من زمان واحد . فشغل الحيز داخل في مفهوم الحركة والسكون الداخلي في مفهوم الصلاة ؛ فكان داخلاً في مفهوم الصلاة لأن جزء الجزء جزء ، وشغل الحيز فيما نحن فيه حرام . فالصلاة التي جزءها حرام لا تكون واجبة ، لأن وجوبها إما أن يستلزم إيجاب جميع أجزائها أو لا يستلزم . والأول يلزم منه إيجاب ما كان من أجزائها محرماً ، وهو تكليف بما لا يطاق . والثاني يلزم منه أن يكون الواجب بعض أجزاء الصلاة ، لا نفس الصلاة ، لأن مفهوم الجزء مغاير لمفهوم الكل وذلك محال .

قلنا : أما الأشكال الأولى ، فيلزم عليه ما لو قال السيد لعبد أوجبت عليك خياطة هذا الثوب ، وحرمت عليك السكن في هذه الدار ، فإن فعلت هذا أثبتك ، وإن فعلت هذا عاقبتك فإنه إذا سكن الدار وخاط الثوب ، فإنه يصحح أن يقال فعل الواجب والمحرم ويحسن من السيد ثوابه له على الطاعة ، وعقابه له على المعصية إجمالاً . وعند ذلك فكل ما أوردوه من التقسيم فهو بعينه وارد ههنا . وذلك أن يقال : متعلق الوجوب : أن كان هو متعلق الحرمة فهو تكليف بما لا يطاق ؛ وليس كذلك فيما فرض من الصورة ؛ وإن تغايراً فهما في الصورة المفروضة متلازمان وإن جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة . فالواجب متوقف على المحرم ، فيلزم أن يكون واجباً لا محرماً ، لما قيل . وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم فيها ، فما هو الجواب في هذه الصورة ، هو الجواب في صورة محل النزاع . وعلى هذا فقد اندفع الأشكال الثاني أيضاً من حيث أن شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة ، وشغل الحيز

بالسكن محرم على ما قيل في صورة محل النزاع من غير فرق ، والجواب يكون مشتركاً . كيف وان اجماع سلف الامة وهلم جرا منعقد على الكف عن أمر الظلمه بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم ، ولو لم تكن صحيحة مع وجوبها عليهم لبقى الوجوب مستمراً وامتنع على الامة عدم الالكار عادة وهو لازم على المعتزلة وأحمد بن حنبل حيث اعترفوا ببقاء الفرض وعدم سقوطه .

واما القاضي أبو بكر فانه قال ان الفرض يسقط عندها لا بها ، جمعاً بين الاجماع على عدم النكير على ترك القضاء وبين ما ظنه دليلاً على امتناع صحة الصلاة . وقد بينا ابطال مستنده

المسألة الثالثة (١)

مذهب الشافعي ان المحرم بوصفه مضاد لوجوب أصله ، خلافاً لاهبي حنيفة وصورة المسألة ما اذا أوجب الصوم وحرمة ايقاعه في يوم العيد . وعلى هذا النحو فالشافعي اعتقد أن المحرم هو الصوم الواقع ، وألحقه بالمحرم باعتبار أصله ، فكان تحريمه مضاداً لوجوبه وأبو حنيفة اعتقد أن المحرم نفس الوقوع الا الواقع وهما غيران فلا تضاد ، الحاقاً له بالمحرم باعتبار غيره وحيث قضى بتحريم صلاة المحدث وبطلانها ؛ انما كان لغوات شرطها من الطهارة لالنهى عن ايقاعها مع المحدث ، بخلاف الطواف حيث لم يقم الدليل عنده على اشراط الطهارة فيه وبالجملة فالمسألة اجتهادية ظنية ، لاحظ لها من اليقين ، وان كان الاشبه انها هو مذهب الشافعي من حيث ان اللغوى لا يفرق عند سماعه لقول القائل وحرمت عليك الصوم في هذا اليوم ، مع كونه موجباً لتحريم الصوم ، وبين قوله حرمت عليك ايقاع الصوم في هذا اليوم من جهة انه لا معنى لايقاع الصوم في اليوم سوى فعل الصوم في اليوم . فاذا كان فعل الصوم فيه محرماً ، كان ذلك مضاداً لوجوبه لاحالة

(١) النظر صفحة ٣٨١ - ٢٩٦ من مجموع الفتاوى والمسألة الأولى والثانية من مباحث النهى في الاحكام للامدى ،

فان قيل : لو كان تحريم إيقاع الفعل في الوقت تحريماً للفعل للواقع ، لزم أن يكون تحريم إيقاع الطلاق في زمن الحيض تحريماً لنفس الطلاق ، ولو كان الطلاق نفسه محرماً لما كان معتبراً ، وكذلك وقوع الصلوات في الاوقات والاماكن المنهي عن ايقاعها فيها

قلنا : أما الطلاق في زمن الحيض انا قضي الشافعي بصحته لظهور صرف التحريم عنده عن أصل الطلاق وصلته ، الى امر خارج . وهو ما يفضى اليه من تطويل العدة ؛ لدليل دل عليه .

وأما الصلوات في الاوقات والاماكن المنهي عنها ، فقد منع بعض أصحابنا صحتها في الاوقات دون الاماكن ، ومن عمم . اعتقد صرف النهي فيها عن أصل الفعل وصفته الى امر خارج لدليل دل عليه أيضاً بخلاف ما نحن فيه حتى لو قام الدليل فيه على ترك الظاهر لترك .

الفصل الثالث

في تحقيق معنى المندوب وما يتعلق به من المسائل

والمندوب في اللغة مأخوذ من الندب ، وهو الدعاء الى امر مهم . ومنه قول الشاعر
(لا يسألون أخاهم حين يندبهم
في النائبات على ما قال برهانا)
وأما في الشرع ، فقد قيل : (هو ما فعله خير من تركه) . ويبطل بالاكل قبل ورود الشرع ، فانه خير من تركه لما فيه من اللذة واستبقاء المهجة ، وليس مندوباً وقيل (هو ما يمدح على فعله ، ولا يذم على تركه) ، ويبطل بأفعال الله تعالى فانها كذلك ، وليست مندوبة .

فالواجب أن يقال . (هو المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً)
(فالمطلوب فعله) احتراز عن الحرام ، والمكروه ، والمباح ، وغيره من الاحكام الثابتة
بخطاب الوضع والاخبار . و (نفى الذم) « ١ » احتراز عن الواجب الخير ، والموسع
في أول الوقت (٢) ، واذا عرف معنى المندوب ، ففيه مسألان :

(١) أي على تركه مطلقاً ،

« ٢ » فان تترك جميع الخصال الخيرة بينها وتترك الواجب الموسع حتى يخرج الوقت يلزم

المسألة الأولى

ذهب القاضي ابو بكر وجماعة من أصحابنا إلى أن المندوب مأمور به خلافاً للكرخي وأبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة .

احتج المثبتون بأن فعل المندوب يسمى طاعة بالاتفاق ، وليس ذلك للذات الفعل المندوب اليه وخصوص نفسه ، والايمان طاعة بتقدير ورود النهي عنه ولا لصفة من الصفات التي يشاركه فيها غيره من الحوادث ، والا كان كل حادث طاعة ، ولا لكونه مراداً لله تعالى ، والا كان كل مراد الوقوع طاعة ، وليس كذلك ، ولا لكونه مثاباً عليه ، فانه لا يخرج من كونه طاعة ، وان لم يثب عليه ولا لكونه موعوداً بالثواب عليه ، لأنه لو ورد فيه وعد لتحقيق ، لاستحالة الخلف في خبر الشارع ، والثواب غير لازم له بالاجماع ، والاصل عدم مأمورى ذلك فتعين أن يكون طاعة لما فيه من امثال الأمر ، فان امثال الامر يسمى طاعة ، ولهذا يقال : فلان مطاع الامر ، ومنه قول الشاعر

(ولو كنت ذا أمر مطاع لما بدا
توان من المأمور في كل امركا)

كيف وقد شاع وذاع اطلاق أهل الادب قولهم بانقسام الأمر الى امر ايجاب وامر ندب .

فان قيل امكن ان يكون طاعة لكونه مقتضي ومطلوباً ممن له الطلب والاقتضاء ، ولا يلزم ان يكون ذلك لكونه مأموراً ، ثم لو كان فعله طاعة لكونه مأموراً ، لكان تركه معصية لكونه مأموراً . ولذلك يقال امر فعصى .

ومنه قول الشاعر . (امرتك امراً جازماً فعصيتني)

وليس كذلك بالاجماع

ويدل على انه غير مأمور قوله عليه السلام « لولا ان اشق على امتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » وقوله عليه السلام لبريرة وقد عتقت تحت عبد « لو راجعتيه فقالت : هامرك يا رسول الله » فقال لا ، « انا انا شافم » نفى الامر في الصورتين مع ان الفعل فيها مندوب . فدل على ان المندوب ليس مأموراً .

قلنا: اما الاقتضاو الطلب فهو الامر عندنا على ما يأتي، فتسليمه تسليم محل النزاع .
قولهم لا يسمى تاركه عاصيا . قلنا لأن العصيان اسم ذم مخفص
بمخالفة امر الايجاب ، ولا همخفة مطلق امر . ويجب ان يكون كذلك جمعا
بين ما ذكروه من الاطلاق وما ذكرناه من الدليل . ولمثل هذا يجب حمل الحديثين
على امر الايجاب دون التذب . ويخص الحديث الاول انه قيده بالمشقة ، وهي
لا تكون في غير أمر الايجاب . واذا ثبت كونه مأموراً فهو حسن بجميع الاعتبارات
السابق ذكرها في مسألة التحسين والتقييح ، وهل هو داخل في مسمى الواجب
فالكلام فيه على ما سيأتي في الجائز نمياً واثباتاً .

المسألة الثانية

اختلف اصحابنا في المندوب (١) هل هو من احكام التكليف ؟ فائتته الاستاذ
ابو اسحاق (٢) ، ونفاه الاكثرون ؛ وهو الحق (٣) .
وحجة ذلك أن التكليف انما يكون بما فيه كلفة ومشقة ، والمندوب مساو
لمباح في التخيير بين الفعل والترك من غير حرج ، مع زيادة الثواب على الفعل .
والمباح ليس من احكام التكليف على ما يأتي فالمندوب أولى .
نعم ، ان قيل انه تكليفي باعتبار وجوب اعتقاد كونه مندوبا ، فلا حرج .
فان قيل المندوب لا يخلو عن كلفة ومشقة ، فانه سبب للثواب . فان فعله
رغبة في الثواب ففعله مشق كفعل الواجب ، وان تركه شق عليه ما فانه من
الثواب الجزيل بفعله ؛ وربما كان ذلك اشق عليه من الفعل ، بخلاف ترك المباح
قلنا : يلزم عليه ان يكون حكم الشارع على الفعل به كونه سببا للثواب حكماً
تكليفاً ؛ لانه ان اتى بالفعل رغبة في الثواب الذي هو مسببه فهو مشق ، وان
تركه شق عليه ما فانه من الثواب . وهو خلاف الأجماع .

(١) الانسب ان يقول اختلفت اصحابنا في التذب . فان المندوب ليس حكماً هو متعلق بالحكم ومحلّه .

(٢) ابو اسحاق هو الاسفراييني .

(٣) الخلاف في ان التذب والكراهة والالاحة من الاحكام أولا . اختلاف في تسمية اصطلاحية

لا فائدة من ورائه عملية .

الفصل الرابع

في المكروه

المكروه (١) في اللغة مأخوذ من الكريهة ؛ وهي الشدة في الحرب . ومنه قولهم
جل كرهه (٢) ، اي شديد الرأس ؛ وفي معني ذلك الكراهة والكراهية .
وأما في الشرع ، فقد يطلق ويراد به الحرام (٣) .
وقد يراد به ترك ما مصلحته راجحة ، وان لم يكن منهيًا عنه ، كترك المندوبات .
وقد يراد به ما نهى عنه نهي تنزيه لا تحريم . كالأصلاة في الأوقات والأماكن المخصوصة
وقد يراد به ما في القلب منه حزاة . وان كان غالب الظن حله ؛ كأكل لحم الضبع .
وعلى هذا فمن نظر الى الاعتبار الاول حده بحمد الحرام ، كما سبق .
ومن نظر الى الاعتبار الثاني حده بترك الاولى .
ومن نظر الى الاعتبار الثالث ، حده بالمنهي الذي لا ذم على فعله .
ومن نظر الى الاعتبار الرابع ؛ حده بأنه الذي فيه شبهة وتردد .
واذا عرف معنى المكروه ، فالخلاف في كونه منهيًا عنه ؛ وفي كونه من أحكام
التكاليف ، فعلى نحو ما سبق في المندوب (٤) . ولا يخفى وجه الكلام في الطرفين
تزييفا واختيارا .

(١) المكروه ليس حكماً بل على الحكم الذي هو الكراهة فلير عبر بها لكان انسب لان الكلام من اقسام الحكم .
(٢) كرهه بفتح الكاف وسكون الراء .
(٣) كقوله تعالى - كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها - بعد ذكر جملة من الكبائر .
(٤) تقدم أيضا في التعليق على ذلك ما يدل على انه بحث لا طائل وراءه .

الفصل الخامس

في المباح وما ينعاق به من المسائل

أما المباح (١) ، فهو في اللغة مشتق من الاباحة ، وهي الاظهار والاعلان . ومنه يقال : باح سره ، إذا أظهره .
وقد يرد أيضا بمعنى الاطلاق والاذن ؛ ومنه يقال أباحت كذا ، أي اطلقته فيه وأذنت له .

وأما في الشرع ، فقد قال قوم هو ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا ، وهو منقوض بخصال الكفارة المخيرة ، فانه ما من خصلة منها الا والمكفر مخير بين فعلها وتركها ، وبتقدير فعلها لا تكون مباحة بل واجبة ، وكذلك الصلاة في أول وقتها الموسع مخير بين فعلها وتركها مع العزم ، وليست مباحة بل واجبة .
وقال قوم ، هو ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب ، وهو منتقض بأفعال الله تعالى ؛ فانها كذلك ، وليست متصفة بكونها مباحة (٢) .

ومنهم من قال هو ما أعلم فاعله أو دل أنه لا ضرر عليه في فعله ولأثره ، ولا نفع له في الآخرة ؛ وهو غير جامع ، لأنه يخرج منه الفعل الذي خير الشارع فيه بين الفعل وترك مع إعلام فاعله ، أو دلالة الدليل السمعي ، على استواء فعله في المصلحة والمفسدة دنيا وأخرى ، فانه مباح ، وان اشتمل فعله وتركه على الضرر .

والاقرب في ذلك ان يقال : هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخير فيه بين الفعل وترك من غير بدل بفالقيد الأول فاصل له عن فعل الله تعالى :
والثاني (٣) عن الواجب الموسع في اول الوقت والواجب المخير .
وإذا عرف معنى المباح ففيه خمس مسائل .

(١) فيه ما تقدم في المندوب من انه ليس بحثا في الحكم بل في محله ومتعلقه وهو الفعل فالانساب التعبير بالاباحة .

(٢) اعترض الأمدى على تعريف المباح الاول والثاني بأن كلا منهما غير مانع .

(٣) هو قوله من غير بدل .

المسألة الأولى

اتفق المسلمون على أن الإباحة من الأحكام الشرعية خلافا لبعض المعتزلة، مصيراً منه إلى أن المباح لا معنى له سوى ما انتفى الحرج عن فعله وتركه . وذلك ثابت قبل وزود الشرع . وهو مستمر بعده ، فلا يكون حكماً شرعياً . ونحن لا ننكر أن انتفاء الحرج عن الفعل والترك ليس باباحة شرعية ، وإنما الإباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير على ما قررناه . وذلك غير ثابت قبل ورود الشرع . ولا يخفى الفرق بين القسمين فإذا (١) ما اثبتناه من الإباحة للشرعية لم يتعرض لنتقيها وما نفى غير ما اثبتناه .

المسألة الثانية (٢)

اتفق الفقهاء والاصوليون قاطبة على أن المباح غير مأمور به ، خلافاً للكعبي (٣) واتباعه من المعتزلة في قولهم إنه لا مباح في الشرع ، بل كل فعل يفرض فهو واجب مأمور به . احتج من قال إنه غير مأمور به أن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك وهو غير متصور في المباح لما سبق في تحديده ، ولأن الأمة مجمعة على انقسام الأحكام إلى وجوب وندب ، وإباحة ، وغير ذلك فنكر المباح يكون خارقاً للاجماع وحجة الكعبي أنه ما من فعل يوصف بكونه مباحاً إلا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما . وترك الحرام واجب ، ولا يتم تركه دون التلبس بضد من أضداده وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لما سبق .

ثم اعتذر عن الإجماع المحتج به بأن قال : يجب حمله على ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الأمر به لسبب توقف ترك الحرام عليه . فإنه إذ ذلك لا يكون مأموراً به ضرورة الجمع بين الأدلة بأقصى الامكان (٤) ، وقد اعترض عليه من لا

(١) فإذا بتنوين الدال .

(٢) انظر الفصل التابع للمسألة الأولى من مسائل المباح في ج ١ من كتاب الموافقات للشاطبي (٣) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن عمرو البلخي الكعبي من شيوخ المعتزلة مات سنة ٣١٩ (٤) في جمع الجوامع أن هذا الخلاف لفظي بناء على ما ذكر من توجيه الكعبي للمذهب ووافق على ذلك الجلال المحلي في شرحه والقطار في حاشيته .

يعلم عور كلامه ، بأنه وإن كان ترك الحرام واجبا فالمباح ليس هو نفس ترك الحرام بل شيء يترك به الحرام مع إمكان تحقق ترك الحرام بغيره ، فلا يلزم ان يكون واجبا وعو غير تسديد ، فانه اذا ثبت أن ترك الحرام واجب وانه لا يتم بدون التلبس بضد من اضداده .

وقد تقرر ان ما لا يتم الواجب دونه ، فهو واجب . فالتلبس بضد من اضداده واجب غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له . ولكن لا خلاف في وجوبه بعد التعيين ، ولا خلاص منه إلا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به ، وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الاصحاب .

وغاية ما ألزم عليه أنه لو كان الأمر على ما ذكرت ، لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر ، أن يكون واجبا ، وكان يجب ان تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عند ما اذا ترك بها واجبا آخر ، وهو محال فكان جوابه أنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم ؛ بالنظر الى جهتين مختلفتين ، كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه .

وبالجملة وان استبعده من استبعده ، فهو في غايه الغوص والاشكال ، وعسى أن يكون عند غيري حله .

المسألة الثالثة

اختلفوا في المباح هل هو داخل في مسمى الواجب أم لا ؟
وحجة من قال بالدخول ، أن المباح ما لا حرج على فعله . وهذا المعنى متحقق في الواجب ، والزيادة التي اقتص بها الواجب غير نافية للاشتراك فيما قيل .
وحجة من قال بالتباين ، أن المباح ما يحير فيه بين الفعل والترك بالقيود المذكورة (١) وهو غير متحقق في الواجب ، وهو الحق (٢) .

(١) ذكرت في تعريف المباح ص ١٢٣

(٢) وقيل الخلاف لفظي مبني على الخلاف في تعريف المباح كما يدل عليه كلامه آخر المسألة .

فان قيل : العادة مطردة باطلاق الجائز على الصلاة الواجبة والصوم الواجب في قولهم صلاة جائزة ، وصوم جائز ، ولو لم يكن مفهوم الجائز متحققاً في الواجب ، لزم منه إما الاشتراك واما التجوز ، وهو خلاف الاصل .

قلنا ولو كان اطلاقه عليه حقيقة ، فلا مشترك بينهما سوى نفي الحرج عن الفعل بدليل البحث والسبر . فلو كان ذلك هو المسمى حقيقة ، فالعادة أيضاً مطردة باطلاق الجائز على ما انتفى الحرج عن تركه . ولذا يقال : المحرم جائز الترك . وما هو مسمى الجائز اولا غير متحقق هنا . ويلزم من ذلك ان يكون اطلاق اسم الجائز على ترك المحرم مجازاً او مشتركاً ؛ وهو خلاف الاصل ، واپس احد الأمرين أولى من الآخر ، بل احتمال التجوز فيما ذكرناه أولى ؛ لما فيه من موافقة الاطلاق في قولهم : هذا واجب وليس بجائز . وعلى كل تقدير فالمسألة لفظية ، وهي في محل الاجتهاد .

المسألة الرابعة

اختلفوا في المباح هل هو داخل تحت التكليف . واتفاق جمهور من العلماء على النفي خلافاً للاستاذ ابي اسحاق الاسفرائيني .
والحق أن الخلاف في هذه المسألة لفظي . فان النافي يقول ان التكليف انما يكون بطلب ما فيه كلفة ومشقة ، ومنه قولهم كلفتك عظيماً ، أي حملتك ما فيه كلفة ومشقة . ولا طلب في المباح ولا كلفة ، لكونه مخيراً بين الفعل والترك .
ومن أثبت ذلك لم يثبت بالنسبة الى أصل الفعل ، بل بالنسبة الى وجوب اعتقاده كونه مباحاً . والوجوب من خطاب التكليف فما التقيا على محز واحد .

المسألة الخامسة

اختلفوا في المباح هل هو حسن أم لا ؟
والحق امتناع النفي والاثبات في ذلك مطلقاً ؛ بل الواجب أن يقال إنه حسن باعتبار ان لفاعله أن يفعله شرعاً أو باعتبار موافقته للغرض . وليس حسناً باعتبار انه مأمور بالثناء على فاعله على ما تقرر في مسألة التحسين والتقييح .

الفصل السادس

في الاحكام الثابتة بخطاب الوضع والخبار وهي على اصناف

الصنف الأول - الحكم على الوصف بكونه سبياً

والسبب في اللغة عبارة عما يمكن التوصل به الى مقصود ما .
ومنه سمي الحبل سبياً ، والطريق سبياً ، لاماكان التوصل بهما الى المقصود .
واطلاقه في اصطلاح المشرعين على بعض مسمياته في اللغة وهو كل وصف ظاهر منضبط
دل الدليل السمعي على كونه معرفة بالحكم شرعي . ولا يخفى ما فيه من الاحتراز .
وهو منقسم الى ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال
الشمس اشارة معرفة لوجوب الصلاة ، في قوله تعالى « اقم الصلاة لادلوك الشمس »
وفي قوله عليه السلام « اذا زالت الشمس فصلوا » وكجعل طلوع هلال رمضان
امارة على وجوب صوم رمضان ، بقوله تعالى « فنشهد منكم الشهر فليصمه »
وقوله عليه السلام « صوموا لرؤيته ، وأفطروا لرؤيته » ونحوه .
والى ما يستلزم حكمة باعثة للشرع على شرع الحكم المسبب كالشدة المطربة
المعرفة لتحريم شرب النبيذ ، لا لتحريم شرب الخمر في الاصل المقيس عليه ، فان
تحريم شرب الخمر معروف بالنص او الاجماع ، لا بالشدة المطربة . (١) ولأنها لو كانت
معرفة له ، فهي لا يعرف كونها علة بالاستنباط الا بعد معرفة الحكم في الاصل
وذلك دور ممنوع .

وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية ،
بل حكم الشرع عليه بالسببية .

وعلى هذا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل آخر من الأدلة
السمعية ، فله تعالى فيها حكمان . احدهما الحكم المعروف بالسبب ، والآخر السببية
المحكوم بها على الوصف المعروف للحكم ، وفائدة نصبة سبياً معرفة للحكم ،

(١) لكنها رويتم في اثبات الحكم في الاصل بالنص . وقد افرغ المؤلف بأكثر من ذلك قبل
في قوله والى ما يستلزم حكمة باعثة للشرع الخ .

عسر وقوف المكلفين على خطاب الشرع في كل واقعة من الوقائع ، بعد انقطاع الوحي ، حذراً من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية (١) وسواء كان السبب مما يكرر بذكره الحكم ، كما ذكرناه من زوال الشمس وطلوع الهلال ، وهيره من اسباب الضمانات والعقوبات والمعاملات ، او غير مكرره ، كالاستطاعة في الحج ونحوه ، وسواء كان وصفاً وجودياً او عدمياً ، شرعياً او غير شرعي على ما يأتي تحقيقه في القياس .

واذا اطلق على المسبب انه موجب للحكم ، فليس معناه انه يوجبه لذاته ، وصفة نفسه وإلا كان موجبا له قبل ورود الشرع ، وانما معناه انه معرف للحكم لا غير (٢) ، كما ذكرناه في تحديده .

فان قيل لو كانت السببية حكماً شرعياً ، لافتقرت في معرفتها الى سبب آخر يعرفها ، ويلزم من ذلك إما الدور ان افتقر كل واحد من السببين الى الآخر وايضا فان الوصف المعرف للحكم ، إما أن يعرفه بنفسه : او بصفة زائدة . وإما التسلسل ، وهو محال .

فان كان الاول ، لزم أن يكون معرفاً له قبل ورود الشرع وهو محال ، وان كان بصفة زائدة عليه فالكلام في تلك الصفة كالكلام في الاول ، وهو تسلسل ممتنع وايضاً فان الطريق الى معرفة كون الوصف سبباً للحكم انما هو ما يستلزمه من الحكمة المستدعية للحكم من جلب مصلحة ، او دفع مفسدة . وذلك ممتنع لوجهين : الاول أنه لو كانت الحكمة معرفة للحكم السببية ، لأمكن تعريف الحكم المسبب بها من غير حاجة الى توسط للوصف وليس كذلك بالاجماع .

الثاني أن الحكمة ، اما ان تكون قديمة أو حادثة .

فان كان الاول لزم من قدمها قدم موجبها ، وهو معرفة السببية . وان كان الثاني ، فلا بد لها من معرفة آخر لحقائها . والتقسيم في ذلك المعرف عائد بعينه .

(١) انظر صفحة ٢٨ جزء ١٩ مجموع الفتاوي ،

(٢) الحق انه لا يوجب الحكم بنفسه ولا هو مجرد معرف وأمانة للحكم بل هو معنى في الفعل ونحوه أو أمر لازم له رعاه الشرع في اثبات الحكم على وقته .

قلنا معرفة السببية مستندة الى الخطاب (١)، أو الى الحكمة الملازمة للوصف مع اقتران الحكم بها في صورة (٢)، فلا تستدعي سببا آخر يعرفها حتى يلزم الدور؛ أو التمسك، وبما ذكرناه ههنا يكون دفع إشكال الثاني (٣) أيضا (٤).

وأما الوجه الاول من الاشكال الثالث، فالوجه في دفعه أن الحكمة المعرفة للسببية ليس مطلق حكمة بل الحكمة المضبوطة بالوصف المقترن بالحكم، فلا تكون بمجرد معرفة للحكم فانها اذا كانت خفية غير مضبوطة بنفسها ولا يلزمها من الوصف فلا يمكن تعريف الحكم بها؛ لعدم الوقوف على ما به التعريف لا يضطربها واختلافها باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان، وما هذا شأنه فدأب «ه» الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة المنضبطة المستلزقة لاحتمال الحكمة دفعا للعسر والخرج عنهم:

وأما الوجه الثاني منه، فالوجه في دفعه أن يقال الحكمة اذا كانت مضبوطة بالوصف فهي معروفة بنفسها غير مفقودة الى معرف آخر، ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع أن تكون معرفة للسببية، لتوقف ذلك على اعتبارها في الشرع؛ ولا اعتبارها قبل ورود الشرع، واذا عرف معنى السبب شرعاً فلو تخلف الحكم عنه في صورة من الصور، فهل تبطل سببيته أم لا فسيأتي الكلام عليه في مسألة تخصيص العلة فيما بعد.

١» مثل أقم الصلاة لدلوك الشمس

٢» مثل سببية الغضب في منع القاضى من الحكم كما في الحديث وذلك لاشتماله على التشويش المانع من دقة النظر واستيفاء وسائل الحكم كما ينبغي

٣ فان معرفة السببية اما بالخطاب ولا خطاب قبل ورود الشرع، وأما بالحكمة التي تضمنها الوصف مع اقتران الحكم ولا حكم قبل الشرع

٤» لعله الاشكال الثاني

٥ لو قال فسنة الشارع فيه لكان أنسب

الصفة الثاني - الحكم على الوصف بكونه مانعاً

والمانع منقسم ، الى مانع الحكم ، ومانع السبب .
أما مانع الحكم فهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستقل من الحكمة مقتضاها بقاء نقيض حكم السبب ، مع بقاء حكمة السبب كالأبوة في باب القصاص مع القتل العمد العدوان .
وأما مانع السبب فهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب يقيناً ، كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب .

الصفة الثالث - الشرط

والشرط ما كان عدمه مخلاً بحكمة السبب ، فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع ، وما كان عدمه مشتملاً على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب ، فهو شرط ٢ ، الحكم ؛ كعدم الطهارة في الصلاة مع الاتيان بمسمى الصلاة ، والحكم الشرعي في ذلك إنما هو قضاء الشارع على الوصف بكونه مانعاً أو شرطاً ، لا نفس الوصف المحكوم عليه ، وقد يردهما من الاشكالات ما وردت على السبب ، والوجه في دفعها ما سبق .

الصفة الرابع - الحكم بالصحة

وهي في اللغة مقابل للسقم ، وهو المرض .
وأما في الشرع فقد تطلق الصحة على العبادات تارة ، وعلى عقود المعاملات تارة .
أما في العبادات ، فعند المتكلم ؛ الصحة عبارة عن موافقة أمر الشارع وجب القضاء أو لم يجب ، وعند الفقهاء ، الصحة عبارة عن سقوط القضاء بالفعل ، فن صلى ، وهو يظن انه متطهر ، وتبين انه لم يكن متطهراً ، فصلاته صحيحة عند المتكلم لموافقة أمر الشارع بالصلاة على حسب حاله ، وغير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطه للقضاء .

(١) الأبوة من الصفات الإضافية وقد اعتبرها المؤلف هنا وصفاً وجودياً مقتضياً بقاء نقيض حكم السبب وجعلها ملحقة بالاصناف العدمية في المسألة الرابعة من مسائل شروط علة الاصل في باب القياس .

(٢) اسم الاشارة واجع لما ذكر في الصنف الثاني والثالث .

وأما في عقود المعاملات ، فعنى صحة العقد ترتب ثمرته المتألموبة منه عليه ، ولو قيل للعبادة صحفة بهذا التفسفر فلا حرج ، ومن فسر صحة العقد باذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه ؛ فهو فاسد ، فان البفع بشرط الخيار صحفح بالاجماع ، وان لم يتحقق إذن الشارع بالانتفاع بتقدير الفسخ قبل انقضاء المدة ، مع أنه لا يطرد هذا التفسفر في صحة الصلاة وغيرها من العبادات وان صح ؛ فالنزاع في أمر لفظى ، ولا بأس بتفسفر كون العبادة مجزية بكونها مسقطه لوجوب القضاء ، وحيث لم تكن متصفة بكونها مجزية عند اداؤها مع اختلال شرطها ؛ وسقوط القضاء بالموت ، إنما كان لأنه لم يسقط القضاء بفعلها بل بالموت .

الصنف الخامس - الحكم بالبطلان

وهو نقض الصحة بكل اعتبار من الاعتبارات السابقة .
 واما الفاسد ، فرادف للباطل عندنا ، وهو عند أبى حنيفة قسم ثالث مغاير للصحفح والباطل ، وهو ما كان مشروعاً باصله ، ممنوعاً بوصفه ، كبيع مال الربا بجنسه متفاضلاً ونحوه . وسياىى تحقيق ذلك في المناهى .

الصنف السادس - العزفمة والرخصة^(١)

أما العزفمة ، ففي اللغة الرقية ، وهي مأخوذة من عقد القلب المؤكد على أمر ما ، ومنه قوله تعالى « ففسى ولم نجد له عزماً » أى قصداً مؤكداً .
 ومنه سمي بعض الرسل « أولو العزم » لتأكد قصدهم في إظهار الحق .
 وأما في الشرع فعهارة عما لزم العباد بالزام الله تعالى ، كالعبادات الخمس ونحوها .
 وأما الرخصة في اللغة ، بتسكين الخاء ، فعهارة عن التفسفر والتسهفيل ، ومنه يقال رخص السعر ، اذا تيسر وسهل . وبفتح الخاء . عهارة عن الأخذ بالرخص .

١ - ذكر الشاطبى ان كلا من العزفمة والرخصة يطلق على اربعة معان . وعرف كلا منهما على كل إطلاق مع التوضفح بالامثلة وذكر فروعا كثيرة تبفنى على بعض هذه المعانى فمن اراد ان يعرف تفاصيل ذلك وشرح ما اجمه المؤلف هنا فليرجع الى مسائل النوع الخامس في العزفمة والرخصة ج ١ من الموافقات .

وأما في الشرع . فقد قيل الرخصة ما أبيع فعله مع كونه حراماً وهو تناقض ظاهر وقيل ما رخص فيه . مع كونه حراماً وهو مع ما فيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة ، غير خارج عن الإباحة . فكان في معنى الأول .

وقال اصحابنا : الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم ، وهو غير جامع . فان الرخصة ، كما قد تكون بالفعل قد تكون بترك الفعل كاسقاط وجوب صوم رمضان ، والركعتين من الرباعية في السفر . فكان من الواجب ان يقال : الرخصة ما شرع من الأحكام لعذر الى آخر الحد المذكور ، حتى يعم النفي والأثبات .

ثم العذر المرخص (١) لا يخلو اما أن يكون راجحاً على المحرم . أو مساوياً أو مرجوحاً فان كان الأول . فوجبه لا يكون رخصة . بل عزيمة . والا كان كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصة . وهو خلاف الاجماع .

وان كان مساوياً . فان قلنا بتساقط الدليلين المتعارضين من كل وجه . والرجوع الى الأصل . فلا يكون ذلك رخصة . والا كان كل فعل بقينافيه على النفي الأصلي قبل ورود الشرع رخصة . وهو ممنوع . وان لم نقل بالتساقط . فالقائل قائلان . قائل يقول بالوقف عن الحكم بالجواز وعدمه الى حين ظهور الترجيح . وذلك عزيمة لا رخصة .

وقائل يقول بالتخيير بين الحكم بالجواز ، والحكم بالتحريم ويلزم من ذلك ان لا يكون أكل الميتة حالة الاضطراب رخصة ضرورة عدم التخيير بين جواز الاكل والتحريم . لأن الأكل واجب جزماً . وقد قيل بكونه رخصة فلم يبق إلا أن يكون الدليل المحرم راجحاً على المستباح ، ويلزم من ذلك العمل بالمرجوح ومخالفة الراجح ؛ وهو في غاية الاشكال ، وإن كان هذا القسم هو الاشبه بالرخصة . لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ، ومخالفة الراجح ؛ وعلى هذا فإباحة

١٥ بدء اشكال لم يجب عنه المؤلف وان كان حاول التخاص منه بناء على اختيار الثالث وليس بواضح . ويمكن ان يقال باختيار القسم الاول وهو ان يكون المرخص راجحاً لكن بالنسبة لمن قام به العذر خاصة زمن قيامه به لا مطلقاً وهذا لا يمنع ان يكون المحرم راجحاً مقتضياً لحكمه الاصل الكلي في الاشخاص والاحوال كلها ما عدا صورة الترخيص للعذر فلا اشكال .

شرب الخمر ، والتلفظ بكلمة الكفر عند الاكراه ، واسقاط صوم رمضان ، والقصر في الرباعية في السفر والتميم مع وجود الماء للراحة او لبعث الماء أو لبئجه باكثر من ثمن المثل رخصة حقيقة ؛ واكل الميتة حالة الاضطرار وان كان عزيزة من حيث هو واجب استبقاء للهجة ، فرخصة من جهة ما في الميتة من الخبث المحرم ، وما لم يوجهه الله علينا وان كان واجبا على من قبلنا ، فليس رخصة حقيقة ، وان سمي رخصة (١) لعدم الدليل المحرم لتركه (٢) وكذلك كل حكم ثبت جوازه على خلاف العموم للمخصص لا يكون رخصة ، لأن المخصص بين لنا ان المتكلم لم يرد باللفظ العام لغة صورة التخصيص ، فلا يكون اثبات الحكم فيها على خلاف الدليل ؛ لأن العموم انما يكون دليلا على الحكم في آحاد الصور الداخلة تحت العموم لغة مع ارادة المتكلم لها ، ومع المخصص فلا ارادة (٣) .

الأصل الثالث

في المحكوم فيه وهو الأفعال المكلف بها . وفيه خمسة مسائل :

المسألة الأولى (٤)

اختلف قول أبي الحسن الأشعري في جواز التكليف بما لا يطاق نفياً واثباتاً ، وذلك كالجمع بين الضدين ، وقلب الأجناس (٥) ، وایجاد القديم واعدامه ونحوه ، وميله في اكثر اقواله الى الجواز (٦) ، وهو لازم على أصله في اعتقاد وجوب مقارنة

- (١) اي مجازا لما في ذلك من الصعة إذا قولت حالنا في التكليف بحالهم .
- (٢) لعدم الدليل المحرم لتركه ملة لمنع تسمية ذلك رخصة حقيقة والمنى لانه لم يتم في حقنا دليل يحرم علينا ترك ما وجب عليهم فعله دوننا .
- (٣) فیه نظر اذ قد يسمي بعض صور تخصيص العموم رخصة كاكل الميتة للضطر وذلك بين من آيات تحريم الميتة وامامها من الحرمات وما ختمت به من حلها للضطر .
- (٤) انظر ص ٣١٨ ج ٧ من مجموعة الفتاوي وشرح الطحاوية على قول المصنف ولم يكلفهم الا ما يطيقون الخ .

- (٥) مثال قلب الاجناس جعل الشجر فرسا ، او الفرس انسانا ، او الحيوان نباتا ، انظر مبحث قلب الجوهر عرضا من مقالات الاسلاميين لابي الحسن الأشعري .
- (٦) أي المقلی كما في حاشية المطار على شرح الجلال الهللي .

القدرة الحادثة للمقدور بها ، مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل (١) ، وان القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها ، بل مقدورها مخلوق لله تعالى .
ولا يخفى ان التكليف بفعل الغير حالة عدم القدرة عليه ، تكليف بما لا يطاق (٢) وهذا هو مذهب أكثر أصحابه وبعض معتزلة بغداد ، حيث قالوا بجواز تكليف العبد بفعل في وقت علم الله تعالى أنه يكون ممنوعاً عنه .
والبكرية (٣) حيث زعموا ان الختم والطبع على الافئدة مانعان من الايمان مع التكليف به غير ان من قال بجواز ذلك من اصحابه اختلفوا في وقوعه نفيًا وإثباتًا ، ووافقه على القول بان في بعض الاصحاب ؛ وهو مذهب البصريين من المعتزلة وأكثر البغداديين .
وأجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله أنه لا يكون عقلا وعلى وقوعه شرعاً ؛ كالتكليف بالايمان لمن علم الله أنه لا يؤمن كأبي جهل ، خلافاً لبعض الثنوية .
والمختار إنما هو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته (٤) ، كالجمع بين الضدين واحوه ؛ وجوازه في المستحيل باعتباره غيره . واليه ميل الغزالي ، رحمه الله .

(١) الصحيح أن القدرة نوعان . الاول بمعنى توفر الاسباب والآلات . وهي مناط التكليف فبها يتمكن العبد من القيام بما كلف به . وهي موجودة في كل مكلف مسلم أو كافر مطيع أو عاص وتكون مقارنة للفعل وقد تقدم عليه وبذلك يتبين أن التكليف بالفعل لا يتقدم عليها والثانية بمعنى التوفيق وهذه مقارنة للفعل وموجودة فيمن أطاع دون من عصى وليست مناطاً للتكليف . وقد اثبت الجبرية القدرة بمعنى التوفيق ونفوا القدرة بمعنى توفر الاسباب والآلات وذهب المعتزلة الى العكس .

(٢) متعلق القدرة الحادثة الاخذ بالاسباب وهي مؤثرة فيها بتمكين الله لها وإقداره لعبد عليها . اما ترتيب المسببات عليها فمن الله فهو وحده سبحانه الذي يوجد المسببات بأسبابها لا عندها كما يقول الاشعرية . فمثلا حز ابراهيم الخليل بالسكين في رقبة ولده وضرب موسى الكليم البحر بعصاه ، ورمي محمد الخليل الحصى . كل ذلك من فعل المخلوق . اما ان تنقطع الرقبة أو ينفلق البحر أو يصيب الحصا جسم من رمي به فالى الله ان شاء رتب ذلك فحصل كما في الاخيرين وان شاء لم يحصل كما في قصة الذبيح مع أبيه ابراهيم عليهم الصلاة والسلام .
وبذلك يكون متعلق قدرة العبد الذي هو التسبب والكسب غير متعلق قدرة الله الذي هو تمكين العبد واقداره وترتيب المسببات على اسبابها وليس في هذا تكليف بفعل الغير حتي يكون تكليفاً بما لا يطاق .
(٣) البكرية اتباع بكر بن زياد الباهلي افظر مذهب في كتاب الفرق بين الفرق وترجمته في الميزان للدهي (٤) وكذا المستحيل عادة فانه لا يجوز في حكمة ارحم الراحمين واحكم الحاكمين .

ولنفرض الكلام في الطرفين : أما الطرف الأول ، وهو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته ، فيدل عليه أن التكليف طلب ما فيه كلفة . والطلب يستدعي مطاوعاً متصوراً في نفس الطالب ، فان طلب ما لا تصور له في النفس محال ، والمستحيل لذاته ، كالجمع بين الضدين ، والنفي والاثبات معاً في شيء واحد ونحوه ، لا تصور له في النفس : ولو تصور في النفس ، لما كان وقوعه في الخارج ممتنعاً لذاته . وكما يتمتع التكليف بالجمع بين الضدين في طرف الوجود ، فكذلك يتمتع التكليف بالجمع بين الضدين في طرف السلب ، اذا لم يكن بينها واسطة . كالتكليف بساب الحر كذا والسكون معاً في شيء واحد ، لاستحالة ذلك لذاتها . وعلى هذا فن توسط مزرعة مغبوبة فلا يقال له لا تمكث ولا تخرج . كما (١) ذهب اليه ابو هاشم . وان كان في كل واحد من المكث والخروج افساد زرع الغير . بل يتعين التكليف بالخروج . لما فيه من تقليل الضرر . وتكثيره في المكث كما يكلف المولج في الفرج الحرام بالنزع وان كان به ماساً للفرج المحرم لأن ارتكاب أدنى الضررين بصير واجبا نظراً الى رفع أعلاهما ، كما يجاب شرب الخمر على من غص بلقمة ونحوه . ووجوب الضمان عليه بما يفسده عند الخروج لا يدل على حرمة الخروج . كما يجب الضمان على المضطر في الخمصة بما يتلفه بالأكل . وان كان الأكل واجباً وان قدر انتفاء الترجيح بين الطرفين . وذلك . كما اذا سقط انسان من شاهق على صدر صبي محفوف بصبيان . وهو يعلم أنه ان استمر قتل من تحته . وان انتقل قتل من يليه . فيمكن ان يقال بالتحخير بينهما . أو يخلو مثل هذه الواقعة عن حكم الشارع (٢) . وهو أولى من تكليفه طلب ما لا تصور له في نفس الطالب على ما حققناه . وهذا بخلاف ما اذا كان محالاً باعتبار غيره . فانه يكون ممكناً باعتبار ذاته . فكان متصوراً في نفس الطالب . وهو واضح لا غبار عليه .

(١) راجع لدخول النفي لا للنفي وقد تقدمت ترجمة ابي هاشم ص ٧٤ .

٢٥ « فرض المؤلف كغيره من سبقة سقوط انسان من شاهق على الصدر خاصة من صغير لا كبير وقد ر ان يكون محفوفاً بصبيان خاصة حتى لا تكون لهم قوة على العمل ثم قدر الا يكون بينهم فراغ يتمكن من الانتقال اليه ، ثم لا يكون هناك من ينقذ الموقف ، وهذا فرض لا يكاد يوجد بالهيشة المفروضة وما اخاله وجد فيها مضي فهو مستنكر وانكر منه قوله باحتمال خلو ما قد يكون واقعة في ظنه عن حكم الله .

فان قيل : ما ذكرتموه من احالة طلب الجمع بين الضدين بناء على عدم تصوره في نفس الطالب غير صحيح ، وذلك لأنه لو لم يكن متصوراً في نفس الطالب . لما علم حالته فان العلم بصفة الشيء فرع تصور ذلك الشيء . واللازم ممتنع . وان سلم دلالة ما ذكرتموه . الا انه معارض بما يدل على جواز التكليف بالجمع بين الضدين ووقوعه شرعاً . وبيانه قوله تعالى انوح « انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن » أخبر انه لا يؤمن غير (١) من لم يؤمن . مع انهم كانوا مكلفين بتصديقه فيما يخبر به ومن ضرورة ذلك تكليفهم بأن لا يصدقه تصديقاً (٢) له في خبره انهم لا يؤمنون . وأيضاً فان الله تعالى كلف أبا هب بتصديق النبي عليه السلام في اخباره . ومن أخبار النبي عليه السلام . أن أبا هب لا يصدقه لاخبار الله تعالى لنبيه بذلك . فقد كلفه بتصديقه في اخباره بعدم تصديقه له . وفي ذلك تكليفه بتصديقه وعدم تصديقه . وهو تكليف بالجمع بين الضدين .

قلنا : أما الاشكال الأول . فنندفع . وذلك لأن الجمع المعلوم المتصور المحكوم بهنفيه عن الضدين انما هو الجمع المعلوم بين المختلفات . التي ليست متضادة . ولا يلزم من تصوره منفيماً عن الضدين تصوره ثابتاً لهما . وهو دقيق فليتأمل . وما ذكروه من المعارضة . فلانسلم وجود الاخبار بعدم الايمان في الآيتين مطلقاً . أما في قصة أبي هب . فغاية ما ورد فيه قوله تعالى « سيصلى ناراً ذات هب » وليس في ذلك ما يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي مطلقاً . فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن . وبتقدير امتناع ذلك . أمكن حمل قوله تعالى « سيصلى ناراً ذات هب » على تقدير عدم ايمانه . وكذلك التأويل في قوله تعالى « انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن » أي بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم الى ذلك . وذلك لا يدل على الاخبار بعدم الايمان مطلقاً . وان سلمنا ذلك . واكن لا نسلم أنهم كلفوا بتصديق النبي عليه السلام فيما أخبر من عدم تصديقههم بتكذيبه . وهذا مما اتفق عليه نفاة التكليف بالجمع بين الضدين .

(١) كلمة غير زائدة .

(٢) مفعول لاجله وقم حلة لقوله تكليفهم .

وأما الطرف الثاني وهو بيان جواز التكليف بالمستحيل لغيره . فقد احتج الأصحاب عليه بالنص والمعقول .

أما النص ، فقوله تعالى « ربنا ولا تحمنا ما لا طاقة لنا به » سألوا دفع التكليف بها لا يطاق ولو كان ذلك ممتنعاً ، لكان مندفعاً بنفسه ، ولم يكن الى سؤال دفعه عنهم حاجة .

فان قيل انما يمكن حمل الآية على سؤال دفع ما لا يطاق ان لو كان ذلك ممكناً ، والا لتعذر السؤال بدفع ما لا امكان لوقوعه ، كما ذكرتموه ؛ وامكانه متوقف على كون الآية ظاهرة فيه فيكون دوراً .

سلمنا كونها ظاهرة فيما ذكرتموه ، ولكن أمكن تأويلها بالحمل على سؤال دفع ما فيه مشقة على النفس ، وان كان مما يطاق ويجب الحمل عليه لموافقته لما سنده من الدليل بعد هذا .

سلمنا ارادة دفع ما لا يطاق ، لكنه حكاية حال الداعين ؛ ولا حجة فيه .

سلمنا صحة الاحتجاج بقول الداعين ، لكن لا يخلوا إما ان يقال بأن جميع التكاليف غير مطاعة ، او البعض دون البعض . الأول ، يوجب ابطال فائدة تخصيصهم بذكر ما لا يطاق بل كان الواجب أن يقال لا يكلفنا . وان كان الثاني فهو خلاف أصلكم

سلمنا دلالة ما ذكرتموه ، لكنه معارض بقوله تعالى « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وهو صريح في الباب . وقوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) ولا حرج أشد من التكليف بما لا يطاق .

والجواب — عن السؤال الاول . أن الآية هو وضعها ظاهرة فيما لا يطاق فيجب تقدير إمكان التكليف به ضرورة حمل الآية على ما هي ظاهرة فيه ، حذراً من التأويل من غير دليل .

وعن الثاني انه ترك الظاهر من غير دليل (١) .

« ١ » الظاهر من الآية ما ذكره المعارض فتأمل .

وعن الثالث أن الآية انما وردت في معرض التقرير لهم ، والحث على مثل هذه الدعوات ، فكان الاحتجاج بذلك لا بقولهم .

وعن الرابع أنه وإن كان كل تكليف عندنا تكليفاً بما لا يطاق (١) ، غير أنه يجب تنزيل السؤال على ما لا يطاق ، وهو ما يتعذر الاتيان به مطلقاً في ع فهم دون ما لا يتعذر لما فيه من اجراء اللفظ على حقيقته ، وموافقة ، أهل العرف في عرفهم غايته أخراج ما لا يطاق مما هو مستحيل في نفسه لذاته من عموم الآية لما ذكرنا من استحالة التكليف به ، وامتناع سؤال الدفع للتكليف بما لا تكليف به ولا يخفى أنه تخصيص ، والتخصيص أولى من التأويل .

وعن المعارضة بالآيتين أن غايتهما الدلالة على نفي وقوع التكليف بما لا يطاق ولا يلزم من ذلك نفي الجواز المدلول عليه من جانبنا كيف وان الترجيح لما ذكرناه من الآية لا اعتضادها بالدليل العقلي على ما يأتي (٢) ومع ذلك فلا خروج لها عن الظن والتخمين . وربما احتج بعض الاصحاب بقوله تعالى (يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون) وهو تكليف بالسجود مع عدم الاستطاعة ، وانما يصح الاحتجاج به أن لو أمكن ان يكون الدعاء في الآخرة بمعنى التكليف وليس كذلك للاجماع على أن الدار الآخرة انما هي دار مجازاة ؛ لا دار تكليف .

وأما من جهة المعقول ، فقد احتج فيه بعضهم بحجج واهية :

الاولى منها : هو أن الفعل المكلف به ان كان مع استواء داعي العبد الى الفعل والترك ، كان الفعل ممتنعاً لامتناع حصول الرجحان معه ، وان كان مع الترجيح لأحد الطرفين ، كان الراجح واجباً ؛ والمرجوح ممتنعاً والتكليف بهما يكون محالاً .

الثانية . ان الفعل الصادر من العبد إما أن يكون العبد متمكناً من فعله وتركه أو لا يكون . فان لم يكن متمكناً منه ، فالتكليف له بالفعل يكون تكليفاً بما لا يطاق ، وان كان متمكناً منه ؛ فاما ان لا يتوقف ترجح فعله على تركه على مرجح

(١) لان العبد عندهم مجبور باطنا مختار ظاهراً .

(٢) سيأتي التعليق أيضاً على الدليل العقلي ان شاء الله .

او يتوقف . الاول محال ، والا كان كل موجود حادثاً هكذا ويلزم منه سدباب
إثبات واجب الوجود ، وان توقف ؛ فذلك المرجح ان كان من فعل العبد عاد
التقسيم ، وهو تسلسل ممتنع . وان كان من فعل غيره : فاما ان يجب وقوع الفعل
أو لا يجب . واذا لم يجب كان ممتنعاً او جائزاً والاول محال ، والا كان المرجح
مانعاً ، وان كان الثاني عاد التقسيم بعينه وهو ممتنع فلم يبق سوى الوجوب والعهد
اذ ذلك يكون مجبوراً لا مخيراً ، وهو عين التكليف بما لا يطاق .

الثالثة : ان قدرة العبد غير مؤثرة في فعله (١) ، وإلا كانت مؤثرة فيه حال وجوده ؛
وفيه ايجاد الموجود او قبل وجوده ، ويلزم من ذلك ان يكون تأثير القدرة في
المقدور مغايراً له لتحقيق التأثير في الزمن الاول دونه . والكلام في ذلك التأثير وتأثير
مؤثره فيه ، كالاول وهو تسلسل ممتنع والقدرة غير مؤثرة في الفعل وهو المطلوب .

الرابعة : أن العبد مكلف بالفعل قبل وجود الفعل ، والقدرة غير موجودة قبل
الفعل (١) ، لأنها لو وجدت لكان لها متعلق ، ومتعلقها لا يكون عدماً ، لأنه نفي محض
فلا يكون اثرها لها ، فكان وجودها ، ولزم من ذلك أن تكون موجودة مع الفعل لا قبله .
الخامسة : أن العبد مأمور بالنظر لقوله تعالى « قل انظروا » والنظر متوقف

على القضايا الضرورية قطعاً للتسلسل ؛ وهي متوقفة على تصور مفرداتها ، وهي
غير مقدورة التحصيل ، لانه ان كان عالماً بها فتحصيل الحاصل محال ، وان لم
يكن عالماً بها فطلبها محال . فالنظر يكون ممتنع التحصيل .

وهذه الحجج ضمنية جداً .

أما الحجة الأولى فلقال ان يقول : ما المانع ان يكون وجود الفعل مع رجحان
الداعي الى الفعل ، قوله لأنه صار بالفعل واجباً . قلنا صار واجباً بالداعي اليه والاختيار
له ، او لذاته . الاول مسلم ، والثاني ممنوع وعلى هذا خرج العبد عن كونه مكلفاً
بما لا يطاق ، ثم يلزم عليه أن تكون أفعال الرب تعالى غير مقدورة بعين ما ذكره
وهو ممتنع . فما هو الجواب عن افعال الله يكون مشتركاً .

(١) تقدم ما فيه أول المسألة ص ١٣٤

وأما الثانية فهي بعينها ايضاً لازمة على افعال الله اذ أمكن أن يقال فعل الله إما ان لا يكون متمكناً منه ، أو يكون وهو اما ان يفتقر الى مرجح ، او لا ؛ وان افتقر الى مرجح ، فان كان من فعله عاد التقسيم ، وان لم يكن من فعله فاما ان يجب وقوع الفعل معه ، او لا يجب ، وهلم جرا الى آخره والجواب يكون مشتركاً وكذلك الثالثة ايضاً لازمة على افعال الله ، مع انها مقدورة له اجماعاً . (١)

وأما الرابعة ، فيلزم منها أن تكون قدرة الرب تعالى حادثة موجودة مع فعله لا قبله ، وهو مع حالته ، فقائل هذه الطريقة غير قائل به : وبيان ذلك أنه أمكن ان يقال : لو وجدت قدرة الرب قبل وجود فعله ، لكان لما متعلق وليس متعلقها العدم ، فلم يبق غير الوجود . ويلزم ان لا يكون قبل الفعل بعين ما ذكره .

وأما الخامسة ، فأشد ضعفاً مما قبلها ، اذ هي مبنية على امتناع اكتساب العصورات ، وقد ابطالناه في كتاب « دقائق الحقائق » ابطالا لا ريبه فيه بما لا يحمله هذا الكتاب ، فعلى الناظر بمراجعته . وبتقدير أن لا تكون التصورات مكتسبة فالعلم بها يكون حاصلًا بالضرورة والتكليف بالنظر المستند الى ما ينقطع التسلسل عنده من المعلومات الضرورية ، لا يكون تسكيناً بها لا يطاق ، وهو معلوم بالضرورة والمعتمد في ذلك مسلكان .

المسلك الاول : أن العبد غير خالق لفعله فكان مكلفاً بفعل غيره (٢) ، وهو تكليف بما لا يطاق . وبيان أنه غير خالق لفعله أنه لو كان خالقا لفعله ، فليس خالقا له بالذات والطبع اجماعاً ، بل بالاختيار . والخالق بالاختيار ، لا بد وان يكون مخصصاً لخاوقه بالارادة . ويلزم من كونه مريداً له ان يكون عالماً به ضرورة . والعبد غير عالم

١ - اجاب عن الثانية والثالثة بالنقض حيث بين ان كلا من الدليلين وجد في غير محل النزاع
تختلفت عنه النتيجة اجماعاً .

٢ - تقدم في ص ١٣٤ بيان انه ليس مكلفاً بفعل غيره .

بجميع أجزاء حر كانه، في جميع حالاته، ولا سيما في حالة اسراعه، فلا يكون خالقا لها (١) .
المسلك الثاني : إن إجماع السلف منعقد قبل وجود المخالفين من الثنوية على أن
الله تعالى مكلف بالايان لمن علم أنه لا يؤمن ؛ كمن مات على كفره، وهو تكليف
بما يستحيل وقوعه ، لأنه لو وقع لزم أن يكون علم البارئ تعالى جهلا وهو محال .
فان قيل : اما المسلك الأول ؛ وإن سلمنا أن العبد لا بد وأن يكون عالماً بما
يخلقه من أفعاله ، لكن من جهة الجملة أو من جهة التفصيل الأول لا سبيل الى
نفيه ، والثاني ممنوع . وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان اليد غير خالق لفعله ،
لكنه معارض بما يدل على خلقه له . ودلياه المعقول والمنقول .
أما المعقول ، فهو ان قدرة العبد ثابتة بالاجماع منا ومنكم على فعله ، فلو لم تكن
هي المؤثرة فيه ، لا انتفي الفرق بين المقدور وغيره ؛ وكان المؤثر فيه غير العبد .
ويلزم منه وجود مقدور بين قادرين (٢) .

ولما وقع الاختلاف بين القوي والضعيف .
ولجاز أن تكون متعلقه (٣) بالجواهر والالوان ، كما في العلم ،
ولكان العبد مضطراً بما خلق فيه من الفعل لا مختاراً .

(١) هذا حجاج مع الخالفين القائلين بخلق العبد لفعل نفسه من المعتزلة ونحوهم فلا ينهض
حجة على من قال من أهل السنة بمنع التكليف بالمستحيل لذاته والمستحيل عادة أو لطاريء من
الآفات التي تقع بالمكلف عن الفعل فان العبد عندهم غير خالق لفعله ولكنه كاسب له كما تقدم ص ١٣٤
ويكفي في تحصيله متعلق قدرته وكسبه له العلم به والقصد اليه اجمالاً فيما صار من الافعال هادة
له . اما قبل ان يصير عادة له فهو عالم بتفصيل فعله مرید لأجزائه وآحاده في حدود طاقتة .
ولذا يكون في فعله من النقص والحلل بقدر قصوره في علمه واراوته وغفلته . وقوته وضعفه :
بخلاف الخالق لكل شيء استقلالاً على وجه الاحكام وتمام الابداع لكمال علمه واراوته وقدرته
وسائر اسمائه وصفاته .

(٢) قدرة العبد مؤثرة باقدار الله له وتمكينه اياه من الفعل لا استقلالاً فلا يلزم انتفاء الفرق
بين المقدور وغيره ولا أن يكون المؤثر في فعله غيره فان متعلق قدرته الكسب والتسبب ومتعلق
قدرة الله اقدار العبد وتمكينه وترتيب الآثار على فعله . وعلى هذا لا يلزم وقوع مقدورين قادرين
وبما ذكر يعرف منه بقية الازمات التي في المارضة بالدليل العقلي .
(٣) صوابه متعلقة .

ولجاز أن يصدر عن العبد أفعال محكمة بديعة ، وهو لا يشعر بها .
ولما انقسم فعله الى طاعة ومعصية ، لانه ليس من فعله .
ولكان الرب تعالى أضر على العبد من ابليس ، حيث انه خلق فيه الكفر وعاقبه
عليه و ابليس داع لا غير .

ولما حسن شكر العبد ولا ذمه علي أفعاله ، ولا أمره ولا نهيه ، ولا عقابه ولا ثوابه
ولكان الرب تعالى أمرا للعبد بفعل نفسه ؛ وهو قبيح معدود عند العقلاء من الجهل والحق
ولكان الكفر والايهان من قضاء الله تعالى وقدره ، وهو اما ان يكون حقا أو
باطلا . فان كان حقا ، فالكفر حق ، وان كان باطلا ، فالايهان باطل .

ولكان الرب تعالى اما راضيا به أو غير راض ؛ والاول يلزم منه الرضى بالكفر
والثاني يلزم منه عدم الرضى بالايهان ؛ والكل محال مخالف للاجماع .
وأما النقل ، فقوله تعالى « واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا » .

وقوله تعالى « أم حسب الذين اجترحوا السيئات » .
وقول النبي عليه السلام « اعملوا وقاربوا وسددوا » وقوله عليه السلام « نية
المؤمن خير من عمله » الى غير ذلك من النصوص الدالة على نسبة العمل الى العبد .
والعقلاء متوافقون على اطلاق إضافة الفعل الى العبد بقولهم : فلان فعل كذا
وكذا ، والاصل في الاطلاق الحقيقة .

وأما المسلك الثاني ، فهو أن تعلق علم الباري تعالى بالفعل أو بعدمه ، إما أن
يكون موجبا لوجود ما علم وجوده وامتناع وجود ما علم عدمه ، أو لا يكون كذلك
فان كان الاول ، فيلزمه محالات ، وهو ان يكون العلم هو القدرة أو أن يستغني
به عن القدرة ، ولا يكون الرب قادرا على ايجاد شيء أو عدمه ، وأن لا يكون
لرب اختيار ، ولا للعبد في وجود فعل من الافعال لكونه واجبا بالعلم ، أو ممنعا
وإن لم يكن موجبا للوجود ولا للعدم ؛ فقد بطل الاستدلال ، وان سلم ذلك .
لكنه معارض بما سبق من الادلة العقلية والنقلية .

والجواب عما ذكره أولا عن المسلك الاول بأن الفعل المخلوق للعبد بتقدير
خلقه له مخلوق له بجميع أجزائه وكل جزء منه مخلوق له بانفراده ، فيجب ان

يكون عالمياً به لما سبق . وهذا هو العلم بالتفصيل ، وهو غير عالم لما حققناه (١) .
وعما ذكروه من الالتزام الاول بمنع عدم الفرق بين المقدور وغيره .
وعن الثاني أنه إنما يمتنع وجود مقدر بين قادرين خالقين ، أو مكتسبين ،
أما بين خالق ومكتسب ، فهو غير مسلم (٢) .
وعن الثالث بأن الاختلاف بين القوي والضعيف إنما هو واقع في كثرة ما يخلقه
الله تعالى من القدر على المقدورات في احد الشخصين دون الاخر ؛ لا في التأثير
وعن الرابع انه انما يلزم ان لو كان تعلق العلم بالجواهر والاعراض من جهة
كونه ، غير مؤثر فيها (٣) ، وهو غير مسلم .
وعن الخامس انه انما يلزم أن يكون العبد مضطراً أن لو لم يكن فعله مكتسباً له
ومقدوراً ، ولا يلزم من عدم التأثير عدم الاكتساب (٤) .
وعن السادس انه لا مانع من تلازم القدرة على الشيء والعلم به (٥) .
وعن السابع انه لا معنى لانقسام فعل العبد الى الطاعة والمعصية غير كونه مأموراً
بهذا ، ومنهياً عن هذا ، لكسبه ؛ وهو كذلك .
وعن الثامن انه لازم على أصلهم أيضاً ، فان التمكن (٦) من الكفر بخلق القدرة
عليه اضر من الدعاء اليه . وقد فعل الله تعالى ذلك بالعبد ؛ فما هو جواب لهم هو جوابنا
وعما ذكروه من الامر والنهي ، والشكر والذم ، والثواب والعقاب والامر للعبد بما
هو من فعل الله تعالى ، بالمنع من تقبيح ذلك بتقدير أن يكون قادراً ، غير مؤثر
كيف وانه مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد ابطالناه (٧)
وعن الالتزام بالقضاء والقدر ، ان القضاء قد يطلق بمعنى الاعلام ، والامر ،
والاختراع ، وانقضاء الاجل ، والالتزام بالحكم ، وتوفية الحقوق ، والارادة لغة .

(١) تقدم ما فيه ص ١٤١

(٢) تقدم ان متعلق القدرتين مختلف .

(٣) العلم بالامر الاحاطة به وبأحواله وكشفه على ما هو عليه وليس صفة تأثير .

(٤) ان اراد عدم التأثير استقلالاً فصحيح وأن اراد نفي التأثير مطلقاً لم نفي الاكتساب .

(٥) لعل فيه سقوطاً والتقدير لا مانع من عدم تلازم الخ . اذ هو تسليم للضرورة السادسة .

٦ صوابه التمكن . وهذا جواب الزامي مبني على اجل الخصم .

(٧) تقدم ما فيها في مبحث الحسن والقبح .

وعلى هذا فالإيمان من قضاياه بجميع هذه الاعتبارات، وهو حق، وأما الكفر فليس من قضاياه بمعنى كونه مأثوراً؛ بل بمعنى خلقه واردة وقوعه، وهو حق من هذا الوجه أيضاً (١) وعن الالتزام بالرضى انه راض بالايان ، وغير راض بالكفر .
 وعن المنقول بأن ما ذكره غايته اضافة الفعل الى العبد حقيقة : ونحن نقول به فان الفاعل عندنا على الحقيقة هو من وقع الفعل مقدوراً له (٢) . وهو أعم من الموجد . والجواب عما ذكره في المسلك الثاني بأن تعلق العلم بوجود الفعل بملازمة الوجود المقدور ، فانه انما يعلم وجوده مقدوراً ، لا غير مقدور ، وكذلك في العدم .
 وعلى هذا ، فلا يلزم منه عدم القدرة في حق الله تعالى ولا سلب اختياره في فعله . وكذلك العبيد فانه انما علم وقوع فعل العبد مقدوراً للعبد ، والمعارضات فقد سبق الجواب عنها .

المسألة الثانية

مذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انه لا يشترط في التكليف بالفعل أن يكون شرطه «٣» حاصل حاله التكليف ، بل لا مانع من وروده كليف بالمشروط وتقديم «٤» شرطه عليه ، وهو جائز عقلاً ، وواقع سماعاً .
 خلافاً لاكثر اصحاب الرأي وأبي حامد الاسفرايني من اصحابنا ، وذلك كتكليف الكفار بفروع الاسلام حالة كفرهم .

«١» أمثلة اطلاقات القضاء كما يلي .

- ١ - وقضينا اليه ذلك الأمر . الآية ٢ وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ٣ تقضاهن سبع سموات في يومين ٤ فنتهم من قضى نحبه ٥ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم . وقضى عليه الحاكم . قضى دينه ، وبهذه الامثلة يتبين أن اختلاف المعنى راجع لاختلاف التعدية والازوم واختلاف مدخولها والحرف الذي تعدت به ،
- ٢ - الصحيح انه من وقع منه الفعل بقدرته ولو كانت مستمدة من غيره .
- ٣ - اي شرط صحته في اعتبار الشرع لا شرط في وجوبه كالبولغ للصلاة ولا الشرط اللغوي كما في حديث تحية المسجد فالتكليف بالفعل متوقف على وجودهما .
- ٤ - معطوف على المشروط والمعنى تكليف الشخص بالمشروط كالصلاة وبتقديم شرط صحتها كالاسلام على ادايتها .

ودلائل الجواز العقلي أنه لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب وقال له «أوجبت عليك العبادات الخمس المشروطة بصحتها بالايان؛ وأوجبت عليك الايتان بالايان»، «متمدا عليها» لم يلزم منه لذاته محال عقلا، ولا معنى للجواز العقلي سوى هذا .

فان قيل : التكليف بالفروع المشروطة بالايان !

اما أن تكون حالة وجود الايمان ، أو حالة عدمه .

فان كان الاول فلا تكليف قبل الايمان ، وهو المطلوب .

وان كان حالة عدمه فهو تكليف بما هو غير جائز عقلا .

وايضا فان التكليف بالفروع غير ممكن الامتثال ؛ لاستحالة أدائها حالة الكفر،

وامتناع أدائها بعد الايمان . لكونه مسقطاً لها بالاجماع . وما لا يمكن امتثاله

فالتكليف به تكليف بما لا يطاق ولم يقل به قائل في هذه المسألة .

قلنا : أما الاشكال الاول . فانما يلزم منه التكليف بما لا يطاق بتقدير تكليفه

بالفروع حالة الكفر أن لو كان تكليفه بمعنى الزامه الايتان بها مع الكفر، وليس

كذلك ، بل بمعنى أنه لو أصر على الكفر ، حتى مات ، ولم يأت بهامع الايمان

فانه يعاقب في الدار الآخرة ، ولا احالة فيه .

وبهذا الحرف يندفع ما ذكره من الاشكال الثاني ايضاً . كيف وان الامتثال

بعد الاسلام غير ممتنع . غير ان الشارع اسقطه ترغيباً في الدخول في الاسلام، بقوله

عليه السلام (الاسلام يجب ما قبله) وهذا بخلاف المراد، حيث إنه أوجب عليه

فعل ما فاته في حال رده ليكون ذلك مانعاً من الردة (١) .

وأما الوقوع شرعاً ، فيدل عليه النص والحكم .

أما النص فمن وجوه : الاول قوله تعالى «لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب

والمشركين» الى قوله تعالى «وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء،

ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة»، والضمير في قوله (وما أمروا) عائد الى المذكورين

أولاً وهو صريح في الباب .

(١) أى أوجب عليه في حال رده أن يفعل بعد العودة للإسلام ما فاته زمن الردة .

وايضا قوله تعالى (فلا صدق ولا صلى ، ولكن كذب وتولى) ذم على ترك الجميع ؛ ولو لم يكن مكلفا بالكل لما ذم عليه .

وايضا قوله تعالى (والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ، ولا يزنون ، ومن يفعل ذلك يلق أثاما . يضاعف له العذاب يوم القيامة) حكم بمضاعفة العذاب على مجموع المذكور والزنا من جلته . ولولا انه محرم عليه ومنهى عنه لما أئمه به .

وهذه حجة على من نفى التكليف بالأمر والنهي ؛ دون من جوز التكليف بالنهي دون الأمر (١) .

وايضا قوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) والكافر داخل فيه لكونه من الناس) .

وايضا قوله تعالى (وويل للعشركين الذين لا يؤتون الزكاة) لكن قال المفسرون . المراد بالزكاة في هذه الآية ؛ انما هو قول (لا اله إلا الله (٢)) .

وايضا قوله تعالى (ما سلككم في سقر . قالوا لم نك من المصلين ؛ ولم نك نطعم المسكين) ولو لم يكونوا قد كلفوا بالصلاة ، لما عوقبوا عليها .

فان قيل . هذه حكاية قول الكفار ، ولا حجة فيها ، وان كانت حجة ؛ لكن أمكن أن يكون المراد من قولهم (لم نك من المصلين) أى من المؤمنين .

ومنه قوله عليه السلام (نهيت عن قتل المصلين) وأراد به المؤمنين . وإن كان المراد الصلاة الشرعية حقيقة . غير أن العذاب إنما كان لتكذيبهم بيوم الدين ، غير أنه غلط باضافة ترك الطاعات اليه وان كان ذلك مضافا الى الصلاة ، لكن لا الى تركها ، بل الى اخراجهم أنفسهم عن العلم بقمح تركها بترك الايمان وان كان ذلك على ترك الصلاة لكن أمكن أن يكون ذلك إخبارا عن جماعة من المرتدين تركوا الصلاة حالة ردتهم وذلك محل الوفاق .

(١) اشارة الى قول ثالث من المسألة وهو جواز التكليف بالنهي لعدم توقفه على النية ومنع التكليف بالأمر لتوقف امتثاله على النية في العبادات ونحوه .

(٢) استدراك على الاستدلال بالآية على المطلوب ببيان ان المراد بالزكاة الطهارة من الشرك لا الصدقة

والجواب عن قولهم انه حكاية قول الكفار، أن علماء الأمة من السلف وغيرهم أجمعوا على أن المراد بذلك انما هو تصديقهم فيما قالوه، والتحذير لغيرهم من ذلك. ويدل على ذلك تعذيبهم بالتكذيب بيوم الدين، وقد عطف على ما قبله والاصل اشراك المعطوف والمعطوف عليه في أصل الحكم

وعن حمل لفظ المصلين على المؤمنين أنه ترك للظاهر من غير دليل، وان أمكن تأويل لفظ الصلاة بماذا تناول قوله (ولم نك نطعم المسكين) فان المراد به انما هو الاطعام الواجب، لاستحالة (١) التعذيب على ترك اطعام ليس بواجب. وعن قولهم بتغليظ عذاب التكذيب باضافة ترك الطاعات اليه انها لو كانت مباحة، لما غلظ العذاب بها.

وعن قولهم بالتعذيب باخراج انفسهم عن العلم بقبح ترك الصلاة انه ترك للظاهر من غير دليل، وأنه يوجب التسوية بين كافر ارتكب جميع المحرمات وبين من لم يباشر شيئا منها لاستوائها فيما قبل، وهو خلاف الاجماع. وعن الحمل على صلاة المردين أن الآية بلفظها عامة في كل المجرمين المذكورين في قوله (يساءلون عن المجرمين) وهو عام في المردين وغيرهم فلا يجوز تخصيصها من غير دليل. هذا من جهة النصوص.

وأما من جهة الالتزام، فهو انه لو امتنع التكليف بالفعل مع عدم شرط الفعل (٢) لامتنع التكليف بالصلاة مع عدم الطهارة، ولكان من ترك الطهارة والصلاة أبدا لا يعاقب ولا يذم إلا على ترك الطهارة، بل على ما لا تتم الطهارة إلا به. وذلك خلاف اجماع الامة.

المسألة الثالثة

اتفق اكثر المتكلمين على أن التكليف لا يتعلق إلا بما هو من كسب العبد من الفعل وكف النفس عن الفعل فانه فعل خلافا لأبي هاشم (١) في قوله. ان التكليف قد يكون بأن لا يفعل العبد مع قطع النظر عن التلبس بضد الفعل. وذلك ليس بفعل.

(١) أي في حكمة الله وعدله ورحمته بعباده فانه سبحانه كتب ذلك على نفسه تفضلا واحسانا منه اليهم.
(٢) أي شرط صحته كما تقدم.
(٣) تقدمت ترجمته ص

احتج المتكلمون بأن ممثلي التكليف مطيع . والطاعة حسنة . والحسنة مستلزمة للثواب . على ما قال تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) وقال تعالى (ليجزى الذين أساؤا بما عملوا . ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى) ولا فعل عدم محض وليس بشيء وما ليس بشيء لا يكون من كسب العبد . ولا متعلق القدرة وما لا يكون من كسب العبد . لا يكون مثاباً عليه لقوله تعالى (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى) فإن قيل عدم الفعل وإن لم يكن أمراً وجودياً ولا ذاتاً ثابتة . فإنما يمتنع التكليف به . ويمتنع أن يكون الامتثال به طاعة وحسنة مثاباً عليها أن لو لم يكن مقدوراً للعبد ومكتسباً له . وهو غير مسلم كما قاله القاضي أبو بكر في أحد قولييه (١) قال المتكلمون عدم الفعل من حيث هو كذلك متحقق قبل قدرة العبد (٢) وهو غير مقدور للعبد قبل خلق قدرته وهو مستمر إلى حد ما بعد خلق القدرة . فلا يكون مقدوراً للعبد ولا مكتسباً له ، ويلزم من ذلك امتناع التكليف به على ما تقرر ، إلا أن للخصم أن يقول ، لا يلزم من كون عدم الفعل السابق على خلق القدرة غير مقدور أن يكون المقارن منه للقدرة غير مقدور (٣) .

المسألة الرابعة

اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شدوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل .
واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه . فأثبتته أصحابنا ونفاه المعتزلة احتج أصحابنا بأن الفعل في أول زمان حدوثه مقدور بالاتفاق ؛ وسواء قيل بتقدم القدرة عليه ، كما هو مذهب المعتزلة ، أم بوجودها مع وجوده ، كما هو مذهب أصحابنا (٤) . وإذا كان مقدوراً أمكن تعلق التكليف به :

-
- (١) جواب قوله فإن قيل
(٢) مرادهم القدرة التي بمعنى التوفيق لا التي بمعنى توفر الأسباب والآلات فإنها قد تكون قبل الفعل كما تقدم وبذلك يكون مقدوراً للعبد .
(٣) بل لا يلزم من عدم القدرة التي بمعنى التوفيق المقارنة للفعل ألا تكون مقدوراً لأنها ليست منوطاً للتكليف بخلاف القدرة بمعنى توفر الأسباب فإنها قد تكون حال عدم الفعل وهي مناط التكليف .
(٤) انظر التعليق ص ١٣٤

فان قيل: القول بجواز تعلق التكليف به في أول زمان حدوثه يلزم منه الأمر بايجاد الموجود ، وهو محال .

قلنا يلزم منه الأمر بايجاد ما كان موجوداً ، أو بما لم يكن موجوداً .
الاول ممنوع . والثاني، فدعوى احاطته بنفس محل النزاع . ثم يلزمهم من ذلك أن لا يكون الفعل في أول زمان حدوثه أثراً للقدره القديمه ، ولا للحادثة على اختلاف المذهبين (١)؛ ولا موجودة له لما فيه من ايجاد الموجود، وهو محال . فاهو جوابهم في ايجاد القدره له فهو جوابنا في تعلق الأمر به .

المسألة الخامسة (٢)

اختلف اصحابنا والمعتزلة في جواز دخول النيابة فيما كلف به من الافعال البدنية . فأثبتته اصحابنا ونفاه المعتزلة .

حجة اصحابنا على ذلك انه لو قال القائل لغيره « أوجبت عليك خياطة هذا الثوب ، فان خطته أو استنبت في خياطته أثبتك ، وان تركت الأمر عاقبتك » كان معقولا غير مردود . وما كان كذلك فوروده من الشارع لا يكون ممتنعاً .
ويدل على وقوعه ما روى عن النبي عليه السلام ، انه رأى شخصاً يحرم بالحج عن شبرمة ؛ فقال له النبي عليه السلام : (أحججت عن نفسك - فقال : لا - فقال له : حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة) (٣) وهو صريح فيما نحن فيه .

فان قيل : وجوب العبادات البدنية انما كان ابتلاء وامتحاناً من الله تعالى للعبد ، فانه مطلوب للشارع لما فيه من كسر النفس الأماره بالسوء ؛ وقهرها ، لكونها عدوة لله تعالى ، على ما قال : عليه السلام ؛ حكاية عن ربه (عاد نفسك ، فانها

١ - مذهب من يقول ان فعل العبد مخلوق لله ومذهب من يقول اذنة مخلوق للعبد .

٢ - انظر شرح الطحاوية على قول المصنف وفي دعاء الائمة وصدقاتهم متفحة للاموات وكتاب الروح المسألة ١٦ وكتاب الموافقات ، المسألة السابعة من مسائل النوع الرابع من انواع مقاصد الشريعة (٣) الحديث رواه أبو داود وابن ماجه من طريق ان عباس رضي الله عنهما واصناده صحيح ولكن اختلف في رفته ورقفه ورجع الامام احمد وقفه وقد تصرف المؤلف في متن الحديث كثيراً .

انتصبت لمعاداتي(١)تحصيلاً للثواب على ذلك . وذلك مما لا مدخل للنيابة فيه كما لا مدخل لها في باقي الصفات من الآلام واللذات ونحوها .

قلنا : أما الابتلاء والامتحان بالتكليف لما ذكره ؛ وان كان مع تعيين المكلف لأداء ما كلف به أشق مما كلف به مع تسويغ النيابة فيه ، فليس في ذلك ما يرفع أصل الكلفة والامتحان فيما سوغ له فيه الاستنابة . فان المشقة لازمة له بتقدير الاتيان به بنفسه ، وهو الغالب ، وبما يبذله من العوض للنائب بتقدير النيابة . ويلتزمه من المنة بتقدير عدم العوض . وليس المراعى في باب التكاليف أشقها وأعلاها رتبة ، ولذلك كانت متفاوتة(١) . واما الثواب والعقاب فليس مما يجب على الله تعالى في مقابلة الفعل ، بل إن أثناب بفضله ، وان عاقب فبعده ، كما عرف من أصلنا ، بل له أن يثيب العاصي ويعاقب الطائع (٢) .

الأصل الرابع

فالمحكوم عليه والمكلف وفيه خمس مسائل

المسألة الأولى

اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فافهما للتكاليف ، لأن التكليف خطاب ، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال ، كالجماد والبهيمة . ومن وجدله أصل الفهم لأصل الخطاب ، دون تفاصيله من كونه أمراً ونهياً . ومقتضياً للثواب والعقاب ، ومن كون الأمر به هو الله تعالى ؛ وأنه واجب الطاعة ، وكون المأمور به على صفة كذا وكذا ، كالمجنون والصبي الذي لا يميز ؛ فهو بالنظر الى فهم التفاصيل ، كالجماد والبهيمة بالنظر الى فهم أصل الخطاب ، ويتعذر تكليفه ايضاً

(١) العبادات توقيفية والأصل فيها التمسك بالصحيح انها لا تجوز فيها النيابة إلا بنص عن المصوم صلى الله عليه وسلم ولا يصلح فيها القياس .

(٢) كتب الله حل نفسه ان يثيب المطيم فضلاً منه ورحمة . ولم يوجب ذلك عليه احد من خلقه . وهو سبحانه الصادق في خبره الذي لا يخلف وعده ولا يظلم عبده « ان الله لا يظلم مثقال ذرة » انظر مجموع الفتاوى ج ٦ ومختصر الصواعق المرسله لابن القيم ج ١

إلا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق، لأن المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم أصل الخطاب، فهو متوقف على فهم تفاصيله (١) واما الصبي المميز، وان كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز؛ غير انه أيضاً غير فاهم على الكمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى. وكونه متكلماً مخاطباً مكلفاً بالعبادة ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى، وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف. فنسبته الى غير المميز، كنسبة غير المميز الى البهيمية فيما يتعلق بفوات شرط التكليف وإن كان مقاربا لحالة البلوغ، بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة. فانه وان كان فهمه كفهمة الموجب لتكليفه بعد لحظة، غير انه لما كان العقل والفهم فيه خفياً؛ وظهوره فيه على التدريج، ولم يكن له ضابط يعرف به، جعل له الشارع ضابطاً، وهو البلوغ، وحط عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه.

ودليله قوله عليه السلام «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق» (٢).

فان قيل: اذا كان الصبي والمجنون غير مكلف، فكيف وجبت عليها الزكاة والنفقات والضمانات، وكيف أمر الصبي المميز بالصلاة؟

قلنا: هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل الصبي والمجنون، بل بما له أو بذمته. فانه أهل للذمة بانسانيته المتمهي بها لقبول فهم الخطاب عند البلوغ، بخلاف البهيمية والمتولي لادائها الولي عنها. او هما بعد الافاقة والبلوغ. وليس ذلك من باب التكليف في شيء. واما الأمر بصلاة المميز فليس من جهة الشارع. وانما هو من جهة الولي. لقوله عليه السلام (مروهم بالصلاة. وهم ابناؤ سبع (٣) وذلك لانه يعرف الولي ويفهم خطابه. بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم.

١٥ موضوع هذه المسألة البحث في التكليف المحال وموضوع المسألة الاولى من مسائل المحكوم فيه البحث في التكليف بالمحال والفرق بينها واضح لمن قارن بين المسألتين فالتكليف بالمحال يرجع الى استحالة المكلف به ويسمى التكليف بما لا يطاق والتكليف المحال يرجع الى استحالة التكليف نفسه لعدم فهم الخطاب الصحيح لقصد ما كلف به كتكليف المجنون والغافل ونحوهما،

«٢» جزء من حديث رواه احمد وابو داود والحاكم عن طريق علي وعمر بن الخطاب.

٣ - جزء من حديث رواه احمد وابو داود عن طريق عبد الله بن عمرو بلفظ مروا اولادكم الخ.

وعلى هذا . فالغافل عما كلف به ، والسكران المتخبط لا يكون خطابه وتكليفه في حالة غفلته وسكره ايضاً ، اذ هو في تلك الحالة اسوأ حالا من الصبي المميز فيما يرجع الى فهم خطاب الشارع ، وحصول مقصوده منه ؛ وما يجب عليه من الغرامات والضمانات بفعله في تلك الحال ، فتخرجه كما سبق في الصبي والمجنون ونفوذ طلاق السكران ، ففيه منع خطاب الوضع والاخبار ، وان نفذ فليس من باب التكليف في شيء ؛ بل من باب ما ثبت بخطاب الوضع والاخبار يجعل تلفظه بالطلاق علامة على نفوذه ، كما جعل زوال الشمس ، وطلوع الهلال ، علامة على وجوب الصلاة والصوم . وكذلك الحكم في وجوب الحد عليه بالقتل والزنا وغيره .

وقوله تعالى « لا تقربوا الصلاة ، وأنتم سكارى » وإن كان من باب خطاب التكليف بنهي السكران ، فليس المقصود منه النهي عن الصلاة حالة السكر ؛ بل النهي عن السكر في وقت إرادة الصلاة . وتقديره : إذا ردت الصلاة ، فلا تسكروا . كما يقال لمن أراد التهجد : لا تقرب التهجد وأنت شبهان . أي لا تشبع إذا أردت التهجد ؛ حتى لا يثقل عليك التهجد . وهو ، وان دل بمفهومه على عدم النهي عن السكر في غير وقت الصلاة ، فغير مانع لورود النهي عن ذلك في ابتداء الاسلام حيث لم يكن الشرب حراما وان كان وروده بعد التحريم ، وفي حالة السكر ، لكن يجب حمل لفظ السكران في الآية على من دب الحر في شؤونه وكان ثمالا نشوانا ، وأصل عقله ثابت لأن ذلك مما يؤول الى السكر غالباً .

والتعبير عن الشيء باسم ما يؤل اليه ، يكون تجوزاً ، كما في قوله تعالى : « انك ميت وانهم ميتون » وقوله تعالى « حتى تعلموا ما تقولون » فيجب حمله على كمال الثبوت على ما يقال اذ هو غير ثابت حالة الانتشاء ، وان كان العقل والفهم حاصلين . وذلك ، كما يقال لمن أراد فعل أمر وهو غضبان : لا تفعل ، حتى تعلم ما تفعل ، أي حتى يزول عنك الغضب المانع من الثبوت على ما تفعل وإن كان عقله وفهمه حاصلين . ويجب المصير الى هذه التأويلات ، جمعاً بين هذه الآية وما ذكرناه من الدليل المانع من التكليف .

المسألة الثانية (١)

مذهب اصحابنا جواز تكليف المعدوم ؛ وربما أشكل فهم ذلك مع احوالنا لتكليف الصبي والمجنون والغافل والسكران ، لعدم الفهم للتكليف . والمعدوم اسوأ حالا من هؤلاء في هذا المعنى ، لوجود أصل الفهم في حقهم ، وعدمه بالكلية في حق المعدوم ، حتى انكر ذلك جميع الطوائف .

وكشف الغطاء عن ذلك أنا لا نقول بكون المعدوم مكلفاً بالانيان بالفعل حالة عدمه بل معنى كونه مكلفاً بحالة عدم قيام الطلب القديم (٢) بذات الرب تعالى للفعل من المعدوم ، بتقدير وجوده ، وتبينه لفهم الخطاب ، فاذا وجدوا مهياً للتكليف صار مكلفاً بذلك الطلب والاقتضاء القديم . فان الوالد لو وصى عند موته لمن سوجد بعده من اولاده بوصية ، فان الولد ؛ بتقدير وجوده وفهمه ، يصير مكلفاً بوصية والده حتى انه يوصف بالطاعة والعصيان ، بتقدير المخالفة والامتنان .

وأيضاً ، فاننا في وقتنا هذا نوصف بكوننا ما مورين بأمر النبي عليه السلام ، وان كان أمره في الحال معدوماً . وليس ذلك الا بما وجد منه من الامر ؛ حال وجوده ومثل هذا التكليف ثابت بالنسبة الى الصبي والمجنون بتقدير فهمه ، ايضاً ، بل أولى من حيث ان المشترط في حقه الفهم لا غير ؛ وفي حق المعدوم الفهم والوجود (٣) . وهل يسمى التكليف بهذا التفسير في الازل خطاها للمعدوم ؛ وأمرآ له عرفاً .

١ - انظر ما ذكر في مسودة آل تيمية عن ابن عقيل من ان امر الصبي بشرط البلوغ وامر

المجنون بشرط الافاقة بمنزلة أمر المعدوم بشرط الوجود : ص ٤٥

٢ - هذا مبني على ان كلام الله نفسي فقط ليس بحرف ولا صوت وانه شيء واحد لا تمدد فيه انها التمدد في متعلقه من غير عنه او مطرب وفي تدلغه بذلك . وتقديم فلا يتكلم عندهم اذا شاء والصواب ان كلام الله اسم لمجموع اللفظ والمعنى وانه بصوت وحرف وانه تكلم مع من اراد من رسله وملائكته وسموا كلامه حقيقة ولا يزال يتكلم بقضائه وتسمعه ملائكته وستكلم مع اهل الجنة ومع اهل النار يوم القيامة كل بما يناسبه .

٣ - اذن كان يجب ان يمنعوا تكليف المعدوم كالمجنون والصبي ونحوهم لما ذكروا من العلة او يجوزوا تكليف المجنون والصبي ونحوها بالتأويل المذكور .

الحق أنه يسمى أمراً ، ولا يسمى خطاباً ، ولهذا ؛ فإنه يحسن ان يقال للوالد اذا وصى بأمر لمن سيوجد من أولاده بفعل من الأفعال أنه أمر أولاده ، ولا يحسن ان يقال خاطبهم . لكن تمام فهم هذه القاعدة موقوف على اثبات كلام النفس ، وتحقيق كـون الأمر بمعنى الطلب والاقضاء . وقد حققنا ذلك في الكلاميات بما يجب على الاصولي تقليد المتكلم فيه .

المسألة الثالثة

اختلفوا في الملجأ الى الفعل بالاكراه . بحيث لا يسعه تركه في جواز تكليفه بذلك الفعل ايجاداً وعدمأ .

والحق أنه اذا خرج بالاكراه الى حد الاضطرار ، وصار نسبة ما يصدر عنه من الفعل اليه نسبة حركة المرتعش اليه أن تكليفه به ايجادا وعدمأ غير جائز ، الاعلى القول بتكليف ما لا يطاق ، وان كان ذلك جائزا عقلا (١) ، لكنه ممتنع الوقوع سمعاً لقوله عليه السلام « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » (٢) ، والمراد منه رفع المؤاخذة ، وهو مستلزم لرفع التكليف ؛ وما يلزمه من الغرامات ، فقد سبق جوابه غير مرة (٣) .

وأما ان لم ينته الى حد الاضطرار ، فهو مختار ، وتكليفه جائز عقلا وشرعاً . وأما الخاطيء فغير مكلف إجماعاً فيما هو مخطيء فيه ، ولقوله عليه السلام : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » الحديث .

المسألة الرابعة

اختلفوا في تكليف الحائض بالصوم ، فنفاه أصحابنا ، وأثبته آخرون . والحق في ذلك أنه إن أريد بكونها مكلفة به بتقدير زوال الحيض المانع ، فهو حق ، وإن أريد به انها مكلفة بالالتيان بالصوم حال الحيض ، فهو ممتنع . وذلك لأن

١ - تقدم ما فيه في المسألة الاولى من مسائل المحكوم فيه .

٢ - رواه الطبراني في الكبير من طريق ثوبان .

٣ - انظر المسألة الاولى من مسائل المحكوم عليه .

فعلها للصوم في حالة الحيض حرام ومنهني عنه ، فيمتنع أن يكون واجباً ومأموراً به ، لما بينهما من التضاد الممتنع ، الا على القول بجواز التكليف بما لا يطاق فان قيل : فلو لم يكن الصوم واجباً عليها ، فلم وجب عليها قضاؤه ؟ قلنا : القضاء عندنا إنما يجب بأمر مجدد ، فلا يستدعي أمر سابقاً ، وإنما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد بسبب وجوبه من الصوم ، ولم يجب لما منع الحيض .

السؤال الخامسة (١)

في أن المكلف بالفعل او الترك هل يعلم كونه مكلفاً قبل التمكن من الامتثال ، ام لا ؟ والذي عليه إجماع الاصوليين أنه يعلم ذلك اذا كان المأمور والآمر له جاهلاً بعاقبة أمره وأنه يتمكن بما كلف به ام لا ، كأمر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد . وعمل الخلاف فيما إذا كان الآمر عالماً بعاقبة الأمر دون المأمور ، كأمر الله تعالى بالصوم لزيد في الغد .

فأثبت ذلك القاضي أبو بكر ، والجزم الغفير من الأصوليين ونفاه المعترلة . احتج المثبتون بان الأمر بالطاعات ؛ والنهي عن المعاصي متحقق مع جهل المكلف بعاقبة الأمر ؛ فكان ذلك معلوماً ، ويدل على تحققه لإجماع الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين على أن كل بالغ عاقل مأمور بالطاعات منهني عن المعاصي قبل التمكن مما أمر به ونهى عنه ، وانه يعد متقرباً بالعزم على فعل الطاعة وترك المعصية ، وأنه يجب عليه الشروع في العبادات الخمس في أوقاتها بشية الفرض وأن المانع له من ذلك بالحبس والصد عن فعلها آثم عاص بصدده عن امتثال أمر الشارع . وذلك كله مع عدم تنهي ، والأمر محال .

وأيضاً فانه لو لم يكن الأمر معلوماً له في الحال لتعذر قصد الامتثال في الواجبات المضيقه ، لاستحالة العلم بتمام التمكن ، الا بعد انقضاء الوقت ، وهو محال .

(١) انظر تفصيل الآراء في هذه المسألة والاصل الذي بنى عليه رأيه في مسودة آل تيمية اخر صياحت الاوامر ص ٥٢-٥٣-٥٤-٦٣-٦٤-٦٥ الطبعة الاولى . مطبعة المدني .

فان قيل ؛ لاختفاء بأن تعليق الأمر على شرط معلوم الوقوع .
وسواء كان وقوعه حالياً ، كما اذا قال : صم ان كان الله موجودا
أو مائلاً ، كما اذا قال : صم ان صعدت الشمس غداً .
أو معلوم الانتفاء ، كما اذا قال : صم ان اجتمع الضدان ، وهو محال بل الاول
أمر جازم غير مشروط .

كيف وإنه يمتنع تعليق الأمر بشرط مستقبل ؛ لأن الشرط لا بد وأن يكون
حاصلاً مع المشروط أو قبله . والثاني وان كان فيه صيغة افعال ، فليس بأمر لما فيه من
التكليف بما لا يطاق . والباري تعالى عالم بعواقب الامور . فان كان عالماً بتمكن
العهد مما كلف به ، وأنه سيأتي به فهو أمر جزم لا شرط فيه وإن كان عالماً بعدم
تمكّنه مما قيل له افعله ؛ أو لا تفعله ، فلا يكون ذلك أمراً ولا نهياً . واذا كان
كذلك ، فالأمر والنهي قبل التمكن من الامتثال لا يكون معلوماً للعهد ، لتجويزه
عدم الشرط ، وهو التمكن في علم الله تعالى .

وعلى هذا ، فيجب حمل الاجماع فيما ذكرتموه على ظن الأمر ببناء على أن الغالب
من المكلف بقاؤه وتمكّنه ، لا على يقين الأمر والعلم به .

قلنا ، أما امتناع تعليق الأمر بشرط معلوم الوقوع أو الانتفاء عند المأمور ،
فلا نزاع فيه إلا على رأي من يجوز تكليف ما لا يطاق . وانما النزاع اذا كان ذلك
معارفاً للأمر دون المأمور فإنه لا يبعد أمر السيد لعبده بفعل شيء في الغد ، مع
علمه برفع ذلك في الغد عنه ، استصلاحاً للعهد باستعداده في الحال للقيام بأمر سيده ،
واشتغاله بذلك عن معاصيه ، أو امتحانه بما يظهر عليه من امارات البشور والكراهة
حتى يشبهه على هذا ، ويعاقبه على هذا ، لا لقصد الاثيان بما أمره به ، أو الانتهاء
عما نهاه عنه . ولا يكون ذلك من باب التكليف بما لا يطاق . واذا كان ذلك معقولا
مفيداً ، أمكن مثله في أمر الباري تعالى .

قولهم ان شرط الأمر لا يكون متأخراً عنه ، مسلم ، لما فيه من استحالة وجود
المشروط بدون شرطه ، غير أن الشرط المتأخر عن الأمر ، وهو التمكن من الفعل

ليس شرطاً في تحقق الأمر وقيامه بنفس الأمر، حتى يقال بتأخير شرط وجوده عن وجوده بل هو شرط الامتثال. والأمر عندنا لا يتوقف تحققه على الامتثال كما علم من أصلنا. وعلى هذا، فقد بطل قولهم إن الأمر والنهي قبل التمكن من الامتثال يمنع أن يكون معلوماً للعبد. ووجب حمل الاجماع فيما ذكره من الاحكام على وجود الأمر حقيقة، لا على ظن وجوده. لأن احتمال الخطأ في الظن قائم وهو ممتنع في حق الاجماع. وإذا عرف ما حققناه، فنفسد (١) صوم رمضان بالوقوع ثم مات أو جن بعد ذلك في اثناء النهار، وجبت عليه الكفارة على أحد قولينا، وعلى القول الآخر لا؛ لأنها إنما تجب بافساد الصوم واجب لا يتعرض للانقطاع في اليوم، لا لعدم قيام الامر بالصوم ووجوبه.

وكذلك يجب على الخائض الشروع في صوم يوم علم الله انها تحيض فيه وأنه لو قال ان شرعت في الصوم أو الصلاة الواجبين، فزوجتي طالق، ثم شرع ومات في اثنا عشر يوماً، ولزمه الطلاق، ولا كذلك عند المعتزلة؛ وعلى هذا، كل ما يرد من هذا القبيل

الصاعدة الثانية

في بيان الدليل الشرعي وأقسامه وما يتعلق به من احكامه ويشتمل على مقدمة واصول .
أما المقدمة ففي بيان الدليل الشرعي وأقسامه :
فنقول : كنا بينا في القاعدة الاولى حد الدليل وانقسامه الى عقلي وشرعي .
وليس من غرضنا ههنا تعريف الدليل العقلي ، بل الشرعي والمسمى بالدليل
الشرعي منقسم الى ما هو صحيح في نفسه ، ويجب العمل به والى ما ظن انه دليل
صحيح ، وليس هو كذلك .

أما القسم الاول فهو خمسة انواع .
وذلك ، أنه اما أن يكون وارداً من جهة الرسول او لا من جهته .
فان كان الاول ، فلا يخلو إما ان يكون من قبيل ما يتلى ، او لا من قبيل ما يتلى ،
فان كان من قبيل ما يتلى ، فهو الكتاب وان كان من قبيل ما لا يتلى ، فهو السنة .
وان لم يكن وارداً من جهة الرسول ، فلا يخلو :
إما أن يشترط فيه عصمة من صدر عنه ، أو لا يشترط ذلك .
فان كان الاول ، فهو الاجماع .
وان كان الثاني ، فلا يخلو إما ان تكون صورته بجمل معلوم على معلوم في حكم
بناء على جامع ، او لا يكون كذلك .

فان كان الاول ، فهو القياس ، وان كان الثاني ، فهو الاستدلال .
وكل واحد من هذه الانواع ، فهو دليل لظهور الحكم الشرعي عندنا به .
والأصل فيها انما هو الكتاب ؛ لأنه راجع الى قول الله تعالى المشرع للاحكام ،
والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه . ومستند الاجماع فراجع اليهما .
أما القياس والاستدلال ، فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع
فالنص والاجماع اصل ، والقياس والاستدلال فرع تابع لهما .
وأما القسم الثاني ، وهو ما ظن انه دليل وليس بدليل ، فكشع من قبلنا
ومذهب الصحابي ، والاستحسان ، والمصلحة المرسلة على ماسياتي تحقيق الكلام فيه .

القسم الأول

فما يجب العمل به مما يسمى دليلاً شرعياً
ولما بان انه على خمسة انواع، فالنظر المتعلق بها، منه ما هو مختص بكل واحد منها بخصوصه .
ومنهما ما هو مشترك بينهما ، فلنرسم في كل واحد منها أصلاً، وهي ستة اصول :

الأصل الأول

في تحقيق معنى الكتاب، وما يتعلق به من المسائل، لأنه الاول والأولى بتقديم النظر فيه (١)
أما حقيقة الكتاب ، فقد قيل فيه ؛

هو ما نقل الينا بين دفتي المصحف بالاحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً،
وفيه نظر، فانه لا معنى للكتاب سوى القرآن المنزل علينا على لسان جبريل، وذلك
مما لا يخرج عن حقيقته بتقدير عدم نقله الينا متواتراً، بل ولا بعدم نقله الينا بالكلية،
بل غايته جهلنا بوجود القرآن بتقدير عدم نقله الينا وعدم علمنا بكونه قرآناً بتقدير
عدم تواتره ، وعلمنا بوجوده غير مأخوذ في حقيقته ، فلا يمكن أخذه في تحديده .
والأقرب في ذلك أن يقال : الكتاب هو القرآن المنزل .

فقولنا (القرآن) احتراز عن سائر الكتب المنزلة من التوراة والانجيل وغيرهما،
فانها وان كانت كتباً لله تعالى ، فليست هي الكتاب المعهود لنا ، المحتج به في شرعنا
على الاحكام الشرعية الذي نحن بصدده تعريفه ، وفيه احتراز عن الكلام المنزل
على النبي عليه السلام ، مما ليس بمتلو .

وقولنا (المتزل) احتراز عن كلام النفس ، فانه ليس بكتاب ، بل الكتاب
هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني (٢) ، ولذلك لم نقل هو الكلام القديم ،
ولم نقل هو المعجز ، لأن المعجز أعم من الكتاب ؛ ولم نقل هو الكلام المعجز ،
لأنه يخرج منه الآية ، وبعض الآية مع انها من الكتاب . وان لم تكن معجزة

«١» تقدم بيان وجه الاولوية عقب ذكره اقسام الادلة .

«٢» انظر التعليق ص ١٥٣

واذ اتينا على تعريف حقيقة الكتاب (١) ، فلا بد من النظر فيما يختص به من المسائل ، وهي خمس مسائل :

المسألة الأولى (٢)

انه فواعلى ان ما نقل اليه من القرآن نقلا متواتراً ، وعلينا انه من القرآن انه حجة ، واختلفوا فيما نقل اليه من آحادا ، كمصحف ابن مسعود وغيره ؛ انه هل يكون حجة ، ام لا ؟

فتراه الشافعي ، وأثبتته أبو حنيفة ، وبني (٣) عليه وجوب التتابع في صوم اليمين هما نقله ابن مسعود في مصحفه من قوله « فصيام ثلاثة ايام متتابعات »

والخيار إنما هو مذهب الشافعي . وحجته أن النبي عليه السلام كان مكلفاً بالقاء ما أنزل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجمة القاطعة بقولهم ، ومن تقوم الحجمة القاطعة بقولهم لا يتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه . فالراوي له اذا كان واحداً ؛ ان ذكره على انه قرآن فهو خطأ ، وان لم يذكره على انه قرآن ، فقد تردد بين أن يكون خبراً عن النبي عليه السلام ، وبين أن يكون ذلك مذهباً له ، فلا يكون حجة . وهذا بخلاف خبر الواحد عن النبي عليه السلام ، وعلى هذا منع من وجوب التتابع في صوم اليمين على أحد قوليه

فان قيل : قولكم ان النبي عليه السلام كان يجب عليه القاء القرآن الى عدد تقوم الحجمة القاطعة بقولهم ؛ لا نسلم ذلك ، وكيف يمكن دعواه مع أن حفاظ القرآن في زمانه ، عليه السلام ، لم يبلغوا عدد التواتر لقلتهم ، وان جمعه إنما كان

(١) كتاب الله او القرآن من الكلمات الواضحة التي يفهم المراد منها الاميون وصبيات الكتائب . فتعريفه بمثل ما ذكر من التكلف الذي لا يليق بعلاء الشريفة مع ما فيه من غموض احتاجوا منه الى سؤال وجواب واخراج ما يجب اخراجه بها فيه من قيود . فما كان اغناهم عن ذلك لكنها الصناعة المنطقية المتكلفة تغفلت في نفوس الكثير من العلماء .

(٢) انظر اخر الجزء ١٣ من مجموع الفتاوي ففيه بيان ضابط المتواتر وغيره من القراءات وبيان ما يحتاج به . ومنها وما لا يحتاج به . وما تجوز القراءة به من ذلك في الصلاة وغيرها وما لا تجوز به من ذلك .

(٣) بيان لثمرة الخلاف بين النافي والمثبت .

بطريق تلقى احاد آياته من الآحاد ، ولذلك اختلفت مصاحف الصحابة ولو كان قد ألقاه الى جماعة تقوم الحججة بقولهم ، لما كان كذلك .
ولهذا ايضاً اختلفوا في البسملة أم من القرآن . وانكر ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن .

سألنا وجوب ذلك على النبي عليه السلام ، وانه سمعه منه جمع تقوم الحججة بقولهم ، ولكن انما يمتنع السكوت عن نقله على الكل لعصمتهم عن الخطأ ، ولا يمتنع ذلك بالنسبة الى بعضهم ، واذا كان ابن مسعود من جملتهم ، وقد روى ما رواه ، فلم يقع الاتفاق من الكل على الخطأ بالسكوت . وعند ذلك فيتعين حمل روايته لذلك في مصحفه على أنه من القرآن ، لان الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه .

غايته انه غير مجمع على العمل به ، لعدم تواتره ، وان لم يصرح بكونه قرآناً امكن ان يكون من القرآن ، وأممكن ان لا يكون لكونه خبراً عن النبي عليه السلام وامكن أن (١) يكون لكونه مذهباً له كما ذكرتموه ، وهو حجة بتقدير كونه قرآناً ، وبتقدير كونه خبراً عن النبي عليه السلام . وهما احتمالان وانما لا يكون حجة بتقدير كونه مذهباً له ، وهو احتمال واحد . ولا يخفي أن وقوع احتمال من احتمالين ، أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه .

سألنا أنه ليس بقرآن ، وانه متردد بين الخبر وبين كونه مذهباً له . إلا ان احتمال كونه خبراً راجح ، لان روايته له موهم بالاحتجاج به . ولو كان مذهباً له لصرح به ؛ نفياً للتلبيس عن السامع المعتقد كونه حجة ، مع الاختلاف في مذهب الصحابي هل هو حجة أم لا

والجواب : أما وجوب القائه على عدد تقوم الحججة بقولهم ، فذلك مما لم يخالف فيه أحد من المسلمين ، لان القرآن هو المعجزة الدالة على صدقه عليه السلام قطعاً ، ومع عدم بلوغه الى من لم يشاهده بخبر التواتر ، لا يكون حجة قاطعة بالنسبة اليه فلا يكون حجة عليه في تصديق النبي عليه السلام ، ولا يلزم من عدم بلوغ حفاظ القرآن زمن النبي عليه السلام ، عدد التواتر ان يكون الحفاظ لآحاد آياته كذلك .

(١) سقط منه حرف لا . والتقدير وامكن الا يكون الخ . فان المعنى وامكن ألا يكون قرآناً لكونه مذهباً له .

وأما التوقف في جمع آيات القرآن على أخبار الاحاد، فلم يكن في كونها قرآناً ، بل في تقديمها وتأخيرها بالنسبة إلى غيرها ، وفي طولها وقصرها
وأما ما اختلفت به المصاحف ، فما كان من الآحاد فليس من القرآن، وما كان متواتراً فهو منه . واما الاختلاف في التسمية ، انما كان في وضعها في أول كل سورة ؛ لا في كونها من القرآن

واما انكار ابن مسعود ؛ فلم يكن لانزال هذه السور على النبي عليه السلام ، بل لاجرائها مجري القرآن في حكمه

قولهم اذا رواه ابن مسعود لم يتفق الكل على الخطأ قلنا : وان كان كذلك ، الا ان سكوت من سكت، وان لم يكن ممنوعاً (١)، إلا أنه حرام (٢) لوجوب نقلة عليه . وعند ذلك فلو قلنا ان ما نقله ابن مسعود قرآن، لزم ارتكاب من عداه من الصحابة للحرام بالسكوت . ولو قلنا إنه ليس بقرآن. لم يلزم منه ذلك ، لا بالنسبة الى الراوى ولا بالنسبة الى من عداه من الساكين، وبتقدير (٣) ارتكاب ابن مسعود للحرام، مع كونه واحداً اولى من ارتكاب الجماعة له، وعلى هذا ، فقد بطل قولهم بظهور صدقه فيما نقله من غير معارض ، ونعين لردد نقله بين الخبر والمذهب .

قولهم : حمله على الخبر راجح — لا نسلم ذلك

قولهم . لو كان مذهباً لصرح به ، نفياً للتلبيس

قلنا . أجمع المسلمون على أن كل خير لم يصرح بكونه عن النبي عليه السلام ليس بحجة ، وما نحن فيه كذلك (٤) ، ولا يخفى أن الحل على المذهب ، مع أنه مختلف في الاحتجاج به ، أولى من حمله على الخبر الذي ما صرح فيه بالخبرية ، مع انه ليس بحجة بالاتفاق . كيف وفيه موافقة النفي الاصيلي ، وهراء الذمة من التابعين ، بخلاف مقابله ، فكان أولى .

١ - أي عادة .

٢ - ليس بحرام لأن نقلة فرض كفاية . وبذلك يمتنع ما فرعد على التحريم .

٣ - فيه تحريف والصواب وتقدير . ويكون مبتدأ خبره « أولى » .

٤ - ان اراد بما لم يصرح بنسبته الى النبي عليه الصلاة والسلام من الاخبار ما يعم الاحاديث النبوية والقدسية والقراءات التي نقلت آحاداً فليس محل النزاع في مسألتنا . وان اراد بما لم يصرح بنسبته من الاحاديث النبوية والقدسية خاصة فهو محل النزاع . ودعوى الاجماع فيه على عدم الحجية غير مسلمة .

المسألة الثانية

اتفقوا على ان التسمية آية من القرآن في سورة النمل .
وانا اختلفوا في كونها آية من القرآن في اول كل سورة . فنقل عن الشافعي
في ذلك قولان .

لكن من الاصحاب من حمل القولين على انها من القرآن في اول كل سورة ،
كتبت مع القرآن بخط القرآن ، ام لا (١) .

ومنهم من حمل القولين على انها هل هي آية برأسها في اول كل سورة ، أو
هي مع اول آية من كل سورة آية ، وهو الاصح .

وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى انها ليست آية من القرآن
في غير سورة النمل . وقضى بتخطئة من قال بانها آية من القرآن في غير
سورة النمل . لكن من غير تكفير له لعدم ورود النص القاطع بانكار ذلك .

والحجة لمذهب الشافعي من ثلاثة اوجه

الاول انها انزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اول كل سورة .
ولذلك نقل عن ابن عباس انه قال . كان رسول الله لا يعرف ختم سورة
وابتداء اخرى ، حتى ينزل عليه جبريل ببسم الله الرحمن الرحيم ، وذلك يدل على
انها من القرآن حيث انزلت .

الثاني انها كانت تكتب بخط القرآن في اول كل سورة بأمر رسول الله ،
وانه لم ينكر احد من الصحابة على من كتبها بخط القرآن في أول كل سورة ، مع
بخشهم في الدين وتحرزهم في صيانة القرآن عما ليس منه ، حتى انهم انكروا
على من أثبت أوائل السور والتعشير والنقط . وذلك كله يغلب على الظن أنها
حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن أنها منه

الثالث ما روي عن ابن عباس انه قال : سرق الشيطان من الناس آية من
القرآن لما أن ترك بعضهم قراءة التسمية في أول السورة ، ولم ينكر عليه منكر ،
فدل على كونها من القرآن في أول كل سورة

١ - معناه أم ليست من القرآن في أول كل سورة .

فان قيل : لو كانت التسمية آية من القرآن في أول كل سورة ، لم يخل إما ان يشترط القطع في إثباتها ، أو لا يشترط . فان كان الاول ، فما ذكرتموه من الوجوه الدالة غير قطعية بل ظنية ، فلا تصلح للإثبات وايضاً فانه كان يجب على النبي عليه السلام أن يبين كونها من القرآن حيث كتبت معه بياناً شافياً شائعاً قاطعاً للشك ، كما فعل في سائر الآيات . ولئن كان الثاني ، فليثبت التابع في صوم اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه قلنا : الاخلاف فيما نحن فيه لم يقع في اثبات كون التسمية من القرآن في الجملة حتى يشترط القطع في طريق إثباتها ، وانما وقع في وضعها آية في أوائل السور والقطع غير مشروط فيه . ولهذا وقع الخلاف في ذلك من غير تكفير من أحد الخصمين للآخر ، كما وقع الخلاف في عدد الآيات ومقاديرها (١)

قولهم كان يجب على النبي ، عليه السلام بيان ذلك بياناً قاطعاً للشك — قلنا : ولو لم تكن من القرآن لبين ذلك ايضاً بياناً قاطعاً للشك ، كما فعل ذلك في التعمود ، بل أولى من حيث ان التسمية مكتوبة بخط القرآن في أول كل سورة ، ومنزلة على النبي عليه السلام مع أول كل سورة ، كما سبق بيانه . وذلك مما يوهم أنها من القرآن ، مع علم النبي عليه السلام بذلك ، وقدرته على البيان بخلاف التعمود فان قيل : كل ما هو من القرآن فهو منحصر يمكن بيانه ، بخلاف ما ليس من القرآن ، فانه غير منحصر ، فلا يمكن بيانه انه ليس من القرآن ؛ فلماذا قيل بوجود بيان ما هو من القرآن ، دون ما ليس من القرآن

١ - اتفق العلماء على ان البسمة بعض آية من سورة النمل . واتفقوا ايضاً على كتابتها بين كل سورتين سوى ما بين الاقوال وبراءة . وانها نقلت كتابة نقلاً متواتراً . وانما اختلفوا في قرآنيتهما فقط في كل موضع كتبت فيه بين سورتين لا في نقلها ولا في ثبوتها قرآنياً نفسها ، والمسألة اجتهادية ولذا لم يكفر أحد من الائمة من مخالفه في ذلك ولم يفسه بل خطأ فقط . وذكر ابن تيمية عن طائفة من العلماء ان كلا من القولين حق . فانها آية من القرآن في قراءة من فصل بها بين السورتين وليست آية منه في قراءة من لم يفصل بها بين السورتين .

قلنا : نحن لم نوجب بيان كل ما ليس من القرآن أنه ليس من القرآن ، بل
انما أوجبنا بيان ما يسبق الى الافهام انه من القرآن ، بتقدير أن لا يكون منه ،
كما في التسمية . ولا يخفى انه منحصر ، بل هو أقل من بيان ما هو من القرآن .
وعلى هذا فلا يلزم (١) من وضع (٢) كون التسمية آية مع أول كل سورة بالاجتهاد
والظن وقد ثبت كونها آية من القرآن في سورة النمل قطعاً أن يقال (٣) مثله في ثبوت
قراءة ابن مسعود في التتابع ؛ مع أنها لم يثبت كونها من القرآن قطعاً ولا ظناً .

المسألة الثالثة (٤)

القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ما قال تعالى (منه آيات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات) (٥)
أما المحكم فاصح ما قيل فيه قولان :

الاول ان المحكم ما ظهر معناه ، وانكشف كشفاً يزيل الاشكال ، ويرفع
الاحتمال ، وهو موجود في كلام الله تعالى .

والمتشابه المقابل له ما تعارض فيه الاحتمال ، إما بجهة التساوي ؛ كالالفاظ
المجملة ، كما في قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) لاحتماله
زمن الحيض ، والطهر على السوية وقوله تعالى (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح)
لتردده بين الزوج والولي . وقوله (أو لامستم النساء) لتردده بين المس باليد والوطء
أو لا على جهة التساوي كالاسماء المجازية ؛ وما ظاهره موهم للتشبيه ، وهو مفتقر

-
- ١ - جواب عما فرعه على الشق الثاني (وهو عدم اشتراط القطع في اثبات قرآنية البسلة) .
 - من الالزام بوجود تنابع الصوم في كفارة اليمين .
 - ٢ - كلمة وضع زائده
 - ٣ - المصدر المؤول فاعل يلزم
 - ٤ - انظر مبحث المحكم والمتشابه في التدمرية
 - ٥ - انظر تفسير ابن جرير وابن كثير لهذه الآية

الى تأويل ، كقوله تعالى (ويبقى وجه ربك) : (ونفخت فيه من روحي) (مما عملت أيدينا) (الله يستهزي بهم) (ومكروا ومكر الله) (والسموات مطويات بيمينه) ونحوه من الكنايات والاستعارات المؤولة بتأويلات مناسبة لفهام العرب (١) . وإنما سمي متشابهاً ، لاشتباه معناه على السامع . وهذا ايضاً موجود في كلام الله تعالى القول الثاني ان المحكم ما انتظم وترتب على وجه يفيد اما من غير تأويل ، أو مع التأويل من غير تناقض واختلاف فيه . وهذا ايضاً متحقق في كلام الله تعالى والمقابل له ما فسد نظمه ، واختل لفظه . ويقال فاسد لا متشابه . وهذا غير متصور الوجود في كلام الله تعالى وربما قيل : المحكم ما ثبت حكمه من الحلال والحرام ، والوعد والوعيد ونحوه . والمتشابه ما كان من القصص والامثال ، وهو بعيد عما يعرفه أهل اللغة ، وعن مناسبة اللفظ له لغة .

١ - الله سبحانه وجه ويمين حقيقة على ما يليق بجلاله فاستادها اليه في الآيات والاحاديث لا تجوز فيه . ويطوي سبحانه السموات بيمينه ويجيء هو نفسه يوم القيامة حقيقة على ما يليق بكياته . وجاء استناد البقاء الى الوجه في الآية على مهود العرب في كلامهم وتعبيرهم بمثل ذلك عن بقاء الشيء وصفاته جميعاً . واستهزاء الله ومكره بمن استهزأ بأوليائه وسخر منهم ومكر بهم حق على وجه يليق به مع كمال علم بما دبر واحكام له وعدل فيه وقدرة على الانتقام بدونه بخلاف عباده فقد يكون في مكرهم وتديبرهم قصور وضعف في التنفيذ وجور في الحصوص وعجز عن الانتقام بدونه الا بعناية من الله وتسديد لعبيه .

فمن خطر بفكره عند تلاوة نصوص الاسماء والصفات استزاهها أو ابهام ظاهرها ما لا يليق بالله من تشبيهه بخلقه فذلك من سقم فكره ووقوفه عند مهود حسه وقياسه ربه على خلقه لا من كلام الله ولا من حديث رسوله فشه أولاً . وظن سوء بالله وبرسوله ونصوص الشريعة ثانياً فاعتقد أن ظاهر ما ثبت عنها يدل على التشبيه واجتهد في تحريفها عن مواضعها وتأويلها على غير وجهها ثالثاً دون بينة من الله تهديه الطريق . فأنتهى به التعسف الى التعطيل ونفي ما رضى الله تعالى لنفسه ورضيه له رسوله عامه الصلاة والسلام من الاسماء والصفات تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

المسألة الرابعة

القرآن لا يتصور اشتباهه على ما لا معنى له في نفسه، لكونه هدياناً ونقصاً يتعالى
كلام الرب عنه ، خلافاً لمن لا يؤبه له في قوله : كيف يقال ذلك ، وكلام الرب
تعالى مشتمل على ما لا معنى له ، كحروف المعجم التي في أوائل السور ، إذ هي
غير موضوعة في اللغة لمعنى . وعلى التناقض الذي لا يفهم ، كقوله تعالى (فيومئذ
لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان) وقوله (فوربك لنسألنهم أجمعين) وعلى
الزيادة التي لا فائدة فيها ، كقوله تعالى (فصيام ثلاثة أيام في الحج ، وسبعة إذا
رجعتم تلك عشرة كاملة) وقوله (كاملة) غير مفيد لمعنى . وكذلك قوله تعالى
(فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة) وقوله تعالى (لا تتخذوا الالهين اثنين) إلى غير ذلك
قلنا : أما حروف المعجم ، فلا نسلم انه لا معنى لها، بل هي اسامي السور
ومعرفة لها .

وأما التناقض فغير صحيح، إذ التناقض لا بد فيه من اتحاد جهة السلب والإيجاب
والزمان وزمان إيجابه وسلبه غير متحد بل مختلف

وأما الزيادات المذكورة فهي للتأكيد ، لا أنها غير معقولة المعنى
فان قيل : وإن كان ليس في القرآن ما لا معنى له إلا أن فيه ما لا يفهم معناه .
وهو في معنى ما لا معنى له، وذلك كقوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) والراسخون
في العلم يقولون آمنا به) والوار في قوله (والراسخون في العلم) ليست للعطف
والا كان الضمير في قوله (يقولون آمنا به كل من عند ربنا) عائداً الى جملة
المذكور السابق من الله تعالى والراسخين في العلم ، وهو محال في حق الله تعالى .
فلم يبق الا ان يكون للابتداء . ويلزم من ذلك أن لا يكون ما علمه الرب تعالى
معلوماً لهم

وأيضاً فان الآيات الدالة على البعد ، واليمين ، والوجه ، والروح ، ومكر الله ،
والاستواء على العرش ؛ وغير ذلك غير محمول على ما هو مفهوم منه في اللغة .
وما هو المراد منه غير معلوم

وأيضاً فإن الخطاب بالقرآن ، كما هو خطاب مع العرب ؛ فهو خطاب
ومعناه غير مفهوم لهم (١)

قلنا : من قال بجواز التكليف بما لا يطاق (٢) ، جوز ان يكون في القرآن ما له
معنى وان لم يكن معلوماً للمخاطب ، ولا بيان له (٣) . ولا كذلك فيما لا معنى له أصلاً ،
لكونه هذياناً . ومن لم يجوز التكليف بما لا يطاق منع من ذلك ، لكونه تكليفاً
بما لا يطاق ولما فيه من اخراج القرآن عن كونه بياناً للناس ضرورة كونه غير مفهوم .
وهو خلاف قوله تعالى (هذا بيان للناس) ولان ذلك مما يجزى الى عدم الوثوق
بشيء من أخبار الله تعالى ورسوله ، ضرورة أنه ما من خبر الا ويجوز أن يكون
المراد به ما لم يظهر منه . وذلك مبطل للشريعة مطلقاً

وأجاب عن الآية الاولى بان الواو فيها للعطف (٤) ، وان الضمير في قوله (يقولون
آمننا به) وان كان ظاهراً (٥) في العود الى جملة المذكور ، غير انه لا يعد في تخصيصه
باخراج الرب تعالى عنه ، بدليل العقل (٦) المحيل لعود الضمير اليه .
وأما باقى الآيات المذكورة ، فكلها كنايات وتجوزات مفهومة للعرب بأدلة
صارفة اليها ، على ما بيناه في الكلاميات (٧)

المسألة الخامسة

اختلفوا في اشتغال القرآن على ألفاظ مجازية وكلمات غير عربية . وقد استقصينا
الكلام فيهما في القاعدة الاولى « في المباديء اللغوية »

١ - آيات القرآن وان لم يفهمها العجم ومن في حكمهم من النصوص مباشرة يمكن أن
يفهموها بتفسيرها لهم بلغتهم وإذن لا يكون الميب فيها ولكن في تصورهم ،
٢ : ٢ - تقدم ما فيه تعليقا ص ١٥١ وتقدم أن من جوزه عقلا منع وقوع التكليف بالمال عادة
ولذا شرعاً فلا يتأتى عدم البيان في نصوص الشريعة
٤ - المعنى صحيح على العطف والاستئناف . انظر الكلام على الآية في التدمرية لابن تيمية
وتفسير ابن كثير ،

٥ : ٦ - ليست الجملة ظاهرة في عود ضمير يقولون الى الله والراسخين بل هي صريحة في
عوده الى الراسخين لان جملة كل من عند ربنا من مقول القول ولا يتأقني ان يكون ذلك من الله
الا على طريق الخبر عن الراسخين . ثناء عليهم فكان القرآن مستقنياً في بيانه عن غيره فان انضم الى
ذلك دليل العقل كان من تضايف النقل والعقل

٧ - تقدم ما فيه تعليقا ص ١٦٦

الأصل الثاني

في السنة

وهي في اللغة عبارة عن الطريقة ، فسنة كل أحد ما عهدت منه المحافظة عليه ، والاكثار منه ، كان ذلك من الامور الحميدة أو غيرها
وأما في الشرع ، فقد تطلق على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي عليه السلام .
وقد تطلق على ما صدر عن الرسول من الادلة الشرعية مما ليس بمتلو ، ولا هو معجز ، ولا داخل في المعجز . وهذا النوع هو المقصود بالبيان ههنا ؛
ويدخل في ذلك أقوال النبي ، عليه السلام ؛ وفعاله وتقريره .
أما الاقوال من الامر والنهي والتخيير والخبر وجهات دلالتها فسيأتي ايضاحها
في الاصل الرابع المخصوص ببيان ما تشترك فيه الادلة المنقولة الشرعية
وليكن البيان ههنا مخصوصاً بما يخص النبي عليه السلام من الافعال والتقارير ،
ويشتمل على مقدمتين وخمس مسائل

المقدمة الأولى^(١)

في عصمة الانبياء عليهم السلام ، وشرح الاختلاف في ذلك
وما وقع الاتفاق من أهل الشرائع على عصمتهم عنه من المعاصي وما فيه الاختلاف
أما قبل النبوة ، فقد ذهب القاضي ابو بكر ؛ واكثر اصحابنا ، وكثير من المعتزلة
الى انه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت او صغيرة ، بل ولا يمتنع عقلاً ارسال
من أسلم وآمن بعد كفره .
وذهبت الروافض الى امتناع ذلك كله منهم قبل النبوة ، لان ذلك مما يوجب
هضمهم في النفوس واحتقارهم ، والنفرة عن اتباعهم ، وهو خلاف مقتضى
الحكمة من بعثة الرسل ، ووافقهم على ذلك أكثر المعتزلة إلا في الصغائر .

١ - انظر كتاب النبوات . ١٦٦ و ج ٢ من منهاج السنة لابن تيمية .

والحق ما ذكره القاضي ، لانه لا سمع قبل البعثة يدل على عصمتهم عن ذلك ،
والعقل دلالاته مبنية على التحسين والتقيح العقلي ، ووجوب رعاية الحكمة في
أفعال الله تعالى ، وذلك كله ما أبطلناه في كتبنا الكلامية .

وأما بعد النبوة ، فالانفاق من أهل الشرائع قاطبة على عصمتهم عن تعمد كل
ما يدخل بصدقهم فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه من دعوى الرسالة
والتبليغ عن الله تعالى .

واختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان . فممنع منه الاستاذ أبو
اسحاق وكثير من الائمة ، لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة . وجوزه القاضي
أبو بكر ، مصيراً منه إلى ان ما كان من النسيان وفتات اللسان غير داخل تحت
التصديق المقصود بالمعجزة ، وهو الاشبه .

وأما ما كان من المعاصي القولية والفعلية التي لا دلالة للمعجزة على عصمتهم
عنها ، فيما كان منها كفرأ فلا نعرف خلافاً بين ارباب الشرائع في عصمتهم عنه ؛
الا ما نقل عن الازارقة (١) من الخوارج بأنهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله أنه
يكفر بعد نبوته ، وما نقل عن الفضلية (٢) من الخوارج أنهم قضوا بان كل ذنب يوجد
فهو كفر ، مع تجويزهم صدور الذنوب عن الانبياء . فكانت كفرة .

وأما ما ليس بكفر ، فاما ان يكون من الكبائر ، أو ليس منها . فان كان من
الكبائر ، فقد انفقت الامة سوى الحشوية (١) ومن جوز الكفر على الانبياء على
عصمتهم عن تعمده من غير نسيان ولا تأويل ، وان اختلفوا في ان مدرك العصمة
السمع كما ذهب اليه القاضي أبو بكر والحققون من اصحابنا ، أو العقل كما ذهب اليه المعتزلة
وأما ان كان فعل الكبيرة عن نسيان أو تأويل خطأ ، فقد انفق الكل على جوازه
سوى الرافضة

١ - الازارقة فرقة من الخوارج نسبوا الى رئيسهم نافع بن الازرق الحروري خرج آخر أيام

يزيد بن معاوية وقتل سنة ٦٥ هـ

٢ - طائفة تنسب الى الفضل بن عيسى الرقاشي . وقد عده الشهرستاني في رجال الخوارج
ونسبه ابن حجر في لسان الميزان الى المعتزلة وليس بصحيح ان يكون منها بلجمه بين اصول الفريقين في الجملة

وأما ما ليس بكبيرة ؛ فاما ان يكون من قبيل ما يوجب الحكم على فاعله بالخسة ودناءة الهممة وسقوط المروءة ، كسرقة حبة او كسرة ، فالحكم فيه كالحكم في الكبيرة .

وأما ما لا يكون من هذا القبيل ؛ كنظرة أو كلمة سفه نادرة في حالة غضب ، فقد اتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة على جوازه عمداً وسهواً ، خلافاً للشيعة مطلقاً ، وخلافاً للجبائي (٢) والنظام (٣) وجعفر (٤) بن مبشر في العمد

وبا للجملة ، فالكلام فيما وقع فيه الاختلاف في هذه التفاصيل غير بالغ مبلغ القطع ، بل هو من باب الظنون ، والاعتماد فيه على ما يساعد فيه من الادلة الظنية نفيًا وإثباتًا . وقد اتينا في كل موضع من المواضع المتفق عليها ؛ والمختلف فيها ، تزييفاً واختياراً بأبلغ بيان . ووضح برهان في كتبنا الكلامية فعلى المناظر الالتفات اليها

١ - أول من استعمل لفظ الحشوية عمرو بن عبيد قال كان عبد الله بن عمر حشويًا يريد بالحشوية الاميين ثم صار من يقدر العقل ويؤثره على النقل كالمعتزلة يرمون بها علماء الحديث كأحمد بن حنبل ونحوه من أئمة السنة

٢ - الجبائية اتباع أبي علي محمد بن عبد الرهاب الجبائي نسبة الى بلدة وتسمى جبى تابعة لحوزستان كان رأساً في الاعتزال مات سنة ٣٠٣ هـ

٣ - النظام هو ابو اسحاق ابراهيم بن سيار المعتزلي رأس الفرقة النظامية مات ما بين ٢٢١ و ٢٢٣ هـ

٤ - ابو محمد جعفر بن مبشر عده الشهرستاني من رجال المعتزلة وهو جعفر بن حرب زعيم الجمهرية من المعتزلة

المقدمة الثانية

في معنى التأسّي، والمتابعة، والموافقة، والمخالفة، إذ الحاجة داعية الى معرفة ذلك فيما نرومه من النظر في مسائل الافعال

أما التأسّي بالغير، فقد يكون في الفعل، والترك.

أما التأسّي في الفعل، فهو أن تفعل مثل فعله علي وجهه من أجل فعله.

فقولنا (مثل فعله) لانه لا تأسّي مع اختلاف صورة الفعل، كالقيام والقعود وقولنا (علي وجهه) معناه المشاركة في غرض ذلك الفعل ونيته، لانه لا تأسّي مع اختلاف الفعلين في كون احدهما واجباً والآخر ليس بواجب، وان اتحدت الصورة وقولنا (من أجل فعله) لانه لو اتفق فعل شخصين في الصورة والصفة، ولم يكن أحدهما من أجل الآخر، كاتفاق جماعة في صلاة الظهر مثلاً. او صوم رمضان اتباعاً لامر الله تعالى، فانه لا يقال بتأسّي البعض بالبعض.

وعلى هذا، فلو وقع فعله في مكان أو زمان مخصوص فلا مدخل له في المتابعة والتأسّي وسواء تكرر أو لم يتكرر؛ إلا ان يدل الدليل على اختصاص العبادة به،

كاختصاص الحج بعرفات، واختصاص الصلوات بأوقاتها، وصوم رمضان

وأما التأسّي في الترك، فهو ترك أحد الشخصين مثل ما ترك الآخر من الافعال

على وجهه وصفته من أجل انه ترك. ولا يخفى وجه ما فيه من القيود.

وأما المتابعة، فقد تكون في القول، وقد تكون في الفعل والترك، فاتباع القول

هو امثاله على الوجه الذي اقتضاه القول. والاتباع في الفعل هو التأسّي بعينه.

وأما الموافقة، فمشاركة أحد الشخصين للآخر في صورة قول، أو فعل، أو

ترك، أو اعتقاد، أو غير ذلك. وسواء كان ذلك من اجل ذلك الآخر، أو لا من أجله

وأما المخالفة، فقد تكون في القول، وقد تكون في الفعل والترك.

فالمخالفة في القول ترك امثال ما اقتضاه القول.

وأما المخالفة في الفعل، فهو العدول، عن مثل ما فعله الغير، مع وجوبه.

ولهذا فإن من فعل فعلاً ولم يجب على غيره مثل فعله ، لا يقال له انه مخالف في الفعل ، بتقدير الترك . ولذلك لم تكن الحائض مخالفة بترك الصلاة لغيرها .
وعلى هذا ، فلا يخفى وجه المخالفة في الترك .
وإذ أتينا على ما أردناه من ذكر المقدمتين ، فلنرجع الى المقصود من المسائل المتعلقة بافعال الرسول عليه السلام .

المسألة الأولى

اختلف الاصوليون بافعال النبي ، عليه السلام ؛ هل هي دليل لشرع مثل ذلك الفعل بالنسبة اليه ، أم لا ؟
وقبل النظر في الحجاج ، لا بد من تلخيص محل النزاع ، فنقول :
أما ما كان من الافعال الجلمية ، كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحوه ، فلا نزاع في كونه على الاباحة بالنسبة اليه والى أمته .
وأما ما سوي ذلك ، مما ثبت كونه من خواصه التي لا يشاركه فيها احد ، فلا يدل ذلك على التشريك بيننا وبينه فيه اجماعاً . وذلك كاختصاصه بوجوب الضحى والاضحى والوتر والتهجد بالليل والمشاورة والتخيير لنسائه ، وكاختصاصه باباحة الوصال في الصوم ، وصفية المغنم ، والاستبداد (١) بخمس الخمس ، ودخول مكة بغير إحرام ، والزيادة في النكاح على أربع نسوة ؛ الى غير ذلك من خصائصه (٢) .
وأما ما عرف كون فعله بياناً لنا ، فهو دليل من غير خلاف ، وذلك :
إما بصريح مقاله ، كقوله «صاوا كما رأيتهموني أصلي ، وخذوا عني مناسككم» أو بقرائن الاحوال ، وذلك كما اذاورد لفظ مجمل ، او عام أريد به الخصوص او مطلق أريد به التقييد ؛ ولم يبينه قبل الحاجة اليه ، ثم فعل عند الحاجة فعلاً صالحاً للبيان ، فانه يكون بياناً حتى لا يكون مؤخراً للبيان عن وقت الحاجة ، وذلك كقطعه يد السارق من الكوع ، بياناً لقوله تعالى (فاقطعوا ايديهما) وكتيممه

١ - في التعبير بالاستبداد جفوة وسوء أدب وخاصة في جانب الرسول عليه الصلاة والسلام .

٢ - في بعض هذه الامثلة نظراً للمشاورة فان على الامة أن تقتدي به فيها

الى المرفقين ، بيانا لقوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وايديكم) ونحوه والبيان تابع للمبين في الوجوب والندب والاباحة .

واما ما لم يقترب به ما يدل على انه للبيان لا نفيًا ولا اثباتًا .

فاما ان يظهر فيه قصد القربة او لم يظهر .

فان ظهر فيه قصد القربة ، فقد اختلفوا فيه .

فمنهم من قال ان فعله عليه السلام محمول على ، الوجوب في حقه ، وفي حقتنا ،

كاهن سريج والاصطخري وابن ابي هريرة وابن خيران والحنا بلقو جماعة من المعتزلة .

ومنهم من صار الى انه للندب . وقد قيل انه قول الشافعي ، وهو اختيار امام الحرمين .

ومنهم من قال انه للاباحة وهو مذهب مالك .

ومنهم من قال بالوقف ، وهو مذهب جماعة من اصحاب الشافعي ، كالصيرفي

والغزالي وجماعة من المعتزلة

وأما ما لم يظهر فيه قصد القربة .

فقد اختلفوا ايضا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة غير أن

القول بالوجوب والندب، فيه أبعد مما ظهر فيه قصد القربة، والوقف والاباحة اقرب .

وبعض من جوز على الانبياء المعاصي ، قال انها على الخطر

والمختار أن كل فعل لم يقترب به دليل يدل على انه قصد به بيان خطاب سابق

فان ظهر فيه قصد القربة ، الى الله تعالى ، فهو دليل في حقه عليه السلام على القدر

المشترك بين الواجب والمندوب: وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير، وان الاباحة،

وهي استواء الفعل والترك في رفع الحرج بخارجة عنه، وكذلك في حق أمته .

وما لم يظهر فيه قصد القربة ، فهو دليل في حقه على القدر المشترك بين الواجب

والمندوب والمباح ، وهو رفع الحرج عن الفعل ، لا غير وكذلك عن أمته

وأما (١) إذا ظهر من فعله قصد القربة فلأن القربة غير خارجة عن الواجب والمندوب

والقدر المشترك بينهما إنما هو ترجيح الفعل على الترك . والفعل دليل قاطع عليه

١ - فيه تحريف والصواب أما - أو فأما

وأما ما اختص به الواجب من الذم على الترك ، وما اختص به المندوب من عدم اللوم على الترك فمشكوك فيه . وليس أحدهما أولى من الآخر ، وأما إذا لم يظهر من فعله قصد القربة ، فهو ، وإن جوزنا عليه فعل الصغيرة ، غير أن احتمال وقوعها من آحاد عدول المسلمين نادر ، فكيف من النبي عليه السلام . هل الغالب من فعله . انه لا يكون معصية ، ولا منهيأ عنه وعند ذلك ، فما من فعل من آحاد افعاله ، الا واحتمال دخوله تحت الغالب اغلب . وإذا كان الغالب من فعله انه لا يكون معصية ، ولا منهيأ عنه ، فكل فعل لا يكون منهيأ عنه لا يخرج عن الواجب والمندوب والمباح . والقدر المشترك بين الكل انما هو رفع الحرج عن الفعل ؛ دون الترك . والفعل دليل قاطع عليه ، وأما ما اختص به الوجوب والندب عن المباح من ترجيح الفعل على الترك ، وما اختص به المباح عنهما من استواء الطرفين فمشكوك فيه

هذا بالنسبة الى النبي عليه السلام

وأما بالنسبة إلى امته فلانه ؛ وإن كان عليه السلام ، قد اختص عنهم بخصوصائص لا يشاركونه فيها غير انها نادرة ؛ بل اندر من النادر بالنسبة الى الاحكام المشتركة فيها وعند ذلك ، فما من واحد من آحاد الافعال إلا واحتمال مشاركة الامة للنبي عليه السلام فيه اغلب من احتمال عدم المشاركة ؛ ادراجاً للنادر تحت الاعم الاغلب ، فكانت المشاركة اظهر

وإذا اتينا على تفصيل المذاهب وتقرير ما هو المختار ، فلا بد من ذكر شبهه المخالفين ، ووجه الانفصال عنها

أما شبهه القائلين بالوجوب ، فمن جهة النص ، والاجماع ، والمعقول

أما من جهة النص ، فمن جهة الكتاب والسنة

أما من جهة الكتاب ، فقوله تعالى (فاتبعوه واطقوا) امر بمتابعته .

ومتابعته امتثال القول والاتبان بمثل فعله . والامر ظاهر في الوجوب

وأيضاً قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن امره » حذر من مخالفة امره

والتحذير دليل الوجوب واسم الامر يطلق على الفعل . كما سيأتي تقريره

والاصل في الاطلاق الحقيقة . وغايته ان يكون مشتركاً بينه وبين القول المخصوص
وسياتي ان الاسم المشترك من قبيل الاسماء العامة فكان متناولاً للفعل .
وأيضاً قوله تعالى « وما اتاكم الرسول فخذوه » وفعله من جملة ما يأتي به ،
فكان الاخذ به واجباً .

وأيضاً قوله تعالى « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله
واليوم الآخر » وهذا زجر في طي امر . وتقديره : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ،
فله فيه أسوة حسنة ، ومن لم يتأس به فلا يكون مؤمناً بالله ولا باليوم الآخر :
وهو دليل الوجوب .

وأيضاً قوله تعالى « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني » ومحبة الله واجبة ،
والاية دلت على أن متابعة النبي عليه السلام لازمة لمحبة الله الواجبة ، ويلزم من
من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم . وهو ممتنع .

وأيضاً قوله تعالى « قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول » أمر بطاعة الرسول .
الامر وظاهر في الوجوب ، ومن أتى بمثل فعل الغير على قصد إعظامه ، فهو مطيع له .
وأيضاً قوله تعالى « فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكي لا يكون على
المؤمنين حرج في أزواج ادعياتهم اذا قضوا منهن وطراً » وذلك يدل على أن فعله تشريع
وواجب الاتباع ، وإلا لما كان تزويجه مزيلاً عن المؤمنين الحرج في أزواج ادعياتهم
وأما من جهة السنة ؛ فما روى أن الصحابة ، رضي الله عنهم خلعوا نعالهم في
الصلاة ، لما خلع نعله ، ففهموا وجوب المتابعة له في فعله ، والنبي عليه السلام
أقرهم على ذلك ثم بين لهم علة انفراده بذلك .

وأيضاً ما روى عنه أنه أمرهم بفسخ الحج الى العمرة ؛ ولم يفسخ . فقالوا
له « مالك أمرتنا بفسخ الحج ولم يفسخ » . ففهموا أن حكمهم كحكمه . والنبي عليه السلام
لم ينكر عليه ، ولم يقل « لي حكمي ؛ ولكم حكمكم بل أبدى عندهم يخنص به » .
وأيضاً ما روى عنه عليه السلام ، أنه نهى الصحابة عن الوصال في الصوم ،
وواصل ؛ فقالوا له « نهيتنا عن الوصال ، وواصلت » فقال « لست كأحدكم ،

اني اظن عند ربي يطعمني ويسقيني « فأقرهم على ما فهموه من مشاركتهم له في الحكم ، واعتذر بعذر يختص به .

وأيضاً ما روي عنه أنه لما سألته ام سلمة عن قبلة الصائم ، فقال لها (لم لم تقولي لهم اني أقبل وأنا صائم) ولو لم يكن متبعاً في أفعاله ، لما كان لذلك معنى .

وأيضاً ما روى عنه أنه ؛ لما سألته أم سلمة عن بل الشعر في الاغتسال ، قال « أما أنا فيكفيني أن أحتو على رأسي ثلاث حثيات من ماء » وكان ذلك جراباً لها . ولو لا أنه متبع في فعله ، لما كان جواباً لها .

وأيضاً ما روى عنه أنه أمر الصحابة بالتحلل بالحلق والذبح ، فتوقفوا ، فشكا ذلك الى ام سلمة ، ف اشارت اليه بان يخرج ويحلق ، ففعل ذلك ، فذبحوا وحلقوا . ولولا ان فعله متبع ، لما كان كذلك .

واما من جهة الاجماع فما روى عن الصحابة انهم ، لما اختلفوا في الغسل من غير انزال ، انفذ عمر إلى عائشة ، رضي الله عنها ؛ وسألها عن ذلك ، فقالت « فعلته انا ورسول الله واغتسلنا » فاخذ عمر والناس بذلك ولولا ان فعله متبع ، لما ساغ ذلك . وايضاً ما روى عن عمر ؛ رضي الله عنه ؛ انه كان يقبل الحجر الاسود ؛ ويقول « اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ، ولولا انني رأيت رسول الله يقبلك لما قبلتك » وكان ذلك شائعاً فيما بين الصحابة من غير نكير ، فكان اجماعاً على اتباعه في فعله (١) .

واما من جهة المعقول ، فن خمسة أوجه

الاول هو ان فعله احتمل ان يكون موجبا للفعل علينا ، واحتمل ان لا يكون موجبا . والحمل على الالبجاب أولى لما فيه من الامن والتحرز عن ترك الواجب . ولذلك فانه لو نسي صلاة من خمس صلوات من يوم ، فانه يجب عليه اعادة الكل حذراً من الاخلال بالواجب . وكذلك من طلق واحدة من نسائه ثم انسيها ، فانه يحرم عليه جميعهن نظراً الى الاحتياط .

١ - اخذ المؤلف من كل حديث استدل به على وجوب اتباعه عليه الصلاة والسلام في فعله - موضع الاستدلال وتصرف في متنه فن اراد هذه الاحاديث كاملة بنصها فليرجع الى دواوين السنة .

الثاني ان النبوة من الرتب العلية ، والافصاف السنية ولا يخفى ان متابعة العظيم في افعاله ، من اتم الامور في تعظيمه واجلاله ، وان عدم متابعتة في افعاله بان صلى ، وهم جلوس ، او قام يطوف ، وهم يتسامرون ، من اعظم الامور في في اسقاط حرمة ، والاخلال بعظمته ، وهو حرام ممتنع .

الثالث ان افعاله عليه السلام قائمة مقام أقواله في بيان المحمل ، وتخصيص العموم ، وتقييد المطلق من الكتاب والسنة فكان فعله محمولا على الواجب كالقول .
الرابع ان ما فعله النبي عليه السلام يجب ان يكون حقا وصوابا . وترك الحق والصواب يكون خطأ وباطلا . وهو ممتنع .

الخامس ان فعله احتمل ان يكون واجبا ، واحتمل ان لا يكون واجبا . واحتمال كونه واجبا أظهر من احتمال كونه ليس بواجب ، لان الظاهر من النبي عليه السلام انه لا يختار لنفسه سوى الاكمل والافضل والواجب كمال مما ليس بواجب واذا كان واجبا . فيجب اعتقاد مشاركة الامة له فيه لما قررتموه في طريقتمكم .
وأما شبه القائلين بالندب فنقلية وعقلية أيضا .

أما النقلية ، فقوله تعالى «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ، جعل التأسي به حسنة ، وأدنى درجات الحسنات المندوب فكان محمولا عليه ، وما زاد فهو مشكوك فيه .

وأما العقلية ، فهو ان فعله ، وان احتمل ان يكون معصية ، الا انه خلاف الظاهر ، والظاهر من فعله انه لا يكون الا حسنة ، والحسنة لا تخرج عن الواجب والمندوب ، وحمله على فعل المندوب أولى لوجهين .

الاول ان غالب افعال النبي عليه السلام كانت هي المندوبات .

الثاني ان كل واجب مندوب وزيادة ، وليس كل مندوب واجبا . فكان فعل المندوب لعمومه أغلب ، ويلزم من ذلك مشاركة امهه له فيه لما ذكرتموه في طريقتمكم .

وأما شبه القائلين بالاباحة . فهي ان الاصل في الافعال كلها انما هو الاباحة . ورفع الحرج عن الفعل والترك . الاما دل الدليل على تغييره . والاصل عدم المغير

وأما شبه القائلين بالوقف . فانهم قالوا : فعله عليه السلام . متردد بين ان

يكون خاصا به ، وبين أن لا يكون خاصا به وما ليس خاصا به متردد بين الواجب
والمندوب والمباح والفعل لا صيغة له ليدل على البعض دون البعض وليس البعض
اولى من البعض فلزم الوقف الى ان يقوم الدليل على التعيين .
والجواب عن شبه القائلين بالوجوب .

اما عن الآية الاولى ، فلا نسلم أن قوله « فاتبعوه » يدل على الوجوب (١) وان
سهلنا ذلك ولكن قوله (فاتبعوه) صريح في اتباع شخص النبي عليه السلام ،
وهو غير مراد . فلا بد من اضمار المتابعة في اقواله وافعاله . والاضمار على خلاف
الاصل ، فتمتنع الزيادة فيه من غير حاجة . وقد امكن دفع الضرورة باضمار
أحد الأمرين . وليس اضمار المتابعة في الفعل اولى من القول ، بل اضمار المتابعة
في القول اولى لكونه متفقاً عليه ، ومختلفاً في الفعل (٢) .

كيف وان المتابعة في الفعل انما يتحقق وجوبها ، ان لو علم كون الفعل المتبع
واجباً ، والا فبتقدير ان يكون غير واجب ، فتابعة ما ليس بواجب ، لا تكون
واجبة لم يتحقق كون فعله واجباً ، فلا تكون متابعتها واجبة .

(١) الأدلة متضافره على وجوب اتباعه عليه الصلاة والسلام في كل ما جاء به من التشريع فعلا
كان او قولاً امرأ او نهياً . ايماناً به وتسليماً له . وعملًا بمقتضاه . الا ان المتبع فيه من
التشريع ليس وزان واحد في حكمه بل جزئياته متفاوتة في الرتبة فمنه المطالب والممنوع والمباح
فكان واجباً اتباعه عليه الصلاة والسلام في كل ذلك على الوجه الذي بيته الأدلة التفصيلية ،
بايجاب الواجب وندب المندوب والعمل بكل منهما في درجته والتوسع في المباح بفعله تارة وتركه
اخرى ومنع المحرم والمكروه وتجنب كل منهما حسب درجته . وبجملة ، الامر ظاهر في وجوب
الاتباع ، والاجمال انما هو في المتبع فيه فيرجع في بيان درجته الى الأدلة التفصيلية لينزل على ضوابطها
كل فعل او قول منزلة وهو شبيه في الجملة بقوله تعالى « ان الله يأمر بالعدل والاحسان . الآية)
انظر المسألة السادسة من مسائل الأوامر والنواهي في كتاب الموافقات للشاطبي

٢ - ليس صريحاً في اتباع شخص بل سياق الكلام يدل على وجوب اتباع صراط الله ومتابعة
كتابه ورسوله عموماً كما تدل عليه النصوص الاخرى قال تعالى « وأن هذا صراطي مستقيماً
فاتبعوه ولا تتبعوا السبل » الآية وقال « وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه » وقال « ورحمى
وسمت كل شيء فسأكتبها » الآيات الى قوله : « واتبعوه لعلكم تهتدون » .

وعن الآية الثانية، أن يقال اسم الامر؛ وان اطلق على الفعل والقول المخصوص لكنه يجب اعتقاد كونه حقيقة في أمر مشترك بينهما، وهو الشأن والصفة (١) نفياً للتجاوز والاشتراك عن اللفظ لكونهما على خلاف الاصل . وعند ذلك فلفظ الأمر المحذر من مخالفته يكون مطلقاً (٢)، والمطلق اذا عمل به في صورة فقد خرج عن كونه حجة ضرورة توفية العمل بدلالته . وقد عمل به في القول المخصوص، فلا يبقى حجة في الفعل .

سلمنا انه غير متواطىء ، ولكنه مجمع على كونه حقيقة في القول المخصوص ؛ ومختلف في الفعل ، فكان حمله على المتفق عليه دون المختلف فيه أولى .

أو سلمنا انه حقيقة في الفعل ؛ لكنه يكون مشتركاً (٣)، وعند ذلك إن قيل بأن اللفظ المشترك يمنع حمله على جميع مدلولاته فليس حمله على التحذير من مخالفة الامر بمعنى الفعل أولى من القول ، وان قيل بحمل اللفظ المشترك على جميع محامله ، فالتحذير عن مخالفة الأمر يتوقف على كون المحذر منه واجباً لاستحالة التحذير من ترك ما ليس واجباً . وعند ذلك فالقول بالتحذير من مخالفة الفعل يستدعي وجوب ذلك الفعل ، ووجوبه اذا كان لا يعرف إلا من التحذير كان دوراً .

كيف وانه قد تقدم في الآية ذكر دعاء الرسول بقوله «لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً» والمراد بالدعاء انما هو القول فكان الأمر المذكور بعده عائداً الى قوله . ثم قد أمكن عود الضمير في أمره الى الله تعالى ، اذ هو

١ - هذا الاحتمال هو الذي اختاره في مبحث الامر في هذا الكتاب لكنه ذكر ما يأتي من الاحتمالات على طريقة الجدليين في الاستدلال والرد . فانهم يذكرون في هذا الصدد ما يمتقدون وما لا يمتقدون من الاحتمالات . اتماماً للمطلوب فيما يرون على كل وجه واحتمال .

٢ - ليس بمطلق بل عام فان كلمة (امر) اسم جنس مضاف للضمير فكان عاماً . وعلى تقدير كونه مطلقاً في نفسه فوقعه بعد التحذير من مخالفته يجعله عاماً ، اذ التحذير من المخالفة نهي وهو في معنى النفي وعلى ذلك لا يكون في العمل به في صورة توفية للعمل بدلالته .

٣ - اي لفظياً .

أقرب المذكور، حيث قال بعد ذكر الرسول (قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لو إذا (١)) فكان عوده إليه أولى .

وعن الآية الثالثة بمنع دلالة الأمر على الوجوب، وان سلمنا ذلك. ولكن انما يكون أخذ ما أنانا به واجباً، اذا كان ما أتى به واجباً، واما اذا لم يكن واجباً فأخذه لا يكون واجباً، فان القول بوجوب فعل لا يكون واجباً تناقض في اللفظ والمعنى، وعند ذلك، فتوقف دلالة الآية على الوجوب على كون الفعل المأتي به واجباً ووجوبه اذا توقف على دلالة الآية على وجوبه كان دوراً (٢).

كيف وان في الآية ما يدل على أن المراد بوجوب أخذه انما هو الأمر بمعنى القول حيث انه قابل بالانهي بقوله (وما نهاكم عنه فانتهوا) والنهي لا يكون إلا بالقول . وكذلك الأمر المقابل له (٣) .

وعن الآية الرابعة من وجهين :

الاول: انا نقول المراد بالتأسي به في فعله أن نستخير لانفسنا ما استخاره انفسه واجبا وان لانعترض عليه فيما يفعله او معنى آخر: الأول مسلم ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون ما استخاره واجباً حتى يكون ما نستخيره نحن لأنفسنا واجباً. والثاني ممنوع . الوجه الثاني أن المراد بالتأسي به في فعله أن نوقع الفعل على الوجه الذي أوقعه هو عليه السلام حتى انه لو صلى واجباً، وصلينا متنفلين، أو بالعكس، فان ذلك لا يكون تأسراً به. ولم يثبت كون ما فعله واجباً حتى يكون ما نفعله نحن واجباً (٤). وعلى هذين الجوابين يخرج الجواب عن الآية الخامسة .

وعن الآية السادسة أن المراد من الطاعة انما هو امتثال أمره ومتابعته في فعله

١ - جملة قد يعلم الله . . .) جاءت تابعة لقوله تعالى « لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا » تقريرا للنهي وتهديدا لمن خالف فكان الواجب رجوع الضمير الى الرسول فانه المقصود في الآية بالتحذير من مخالفة أمره . على ان نصوص الشريعة قررت التلازم بين طاعة الله وطاعة رسوله . ومعصية الله ومعصية رسوله عليه الصلاة والسلام .

٢ - انظر التعليق ص ١٧٩ .

٣ - الاول فكذلك تقريرا على ما قبله

على الوجه الذي فعله إن كان واجباً فواجباً، وإن كان ندباً فندباً. ونحن نقول به، ولم يثبت أن ما فعله واجب، حتى تكون متابعتنا له فيه واجبة (١).

وعن الآية السابعة أن غايتها الدلالة على أن حكم أمته مساو لحكمه في الوجوب والندب والاباحه ولا يلزم من ذلك أن يكون كل ما فعله واجباً ليكون فعلنا له واجباً. وعن الخبر الأول من السنة من وجهين :

الأول أن ذلك لا يدل على أنهم فعلوا ذلك بجهة الوجوب؛ بل لعلهم رأوا متابعتهم في خلع النعل مبالغة في موافقته. والذي يدل على أن الخلع بطريق المتابعة له لم يكن واجباً إنكاره عليهم ذلك. وقوله (لم خلعتم نعالكم) ولو كانت متابعتهم في فعله واجبة على الإطلاق، لما أنكر ذلك (٢).

الوجه الثاني أنه وإن ظنوا وجوب المتابعة، لكن لا من الفعل، بل لقيام دليل أوجب عليهم ذلك وبيانه من وجهين :

الأول، أنه عليه السلام، كان قد قال لهم « صلوا كما رأيتموني أصلي » ففهموا أن صلواته بيان لصلواتهم، فلما رأوه قد خلع نعله، تابعوه فيه، لظنهم أن ذلك من هيئات الصلاة.

الثاني أنهم كانوا مأمورين بأخذ زينتهم عند كل مسجد بقوله تعالى « خذوا زينتكم عند كل مسجد » فلما رأوه قد خلع نعله، ظنوا وجوبه، وأنه لا يترك الأمر المسنون المأمور إلا لواجب، ونحن لا ننكر وجوب المتابعة عند قيام الدليل.

وعن الخبر الثاني، أن فهمهم لوجوب متابعتهم في أفعال الحج إنما كان مستنداً إلى قوله عليه السلام « خذوا عني مناسككم » لا إلى فعله.

وعن الخبر الثالث، أن الوصال للنبي عليه السلام لم يكن واجباً عليه، بل غايته أنه كان مباحاً له. ووجوب المتابعة فيما أصله غير واجب ممتنع (٣) كما سبق، بل ظنهم إنما كان مشاركته في اباحة الوصال ونحن نقول به، وهذا هو الجواب عن الخبر الرابع.

١ - ؟

١ - قد يقال أنه لم ينكر عليهم ولكن سألهم لينبئ على جوابهم إرشادهم وتعليمهم ما يفعلون بنعالهم ونحوها إذا وجدوا وهم في الصلاة مثل ما وجد في نعله.

٢ - أقول تجب متابعتهم في اعتقاد اباحة المباح والعمل به على وجه الاباحه دون فعله كالمطلوب أو في تركه كما منوع انزالاً للاحكام منزلتها فليست العبارة على إطلاقها.

وعن الخبر الخامس أنه لا دلالة له على وجوب بل الشعر، في حقه عليه السلام ولا حق غيره . ولعله أراد بذلك الكفاية في الكمال ؛ لا في الوجوب، بل وجوب البلب انما هو مستفاد من قوله عليه السلام (بلوا الشعر وانقوا البشرة) (١).

وعن الخبر السادس من وجهين :

الاول أن فعله وقع بياناً لقوله عليه السلام (خذوا عني مناسككم) ولا نزاع في وجوب اتباع فعله ، اذا ورد بياناً لخطاب سابق ، بل هو أبلغ من دلالة القول المجرد عن الفعل ، لكون الفعل ينبيء عن المقصود عياناً ، بخلاف القول ، فإنه لا يدل عليه عياناً .

الثاني أن وجوب التحلل وقع مستفاداً من أمر النبي عليه السلام لهم بذلك . غير أنهم كانوا يرتقبون إنجاز ما وعدهم الله به من الفتح والظهور على قريش في تلك السنة، وأن ينسخ الله عنهم الأمر بالتحلل وأداء ما كانوا فيه من الحج (٢). فلما تحلل عليه السلام ؛ أيسوا من ذلك فتحلوا .

وعن الاحتجاج بالاجماع الاول لا نسلم ان وجوب الغسل من القضاء الختانين كان مستفاداً من فعل رسول الله، بل من قوله عليه السلام (اذالقى الختانان وجب الغسل) وسؤال عمر لعائشة انما كان ليعلم ان فعل النبي هل وقع موافقاً لأمره، أم لا (٣). وعن الثاني أن تقبيل عمر الحجر غير واجب انما كان مستفاداً من فعل رسول الله المبين لقوله « خذوا عني مناسككم »

كيف وأن تقبيل الحجر غير واجب على النبي عليه السلام، ولا على غيره . بل غايته أن فعل النبي عليه السلام يدل على ترجيح فعله على تركه من غير وجوب . وذلك مما لا ننكره ، ولا ننكر مشاركة الامة له في ذلك (٤)

١ - في سنن أبي داود والترمذي من طريق أبي هريرة ان رسول الله ص قال ان تمت كل شجرة جنباً فاغسلوا الشمر وانقوا البشر وفي سننه الحارث بن وجيه قال ابو داود منكر الحديث . وقال الترمذي لا يعرف الا من حديث الحارث بن وجيه ، وضعفه . انظر كلام ابن حجر في التلخيص الخبر علي هذا الحديث .

٢ - الصواب العمرة .

٣ - أو ليتبين للصحابة نسخ احاديث الاكتفاء بالوضوء اذا حصل ايلاج بلا انزال أو عدم نسخها

٤ - فيه نظير ما تقدم تعليقا ص ١٨٢ .

وعن الشبهة الأولى من المعقول ، فقد قيل في دفعها ان الاحتياط انما يمكن أن يقال به اذا خلا عن احتمال الضرر قطعاً ، وفيما نحن فيه يحتمل أن يكون الفعل حراماً على الأمة ، وهو غير صحيح ، فانه لو غم الهلال ليلة الثلاثين من رمضان ، فانه يحتمل أن يكون يوم الثلاثين منه يوم للعيد ؛ واحتمل أن لا يكون يوم العيد ؛ ومع ذلك يجب صومه احتياطاً للواجب ، وان احتمل أن يكون حراماً لكونه من يوم العيد . والحق في ذلك أن يقال انما يكون الاحتياط أولى لما ثبت وجوبه كالصلاة الفائتة من صلوات يوم وليلة ، أو كان الأصل وجوبه ؛ كما في صوم يوم الثلاثين من رمضان اذا كانت ليلته مغنمة .

وأما ما عساه أن يكون واجباً وغير واجب ، فلا . وما نحن فيه كذلك ، حيث لم يتحقق فيه وجوب الفعل ولا الأصل وجوبه .

وعن الشبهة الثانية لا نسلم أن الاتيان بمثل ما يفعله العظيم يكون تعظيماً له ، وان تركه يكون إهانة له وخطأ من قدره ، بل ربما كان تعاطي الأدنى لمساواته الاعلى في فعله خطأ من منزلته ؛ وغضاً من منصبه . ولهذا يقبح من البداجلوس على سرير سيده في مرتبته ، والركوب على مركبه ، ولو فعل ذلك استحق اللوم والتوبيخ . ثم لو كانت متابعة النبي في افعاله موجبة لتعظيمه ، وترك المتابعة موجبة (١) لاهانته لوجب متابعتة عندما اذا ترك بعض ما تعبدنا به من العبادات ، ولو يعلم سبب تركه ، وهو خلاف الاجماع (٢) .

وعن الشبهة الثالثة انه لا يلزم من كون الفعل بياناً للقول أن يكون موجباً لما يوجبه القول . ولهذا فان الخطاب القولي يستدعي وجوب الجواب ، ولا كذلك الفعل . وعن الشبهة الرابعة ان فعل النبي عليه السلام ، وان كان حقاً وصواباً بالنسبة اليه ، فلا يلزم ان يكون حقاً وصواباً بالنسبة الى أمته . الا ان يكون فعله مما يوجب مشاركتهم له في ذلك الفعل . وهو محل النزاع (٣) .

١ - الصواب موجب .

٢ - الأصل ان في اتباعه بقصد التأسى به تعظيماً له فاذا دل الدليل أو قرائن الاحوال على خلاف ذلك عمل به .

٣ - بل كل ما كان من احكام التكليف حقاً وصواباً في حقه فهو حق وصواب بالنسبة اليه الا ما دل الدليل على اختصاصه به .

وعن الشبهة الخامسة انه وان كان فعل الواجب أفضل مما ليس بواجب، فلا يلزم ان يكون كل ما يفعله النبي عليه السلام واجباً . ولهذا فان فعله للمندوبات كان اغلب من فعله للواجبات ، بل فعله للمباحات كان اغلب من فعله للمندوبات، وعند ذلك فليس حمل فعله على النادر من افعاله أولى من حمله على الغالب منها .
وعن شبه القائلين بالندب .

أما الآية ، فجوابها مثل ما سبق في الاحتجاج بها على الوجوب .
وأما الشبهة العقلية ؛ فلا نسلم ان غالب فعله المندوبات ، يل المباح . ولا نسلم ان المندوب داخل في الواجب على ما سبق تقريره (١) .
واما شبهة الاباحة ، فنحن قائلون بها في كل فعل لم يظهر من النبي عليه السلام قصد التقرب به .

وأما ما ظهر معه قصد التقرب به ، فيمتنع ان يكون مباحاً بمعنى نفى الحرج عن فعله وتركه . فان مثل ذلك لا يتقرب به وذلك (٢) مما يجب حمله على ترجيح جانب الفعل على الترك على ما قررناه

وأما الواقفية ، فان أرادوا بالوقف انا لا نحكم بايجاب ولا ندب الا أن يقوم الدليل على ذلك فهو الحق ، وهو عين ما قررناه وان أرادوا به ان الثابت أحد هذه الامور، لكننا لانعرفه بعينه فخطأ . فان ذلك يستدعي دليلاً وقد بينا انه لا دلالة للفعل على شيء سوى ترجيح الفعل على الترك عندما اذا ظهر من النبي عليه السلام قصد التقرب بفعله ؛ او نفى الحرج مطلقاً ، عندما اذا لم يظهر منه قصد القربة . والاصل عدم دليل سوى الفعل . والله أعلم .

١ - أي من تنافى مفهوميهما على تقدير الترك فان تارك الواجب بالأعذر ياتهم دون تارك المندوب

٢ - اسم الإشارة يرجع الى قوله ما ظهر فيه قصد التقرب .

المسألة الثانية

إذا فعل النبي عليه السلام فعلا ، ولم يكن بيانا لخطاب سابق ، ولا قام الدليل على انه من خواصه ، وعلمت لنا صفة من الوجوب او الندب او الاباحة ، اما بنصه ، عليه السلام على ذلك وتعريفه لنا ، أو بغير ذلك من الأدلة .
فمعظم الائمة من الفقهاء والمتكلمين متفقون على اننا متمبدون بالتأسي به في فعله ، واجبا كان او مندوبا او مباحا .

ومنهم من منع من ذلك مطلقا .

ومنهم من فصل كأبي علي ابن خلاد ، وقال بالتأسي في العبادات دون غيرها .
والمختار انما هو المذهب الجمهوري . ودليله النص والاجماع .

اما النص فقوله تعالى « فلما قضى زيد منها وطرا ؛ زوجها كما لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا » ولو لا انه متأسي به في فعله ومتبع ، لما كان للآية معني وهذا من اقوى ما يستدل به ههنا .
وايضا قوله تعالى « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني » ووجه الاستدلال به جعل المتابعة له لازمة من محبة الله الواجبة . فلو لم تكن المتابعة لازمة لم يرد منها عدم المحبة الواجبة ، وذلك حرام بالاجماع (١) .

وايضا قوله تعالى (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر) ووجه الاحتجاج به انه جعل التأسي بالنبي ، عليه السلام ، من لوازم رجاء الله تعالى واليوم الآخر . ويلزم من عدم التأسي عدم الملزوم ، وهو الرجاء لله واليوم الآخر . وذلك كفر .

والمتابعة والتأسي في الفعل على ما بيناه في المقدمة

هو ان يفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل من اجل انه فعل .

١ - ٢ انظر ص ١٧٩ من الاصل وقارن بين بيانه لوجه الاستدلال بهاتين الآيتين هنا على مطلوبه ومناقشته من استدلال بقوله تعالى : « فاتبعوه » علي وجوب اتباعه عليه الصلاة والسلام في فعله ومن استدلال بقوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة » علي ندب اتباعه عليه الصلاة والسلام في فعله .

واما الاجماع فهو ان الصحابة كانوا مجمعين على الرجوع الى افعاله كرجوعهم الى تزويجه ليمونة ، وهو حرام ، وفي تقبيله ؛ عليه السلام للحجر الاسود ، وجواز تقبيله . وهو صائم الى غير ذلك من الوقائع الكثيرة التي لا تحصى . فان قيل : اما الآية الاولى . وان دلت على التأسى به والمتابعة في التزويج من ازواج الاديء اذا قضوا منهن وطرا . فليس فيها ما يدل على التأسى والمتابعة في كل فعل .

واما الاخيرتان . فلا نسلم عموم دلالتها على المتابعة والتأسى في كل شيء . اذ لا عموم لها في ذلك . ولهذا فانه يحسن ان يقال (لك في فلان اسوة في كل شيء) ويقال (لك في فلان اسوة حسنة في هذا الشيء دون غيره) ولو كان لفظ (الاسوة) عاما في كل شيء . لكان قوله (في كل شيء) تكرارا . وقوله (في هذا الشيء دون غيره) مناقضة . بل غايتها الدلالة على المتابعة والتأسى في بعض الاشياء . ونحن قائلون بذلك في اتباع اقواله والتأسى بما دل الدليل القولي على التأسى به في افعاله . كقوله (صلوا كما رأيتموني اصلي) و (خذوا عني مناسككم) ونحوه .

واما ما ذكرتموه من الاجماع . فلا نسلم ان مستندهم فيما كانوا يفعلونه بالتأسى بالنبي في فعله وانما كان مستندهم في ذلك غيره . اما فيما كان مباحا . فالبقاء على الاصل . اما فيما كان واجبا او مندوبا فالاقوال الدالة على ذلك .

والجواب : عن الاعتراض على الآية الاولى . ان الآية ليس فيها دلالة على خصوص متابعة المؤمنين للنبي عليه السلام . في ذلك . ولولا ان التأسى بالنبي . عليه السلام في جميع افعاله لازم . لما فهم المؤمنون من اباحة ذلك للنبي عليه السلام . اباحة ذلك لهم ، ولا يمكن ان يقال بان فهم الاباحة انما كان مستندا الى الاباحة الاصلية ، والا لما كان لتعليل تزويج النبي عليه السلام ، بهنفي الحرج عن المؤمنين معنى ، لكونه مدفوعا بغيره .

وعن الاعتراض الثاني على الآيتين الاخيرتين ، ان مقصودهما انما هو بيان كون النبي ، عليه السلام ، اسوة لنا ومتبعا ، إظهاراً لشرفه ، وإبانة لخطره ، وذلك انما يكون في شيء واحد ، أو في جميع الاشياء . فان كان في شيء واحد ، فاما ان

يكون معيناً او مبهماً . والقول بالتعيين ممتنع لعدم دلالة اللفظ عليه ، والقول بالالهام ممتنع ، لانه على خلاف الغالب من خطاب الشرع ، ولكونه أبعد عن اظهار شرف النبي ، عليه السلام . فلم يبين إلا ان يكون في جميع الاشياء . واذا قال (لك اسوة في فلان في جميع الاشياء) فهو مفيد للتأكيد ، وليس تكراراً خلياً عن الفائدة . واذا قال (لك اسوة في فلان في هذا الشيء دون غيره) فلا يكون مناقضة ، لان العموم انها هو استفاد من التأسى والمتابعة المطلقة وهذا ليس بمطلق ، بل الكل جملة واحدة مفيدة لشيء معين

وأما ما ذكره على الاجماع ، فهو خلاف المشهور المأثور عنهم عند اتفاهم بعد اختلافهم من التمسك بافعال النبي عليه السلام ، والرجوع اليها وسؤال زوجاته ، والبحث عن أفعاله في ذلك وسكون انفسهم اليها ، والاعتماد عليها ، واحتجاج بعضهم على بعض بها . ولو كان ثم دليل يدل على المتابعة والتأسي غير النظر الى أفعاله ، لبادروا اليه من غير توقف على البحث عن فعله ، عليه السلام ، وعلى ما ذكرناه في فعله ، يكون الحكم في تركه

المسألة الثالثة

إذا فعل واحد بين يدي النبي عليه السلام ، فعلاً أو في عصره ، وهو عالم به قادر على انكاره ، فسكت عنه وقرره عليه من غير تكبير عليه ، فلا يخلو : إما أن يكون النبي عليه السلام قد عرف قبح ذلك الفعل وتحريمه من قبل ، أو لم يكن كذلك .

فان كان الاول ، فاما ان يكون قد علم اصرار ذلك الفاعل على فعله ، وعلم من النبي عليه السلام ؛ الاصرار على قبح ذلك العمل وتحريمه ، كاختلاف أهل الذمة الى كنائسهم ؛ أو لم يكن كذلك

فان كان الاول ، فالسكوت عنه لا يدل على جوازه وابعائه إجماعاً ، ولا يوهم كونه منسوخاً .

وإن كان الثاني ، فالسكوت عنه وتقريره له من غير انكار يدل على نسخه

عن ذلك الشخص . وإلا لما ساغ السكوت حتى لا يتوهم انه منسوخ عنه ، فيقع في المحذور ، وفيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو غير جائز بالاجماع ، إلا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق .

وأما ، إن لم يكن النبي عليه السلام قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ، ولا عرف تحريمه ، فسكوته عن فاعله وتقريره له عليه ، ولا سيما إن وجد منه استبشار وثناء على الفاعل ، فإنه يدل على جوازه ورفع الحرج عنه . وذلك لأنه لو لم يكن فعلاً جائزاً لكان تقريره له عليه ، مع القدرة على انكاره وكان استبشاره وثناءه عليه حراماً على النبي عليه السلام . وهو وإن كان من الصغائر الجائزة على النبي عليه السلام ، عند قوم ؛ إلا أنه في غاية البعد ، لا سيما فيما يتعلق ببيان الاحكام الشرعية . وإذا كان كذلك ، فالانكار هو الغالب . فحيث لم يوجد ذلك منه دل على الجواز عالياً

فإن قيل : يحتمل انه لم ينكر عليه : إما لعلمه بانه لم يبلغه التحريم ، فلم يكن الفعل عليه حراماً إذ ذاك أو لانه علم بلوغ التحريم اليه ، ولم ينجم فيه وأصر على ما هو عليه ، أو لانه منعه مانع من الانكار

قلنا : عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل حرام هل الاعلام بالتحريم واجب ، حتى لا يعود اليه ثانياً ، وإلا كان السكوت مما يوهم : إما عدم دخوله في عموم التحريم أو النسخ ، وأما اذا علم ذلك الشخص التحريم ، وأصر على فعله مع كونه مسلماً متبعاً للنبي عليه السلام ، فلا بد من تجديد الانكار ؛ حتى لا يتوهم نسخه ولا يلزم على هذا تجديد الانكار على اختلاف أهل الامة الى كئناثهم ، إذ هم غير متبعين له ، ولا يعتقدون تحريم ذلك ، حتى يقال : يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي ، عليه السلام ، عن الانكار عليهم

وما ذكره من احتمال المانع ؛ وإن كان قائماً عقلاً ، غير أن الاصل عدمه . وهو في غاية البعد ، ولا سيما بعد ظهور شوكة واستيلائه وقهره لمن سواه .

المسألة الرابعة

لا يتصور التعارض بين افعال رسول الله ، بحيث يكون البعض منها ناسخاً للآخر، أو مخصصاً له . وذلك لانهما إما من قبيل المتماثلين ، وكفعل صلاة الظهر مثلاً في وقتين متماثلين أو في وقتين مختلفين ؛ وإما من قبيل المختلفين والفعالان المختلفان اما ان يتصور اجتماعهما ، كالصوم والصلاة أو لا يتصور اجتماعهما وما لا يتصور اجتماعهما : إما أن لا تتناقض أحكامهما كصلاة الظهر والعصر مثلاً ، أو تتناقض كما لو صام في وقت معين ، . أكل في مثل ذلك الوقت فان كان من القسم الاول ، او الثاني ، أو الثالث ، فلا خفاء بعدم التعارض بينهما ، لا مكان الجمع

وان كان من القسم الرابع ، فلا تعارض أيضاً ، إذ أمكن أن يكون الفعل في وقت واجباً او مندوباً أو جائزاً ، وفي وقت آخر بخلافه ، ولا يكون أحدهما رافعاً ، ولا مبطلاً لحكم الآخر ، إذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما نعم إن دل الدليل على أن ما فعله النبي عليه السلام : من الصوم ، كان يجب تكريره عليه في مثل ذلك الوقت أو دل الدليل على لزوم وجوب تأسي امته به في ذلك الوقت . فاذا ترك ذلك الفعل في مثل ذلك الوقت بالتلبس بضده ؛ كالأكل مع الذكر للصوم والقدرة عليه ؛ فان اكله يدل على نسخ حكم ذلك الدليل الدال على تكرار الصوم في حقه ، لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدم لعدم اقتضائه للتكرار ورفع حكم وجد محال ، أو انه رأى بعض الامة في مثل ذلك الوقت يأكل ، فاقره عليه ، ولم ينكر مع الذكر للصوم والقدرة على الإنكار ، فان ذلك يدل على نسخ حكم ذلك الدليل المقتضي للتعميم الصوم على الامة في حق ذلك الشخص أو تخصيصه ، لا نسخ حكم فعل الرسول ولا تخصيصه وان قيل النسخ فعل الرسول وتخصيصه فلا يكون الا بمعنى انه قد زال التعبد بمثله عن الرسول ، أو الواحد من الامة ، وذلك من باب التجوز والتوسع لا أنه حقيقة

المسألة الخامسة

إذا تعارض فعل النبي وقوله ، فاما أن يكون فعله لم يدل الدليل على تكرره في حقه ، ولا على تأسى الأمة به فيه أو دل . فان كان الاول . فقوله اما أن يكون خاصاً به ، أو بنا ، أو هو عام له ولنا

فان كان خاصاً به ، فاما أن يعلم تقدم أحدهما ، أو يجهل التاريخ .

فان علم تقدم احدهما وتأخر الآخر ، فاما أن يكون المتقدم هو الفعل أو القول .

فان كان المتقدم هو الفعل مثل ان يفعل فعلا في وقت . ويقول بعده ، إما

على الفور أو التراخي : لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل هذا الوقت . فلان تعارض

بينهما لأن القول لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل . لأن

الفعل غير مقتض للتكرار على ما وقع به الغرض . وقد أمكن الجمع بين حكم القول والفعل

وان كان المتقدم هو القول مثل أن يقول : الفعل الفلاني واجب على في الوقت

الفلاني . ثم يتلبس بضده في ذلك الوقت . فن جوز نسخ الحكم قبل التمكّن من

الامتثال . قال : ان الفعل ناسخ لحكم القول . ومن لم يجوز ذلك . منع كون

الفعل رافعاً لحكم القول . وقال : لا يتصور وجود مثل ذلك الفعل مع العمدة إن

لم يجوز على النبي عليه السلام . وإلا فهو معصية .

وأما ان كان قوله خاصاً بنا فلا تعارض أيضاً لعدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة .

وأما ان كان قوله عاماً لنا وله . فان كان الفعل متقدماً ، فلا معارضة أيضاً بين قوله وفعله .

أما بالنسبة إليه ، عليه السلام فلما تقدم فيما إذا كان قوله خاصاً به .

وأما (١) الينا فلان فعله غير متعلق بنا على ما وقع به الغرض ، وان كان القول هو

المتقدم ، فالحكم في التعارض بين قوله وفعله بالنسبة إليه ، لما تقدم ايضاً فيما إذا كان

قوله خاصاً به : ولا معارضة بالنسبة الينا لعدم توارد قوله وفعله علينا على ما وقع به الغرض

هذا كله فيما إذا لم يدل الدليل على تكرر ذلك الفعل في حقه ، ولا تأسى الأمة به .

وأما ان دل الدليل على تكرره في حقه وعلى تأسى الأمة به ، أو على تكرره في حقه ، دون

تأسى الأمة به ، أو على تأسى الأمة به دون تكرره في حقه . فالحكم مختلف في هذه الصور .

١ - فيه سقط والتقدير (بالنسبة)

فان دل الدليل على تكرره في حقه ، وعلى نأسي الأمة به ، فلا يخاو قوله إما أن يكون خاصاً به ، أو بنا ، أو هو عام له ولنا ، فان كان قوله خاصاً به ؛ فاما أن يعلم تقدم الفعل او القول او يجهل التاريخ فان علم تقدم الفعل ، فالقول المتأخر يكون ناسخاً لحكم الفعل في حقه المستقبل ، دون أمته ، لعدم تناول القول لهم . وان كان القول هو المتقدم ، ففعله يكون ناسخاً لحكم القول في حقه ، ان كان بعد التمكن من الامتثال أو قبله ، على رأي من يجوزه ، وموجبا للفعل على أمته .

وأما إن جهل التاريخ ، فلا معارضة بين فعله وقوله بالنسبة الى الأمة لعدم تناول قوله لهم . وأما بالنسبة اليه ، فقد اختلف فيه : فمنهم من قال بوجوب العمل بالقول . ومنهم من قال بالعكس ، ومنهم من أوجب المعارضة والوقف الى حين قيام دليل التاريخ . والمختار انما هو العمل بالقول لوجوه أربعة .

الأول ان القول يدل بنفسه من غير واسطة . والفعل انما يدل على الجواز بواسطة أن النبي عليه السلام لا يفعل المحرم ، وذلك مما يتوقف على الدلائل الغامضة البعيدة . الثاني أن القول مما يمكن التعبير به عما ليس بمحسوس ، كالمعقولات الصرفة ، وعن المحسوس ؛ والفعل لا ينيء عن غير محسوس ، فكانت دلالة القول أقوى وأتم . الثالث أن القول قابل للتأكيد بقول آخر ، ولا كذلك الفعل . فكان القول لذلك أولى . الرابع ان العمل بالقول ههنا مما يفضى الى نسخ مقتضى الفعل في حق النبي عليه السلام دون الأمة والعمل بالفعل يفضى الى ابطال مقتضى القول بالكلية ، فكان الجمع بينهما ، ولو من وجه أولى .

فان قيل : بل الفعل أكد في الدلالة ؛ فانه يبين به القول ، والمبين للشيء أكد في الدلالة من ذلك الشيء .

وبيانه أن جبريل عليه السلام ؛ بين للنبي عليه السلام كيفية الصلاة المأمور بها وبين موافقتها حيث صلى به في اليومين ، وقال « يا محمد ، الوقت ما بين هذين » والنبي عليه السلام ، بين الصلاة للأمة بفعله ، حيث قال « صلوا كما رأيتموني أصلي » وبين المراد من قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » بفعله حيث قال (خذوا عني مناسككم) . وقال للذي سأله عن موافقت الصلاة (صل معنا) وبين الشهر باصابه حيث قال : « انما الشهر هكذا وهكذا » .

وايضاً فان كل من رام تعليم غيره، اذا اراد المبالغة في ايصال معنى ما يقوله الى فهمه ، استعان في ذلك بالاشارة بيده ، والتخطيط وتشكيل الاشكال ، ولولا ان الفعل ادل لما كان كذلك .

قلنا : غاية ما ذكرتموه وجود البيان بالفعل ، وكما وجد البيان بالفعل ، فقد وجد بالقول اغلب من البيان بالفعل . فان اكثر الاحكام مستنداتها انها هو الاقول دون الافعال وغايته انها يتساويان في ذلك ؛ ويبقى ما ذكرناه من الترجيحات الأولى بما لها . هذا كله اذا كان قوله خاصاً به .

وأما اذا كان قوله خاصاً بنا دونه :

فاما ان يعلم تقدم الفعل او القول ، او يجهل التاريخ .

فان علم تقدم الفعل ؛ فالقول المتأخر يكون ناسخاً للحكم في حقنا دونه .

وان كان القول هو المتقدم فالحكم في كون الفعل ناسخاً للحكم القول في حقنا

دون النبي فكما ذكرناه فيما اذا كان القول خاصاً به .

واما ان جهل التاريخ فالخلاف كالتخلاف فيما اذا كان القول خاصاً به .

والمختار انما هو العمل بالقول لما علم .

واما ان كان القول عاماً له ولذا ، فأيهما تأخر كان ناسخاً للحكم المتقدم في

حقه وحقنا على ما ذكرناه من التفصيل في التعقيب والتراخي .

وإن جهل التاريخ ، فالخلاف كالتخلاف . والمختار كالمختار .

هذا كله فيما اذا دل الدليل على تكرار الفعل في حقه وعلى تأسس الأمة به .

وأما ان دل الدليل على تكرره في حقه دون تأسس الأمة به ، فالقول إن كان

خاصاً بالأمة ، فلا تعارض لعدم المزاحمة بينهما .

وان كان خاصاً بالنبي ، او هو عام له ، وللأمة ؛ فالنعارض بين القول والفعل

انما يتحقق بالنسبة اليه ، دون امته ، لعدم قيام الدليل على تأسس الأمة به في فعله .

ولا يخفى الحكم سواء تقدم الفعل او تأخر ، او جهل التاريخ .

وأما ان دل الدليل على تأسي الأمة به في فعله دون تكرره في حقه . فالقول
إن كان خاصا به .

فان كان متأخراً عن الفعل فلا معارضة لا في حقه ؛ ولا في حق أمته .
وان كان متقدماً فالفعل المتأخر عنه يكون ناسخاً لحكم القول في حقه على ما
ذكرناه من التفصيل دون أمته .

وان جهل التاريخ ، فالخلاف على ما تقدم .
وان كان القول خاصا بأمته ، فلا معارضة بين القول والفعل بالنسبة الى النبي
عليه السلام ، لعدم المزاحمة .

واما ان تحققت المعارضة بين القول والفعل بالنسبة الى الأمة ، فأيهما كان متأخراً فهو للناسخ
وان جهل التاريخ ، فالخلاف على ما سبق وكذلك المختار .

وان كان القول عاماً له ولأمته ، فان تقدم الفعل ، فالقول المتأخر لا معارضة
بينه وبين الفعل في حق النبي عليه السلام وانما هو ناسخ لحكم الفعل في حق الأمة .
وان تقدم القول فالفعل ناسخ لحكم القول في حق النبي والأمة .
وان جهل التاريخ ، فالخلاف كالخلاف ، والمختار كالمختار والله أعلم .

الأصل الثالث

في الاجتماع^(١)

ويشتمل على مقدمة ، ومسائل
أما المقدمة ففي تعريف الاجتماع . وهو في اللغة باعتبارين :
أحدهما العزم على الشيء والتصميم عليه ومنه يقال : اجتمع فلان على كذا ،
إذا عزم عليه ، واليه الإشارة بقوله تعالى « فاجمعوا أمركم ، أي اعزموا ، وبقوله عليه
السلام ولا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل » أي يعزم . وعلى هذا فيصح إطلاق
اسم الاجتماع على عزم الواحد
الثاني الاتفاق ، ومنه يقال : أجمع القوم على كذا ؛ إذا اتفقوا عليه . وعلى
هذا ، فاتفق كل طائفة على أمر من الأمور ، دينياً كان أو دنيوياً ، يسمى اجماً
حتى اتفاق اليهود والنصارى
وأما في اصطلاح الاصوليين ، فقد قال النظام . هو كل قول قامت حجته ،
حتى قول الواحد . وقصد بذلك الجمع بين انكاره كون اجتماع أهل الحل والعقد
حجة ، وبين موافقته لما اشتهر بين العلماء من تحريم مخالفة الاجتماع . والتراع معه
في إطلاق اسم الاجتماع على ذلك ، مع كونه مخالفاً للوضع اللغوي والعرف الأصولي
آيل الى اللفظ

وقال الغزالي : الاجتماع عبارة عن اتفاق امة محمد خاصة على أمر من الامور الدينية
وهو مدخول من ثلاثة أوجه :

الاول أن ما ذكره يشعر بعدم انعقاد الاجتماع الى يوم القيامة . فان امة محمد
جملة من اتبعه الى يوم القيامة ، ومن وجد في بعض الاعصار منهم انما يعم بعض
الامة لا كلها ، وليس ذلك مذهباً له ولا لمن اعترف بوجود الاجتماع

الثاني : أنه وان صدق على الموجودين منهم في بعض الاعصار أنهم امة محمد ؛
غير أنه يلزم ما ذكره أنه لو خلا عصر من الاعصار عن أهل الحل والعقد ، وكان
كل من فيه عامياً واتفقوا على أمر ديني أن يكون إجماعاً شرعياً . وليس كذلك

١ - انظر ص ١٧٦ - ١٩٢ - ج ١٩ و ص ١٠ - ١١ - ج ٢٠ من مجموعة الفتاوى

الثالث أنه يلزم من تقييده للاجماع بالاتفاق على أمر من الأمور الدينية أن لا يكون إجماع الأمة على قضية عقلية أو عرفية حجة شرعية وليس كذلك، لما يأتي بيانه والحق في ذلك أن يقال: الاجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة

محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع هذا ان قلنا إن العامي لا يعتبر في الاجماع. والا ، فالواجب أن يقال: الاجماع عبارة عن اتفاق المكلفين من أمة محمد ، الى آخر الحد المذكور .

فقولنا (اتفاق) يعم الافوال والافعال ، والسكوت والتقرير وقولنا (جملة أهل الحل والعقد) احتراز عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق العامة وقولنا (من أمة محمد) احتراز عن اتفاق أهل العقد من ارباب الشرائع السالفة. وقولنا في (عصر من الأعصار) حتى يندرج فيه اجماع أهل كل عصر والا أوهم ذلك أن الاجماع لا يتم الا باتفاق أهل الحل والعقد في جميع الأعصار الى يوم القيامة .

وقولنا (على حكم واقعة) ليعم الاثبات والنفي . والاحكام العقلية والشرعية واذا عرف معنى الاجماع ، فلنرجع الى المسائل المتعلقة به

المسألة الأولى

اختلفوا في تصور اتفاق (١) أهل الحل والعقد على حكم واحد غير معلوم بالضرورة فآفته الاكثرين ونفاه الاقلون، مضيراً منهم الى اتفاقهم على ذلك الحكم إما ان يكون عن دليل قاطع لا يحتمل التأويل ، أو عن دليل ظني . لاجاز ان يقال بالاول ، وإلا لكانت العادة محيلة لعدم نقله وتواطىء الجمع الكثير على اخفائه ، فحيث لم ينقل دل على عدمه .

كيف وانه لو نقل لكان كافياً في الدلالة عن اجماعهم. ولا جائز ان يقال بالثاني ، لانهم مع كثرتهم على اختلاف اذهانهم ودواعيهم في الاعتراف بالحق والعدا ؛ فالعادة ايضاً تحيل اتفاقهم على الحكم الواحد ، كما انها تحيل اتفاقهم على اكل

١ - (تصور اتفاق الخ) اي اكان اجماعهم لا مجرد خطور اتفاقهم في الذهن . فان ذلك يتأتى في المستحيل لذاته .

طعام واحد معين في يوم واحد ، وهو باطل ، فانه ان كان اجماعهم عن دليل قاطع فانما يمتنع عدم نقله، ان لو دعت الحاجة اليه ، وانما تدعو الحاجة اليه ان لو لم يكن الاجماع على ذلك الحكم كافياً عنه وهو محل النزاع وان كان ذلك عن دليل ظني فلا يمتنع معه اتفاق الجمع الكبير على حكمه بدليل اتفاق اهل الشبه على احكامها مع الادلة القاطعة على مناقضتها ، كاتفاق اليهود والنصارى على انكار بعثة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، واتفاق الفلاسفة على قدم العالم والمجوس على التثنية مع كثرة عددهم كثرة لا تحصى فالاتفاق على الدليل الظني الخالي عن معارضة القاطع له ، أولى ان لا يمتنع عادة (١) . وخرج عليه امتناع اتفاق الجمع الكثير على اكل طعام معين في وقت واحد في العادة لعدم الصارف اليه .

كيف وان جميع ما ذكره منتقض بما وجد من اتفاق جميع المسلمين ، فضلاً عن اتفاق اهل الحل والعقد، مع خروج عددهم عن الحصر، على وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ووجوب الزكاة والحج ، وغير ذلك من الاحكام التي لم يكن طريق العلم بها الضرورة (٢) والوقوع دليل التصور وزيادة

١ - وجوب الصلوات الخمس وما ذكر بعدها مما علم من الدين بالضرورة والاجماع في مثل ذلك مسلم لكنه ليس محل النزاع كما هو واضح لمن رجع لاول المسألة .

٢ - قد يقال ان علماء اليهود اختلفوا على انفسهم في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فآمن بها وبما يتبناها جماعة منهم كعبد الله بن سلام وأنكروها جماعة منهم حسداً من عند انفسهم واتباعاً لداعى الهوى وأغروا بذلك من سواهم من اليهود الذين لا نظر لهم فتبصروهم تقليداً لهم واندفاها وراء العصبية لقومهم وتوارثوا ذلك خلفاً عن سلف الى يومنا . فلم يكن من علمائهم اتفاق بل منهم من آمن وكشف دخلهم ومنهم من كفر . ولم يكن من متبعيهم الا التقليد . ومثل ذلك لا يعد اجماعاً من أمة . ومن نظر في التاريخ وتدبر ما نزل من آيات القرآن في جسددهم للرسول واتباعه واغرائهم قومهم والمشركين من العرب بالمؤمنين تبين له ان انكارهم ما انكروا كان من نواطئ بعض ملئائهم .

وكذلك الحال في اتفاق بعض الفلاسفة على قدم العالم . فان ذلك كان منهم عن شبهة طفت على افكارهم أو عن هوى وسوء طوية وقلدهم في ذلك من لا بصيرة له . فهي زلة عالم تبعه فيها من ليس عنده قوة على البحث ولا نظر صحيح يميز به بين الهدى والضلال .

المسألة الثانية

المتفقون على تصور انعقاد الاجماع اختلفوا في امكان معرفته والاطلاع عليه فاثبتته الاكثرون ايضاً ، ونفاه الاقلون . ومنهم احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه ؛ ولهذا نقل عنه انه قال : من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب (١) اعتماداً منهم على معرفة اتفاقهم على اعتقاد الحكم الواحد متوقف على سماع الاخبار بذلك من كل واحد من اهل الحل والعقد ، او مشاهدة فعل او ترك منه يدل عليه وذلك كله يتوقف على معرفة كل واحد منهم ، وذلك مع كثرتهم وتفرقتهم في الهلاد النائية والاماكن البعيدة متعذر عادة ، وبتقدير المعرفة بكل واحد منهم فمعرفة معتقده انها تكون بالوصول اليه والاجتماع به ، وهو ايضاً متعذر (٢) . وبتقدير الاجتماع به ، وسماع قوله ، ورؤية فعله او تركه فدللا يفيد ذلك اليقين بانه معتقده لجواز ان يكون اخباره وما يشاهد من فعله او تركه على خلاف معتقده لغرض من الاغراض (٣) . وبتقدير حصول العلم بمعتقده ، فعمله يرجع عنه قبل الوصول الى الباقيين وحصول العلم بمعتقدهم (٤) ، ومع الاختلاف فلا اجماع وطريق الرد عليهم ان يقال : جميع ما ذكرتموه باطل بالواقع ودليل الوقوع ما هلنناه علماء لا مرأى فيه من ان مذهب جميع الشافعية امتناع قتل المسلم بالذمي وبطلان النكاح بلا ولي ؛ وان مذهب جميع الحنفية نقيض ذلك مع وجود جميع التشكيكات والوقوع في هذه الصور دليل الجواز العادي وزيادة

- ١ - قيل انه قالها على طريق الورع ، وزجروا عن الجرأة على دعوى الاجماع دون تحرر وتنبع لاقوال العلماء ، أو قال ذلك في حق من ليس له معرفة ، أو انه أنكر اجماع من بعد الصحابة أو الصحابة والتابعين أو اجماع من بعد القرون الثلاثة الحمودة - انظر ص ٣١٥ - ٣١٦ من مسودة آل تيمية طبعة المدني
- ٢ - قد يعرف معتقده من قائله ومن طريق تلاميذه في رحلاتهم طلباً للعلم ونشره ؛ فلا يتعذر الوقوف عليه .
- ٣ - الاصل ان نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ، فيجب الوقوف عند ما ظهر لنا من معتقده ولا يليق بنا ان نسيء به الظن .
- ٤ - الاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت الناقل .

فان قيل إنما علمنا ان مذهب اصحاب الشافعي و ابي حنيفة ذلك لانا علمنا
قول الشافعي و قول ابي حنيفة في ذلك وهو قول واحد يمكن الاطلاع عليه فعلمنا
ان مذهب كل من يتبعه وهو مقلد له ذلك ؛ ولا كذلك في الاجماع لانه لم يظهر
لنا نص عن الله و الرسول يكون مستند اجماعهم ولو عرف لكان ذلك هو الحججة (١)
قلنا: هذا، وان استمر لكم ههنا فلا يستمر (٢) فيما نقله قطعاً من اعتقاد النصارى
والبهود من إنكار بعثة النبي عليه السلام. فان ذلك لم يظهر لنا فيه أنه قول موسى
ولا عيسى ، ولا قول واحد معين حتى يكون اعتقادهم ذلك لا تابعهم له (٣). فما
هو الجواب ههنا ؛ فهو الجواب في محل النزاع (٤)

١ - لم يوجد اجماع من المؤمنين دون مستند صحيح من الكتاب و السنة ولا مانع من الاحتجاج
بدليلين او اكثر على قضية واحدة فكثيرا ما قيل في الاحتجاج دليله الكتاب و السنة و الاجماع
و القياس و يكون من باب تضافر الادلة . ولو لم يكن الا الكتاب او السنة لكفى .

٢ - استمر يستمر - اطرده يطرد .

٣ - لم يتبع لليهود ولا النصارى موسى ولا عيسى فيما انكروا من الحق ولكنهم تبعوا
احبارهم و رهبانهم فيما شرعوا لهم من قلب الحقائق و قلدهم غلوا فيهم و عصية لهم كما تقدم ص ١٩٧

٤ - و اخيرا فالقول بثبوت الاجماع في عهد الصحابة و الاطلاع عليه قريب لقلة المدد و تقارب
البلاد الاسلامية و الحرص على العلم و السعي الخيث في طلبه مع انحصار الخلاف و ضيق دائرته .
و على تقدير الاطلاع على اجماع من بعدهم في اي عصر فهو حجة على ما سيحيى في المسألة الثالثة .

المسألة الثالثة

اتفق اكثر المسلمين على أن الاجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم ،
خلافاً للشيعه ، والخوارج ، والنظام من المعتزلة .

وقد احتج أهل الحق في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول

أما الكتاب فخمس آيات : الآية الاولى ، وهي أعواها ، وبها تمسك الشافعي ،
رضي الله عنه ، وهي قوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ؛
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً »

ووجه الاحتجاج بالآية أنه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين ولو لم
يكن ذلك محرماً لما توعد عليه ، ولما حسن الجمع بينه وبين المحرم من مشاققة الرسول
عليه السلام ، في التوعد ، كما لا يحسن التوعد على الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح
فان قيل لا نسلم أن « من » للعموم ، على ما سيأتي في مسائل العموم ؛ حتى
يتناول كل من اتبع غير سبيل المؤمنين

سلمنا انها للعموم ، غير أن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين انما وقع مشروطاً
بمشاققة الرسول ، والمشروط على العدم عند عدم الشرط

سلمنا لحوق الذم باتباع غير سبيل المؤمنين على انفراده ، لكنه متردد بين أن
يراد به عدم متابعة سبيل المؤمنين ، وتكون (غير) بمعنى الا ، وبين أن يراد به
متابعة سبيل غير المؤمنين ، وتكون (غير) ههنا صفة لسبيل غير المؤمنين . وليس
أحد الامرين اولى من الاخر وبتقدير ان تكون (غير) صفة لسبيل غير المؤمنين ،
فسبيل غير المؤمنين هو الكفر

ونحن نسلم ان من شاقق الرسول وكفر ، فانه يكون متوعداً بالعقاب ، وذلك
لا يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين

سلمنا ان سبيل غير المؤمنين ليس هو الكفر ، ولكن ذلك لا يدل على التوعد
على عدم اتباع سبيل المؤمنين ؛ بل هاية ما يلزم من تخصيص اتباع سبيل غير
المؤمنين بالتوعد عدم التوعد على اتباع سبيل المؤمنين بمفهومه ولا نسلم أن

انتموهوم حجة وان سلنا انه حجة ، لكن في عدم التواعد على متابعة سبيل المؤمنين ونحن نقول به ، ولا يلزم من ذلك وجوب اتباعهم .

سلنا أن المراد به عدم اتباع سبيل المؤمنين ، لكنه يتناول سبيل جميع المؤمنين وجميع المؤمنين ، كل من آمن بالله ورسوله إلى يوم القيامة . وذلك لا يدل على ان ما وجد من الاجماع في بعض الاعصار حجة .

سلنا ان المراد منه سبيل المؤمنين في كل عصر ؛ لكنه عام في كل مؤمن عالم وجاهل ، والجهال غير داخلين في الاجماع المتبع ، وما دون ذلك ، فالآية غير دالة عليه سلنا أن المراد بالمؤمنين أهل الحل والعقد في اي عصر اتفق ، لكن للفظ (السبيل) مفرد لا عموم فيه ، فلا يقتضي اتباع كل سبيل ، سلنا عمومه ، لكنه بما يتمتع حمله على متابعة كل سبيل ، وإلا لوجب متابعة أهل الاجماع : قيا فعلوه من المباحات ؛ لانهم فعلوه ولا يجب لحكمهم عليه بالاباحة ، ولوجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه لكل أحد واتباعهم في امتناع الاجتهاد فيه بعد اتفاقهم عليه ، وذلك تناقض محض (١) ، وعند ذلك ، فيحتمل انه اراد به متابعة سبيلهم في متابعتهم للنبي عليه السلام ، وترك مشاقمته ، ويحتمل انه اراد به اتباع سبيلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام .

ويحتمل انه اراد اتباع سبيلهم في الاجتهاد دون التقليد ، ونحن نقول بذلك كله ، كيف ويجب الحمل على ذلك ؛ لما فيه من العمل باللفظ في زمن النبي . وفيما بعده ، ولو كان محمولا على متابعتهم قيا اتفقوا عليه من الاحكام الشرعية ، وكان ذلك خاصاً بما بعد وفاة النبي عليه السلام لاستحالة الاحتجاج بالاجماع في زمانه .

١ - يقال : لا تناقض لاختلاف الحال . فان اجماعهم على جواز الاجتهاد في مسألة كان قبل الاتفاق على حكم فيها واجماعهم على تحريم الاجتهاد فيها كان بعد الاتفاق على حكمها فاختلف الحال في الاجماعين ، ويجب اتباعهم في الاجماع الاول على الجواز الى ان يتم الاتفاق على الحكم واتباعهم في الاجماع الثاني على تحريم الاجتهاد بعد الاتفاق على الحكم . فلا تناقض بين الاجماعين ولا بين وجوب اتباعهم فيها .

سلنا أن المراد به متابعتهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط
بسابقة تبين الهدى، بدليل قوله تعالى «من بعد ما تبين له الهدى» والهدى المذكور
بالالف واللام المستغرقة، فيدخل فيه كل هدى، حتى اجماعهم على الحكم الشرعي
وانما يتبين الهدى بدليله، واذا كان الاجماع من جملة الهدى. فلا بد من تقدم
بيانه بدليله، ودليل كون الاجماع هدى لا يكون هو نفس الاجماع بل هو غيره
وعند ذلك فظهور ذلك الدليل كاف في اتباعه عن اتباع الاجماع.

سلنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقاً لكن المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون
لان سبيلهم لا يكون الاحقاً، أو المؤمنين إذا كان فيهم الامام المعصوم. لان
سبيلهم سبيله. وسبيل المعصوم لا يكون الاحقاً فكان واجب الاتباع والثاني ممنوع
سلنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين. وإن لم يكن فيهم الامام المعصوم. ولكن إذا علم
كونهم مؤمنين. والايمان هو التصديق وهو باطن لا سبيل إلى معرفته واذا لم يعلم
كونهم مؤمنين. فالاتباع لا يكون واجباً لفوات شرطه.

سلنا دلالة ما ذكرتموه على كون الاجماع حجة ولكنه مارض بالكتاب والسنة والمعقول
أما الكتاب، فقوله تعالى «ونزلنا عليك الكتاب بيانا لكل شيء»، وذلك
يدل على عدم الحاجة إلى الاجماع

وقوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) اقتصر على الكتاب
والسنة؛ وذلك يدل على عدم الحاجة الى الاجماع.

وقوله تعالى (ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وقوله (وأن تقولوا على
الله ما لا تعلمون) نهى كل الامة عن هاتين المعصيتين، وذلك يدل على تصورهما
منهم ومن تصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجهاً للقطع.

وأما السنة، فهو ان النبي عليه السلام أقر معاذاً لما سأله عن الادلة المعمول
بها، على ايماله لذكر الاجماع، ولو كان الاجماع دليلاً، لما ساغ ذلك مع الحاجة اليه.
وأيضاً فإنه قد ورد عن النبي عليه السلام ما يدل على جواز خلو العصر عن
تقوم الحجة بقوله عليه السلام (بدأ الاسلام غربياً وسيعود كما بدأ)

وأيضاً قوله (لا ترجعوا بعدي كفاراً) نهى الكل عن الكفر ، وهو دليل جواز وقوعه منهم .

وقوله (ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ، ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا ، فستلوا فافتوا بغير علم فضلوا وأضلوا)

وقوله (تعلمو الفرائض وعلموها الناس فانها اول ما ينسى)

وقوله عليه السلام (لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذه)

وقوله (خير القرون القرن الذي انا فيه ، ثم الذي يليه ، ثم الذي يليه ثم بقي حثالة كحثالة النمر لا يعبا الله بهم)

وأما المعقول فيما ذكرناه في المسألتين الاوليين .

وأيضاً فان امة محمد امة من الامم ، فلا يكون اجماعهم حجة كغيرهم من الامم .

وأيضاً فان الاحكام الشرعية لا يصح إثباتها إلا بدليل ، فلا يكون اجماع الامة

دليلاً عليها ، كالتوحيد وسائر المسائل العقلية

والجواب : قولهم لا نسلم أن (من) للعموم سيأتي بيان ذلك في مسائل العموم

قولهم إن التوعد إنما وقع على الجمع بين المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين ،

فقد أجاب عنه بعض اصحابنا بأن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين ، إن لم

يكن مشروطاً بمشاقة الرسول ، فهو المطالب ، وإن كان مشروطاً به ، فيكون

الباع غير سبيل المؤمنين غير متوعد عليه عند عدم المشاقة مطلقاً ، وذلك باطل

لان مخالفة الاجماع . وإن لم تكن خطأ لكن لا يلزم أن تكون صواباً مطلقاً ، وما

لا يكون صواباً مطلقاً لا يكون جائزاً مطلقاً ، وليس بحق لانه اذا سلم ان مخالفة

الاجماع عند عدم المشاقة ليست خطأ .

فقوله لا يلزم ان تكون صواباً مطلقاً: قلنا ان لم تكن صواباً فاما أن يكون عدم

الصواب خطأ ، او لا يكون خطأ . فان كان الاول ، فقد ناقض ، وان كان الثاني

فما لا يكون خطأ لا يلزم التوعد عليه .

وقال ابو الحسين البصري . هذا يقتضي ان من شاق الرسول يجب عليه اتباع

سبيل المؤمنين مع مشاققه للرسول ومشاقة الرسول ليست متعصية فقط ، وانما هي

معصية على سبيل الرد عليه ؛ لان من صدق النبي عليه السلام ؛ وفعل بعض المعاصي ، لا يقال إنه مشاق للرسول ومن كذب النبي عليه السلام لا يصح أن يعلم صحة الاجماع بالسمع ، ومن لا يصح عليه ذلك لا يصح ان يكون مأموراً باتباعه في تلك الحال ، وهو غير سليم .

فان لقائل ان يقول . وان سلمنا ان المفهوم من المشاقة للنبي تكذيبه ، وان من كذب النبي لا يعلم بالسمع صحة الاجماع ، ولكن القول بان لا يكون مأموراً باتباع الاجماع مبنى على ان الكفار غير مخاطبين بفروع الاسلام ، وهو باطل بما سبق تقريره ؛

وقيل في جوابه ايضاً ان الوعيد اذا علق على امرين اقتضى ذلك التوعد بكل واحد من الامرين جملة و افراداً . ويدل عليه قوله تعالى « والذين لا يدعون مع الله الهاً آخراً ، ولا يفتنون النفس التي حرم الله الا بالحق ، ولا يزنون . ومن يفعل ذلك يلق أثاماً ، فانه يقتضى لحق المأثم بكل واحد من هذه الامور جملة وبكل واحد على انفراده .

ولقائل ان يقول . لا نسلم ثبوت الاثم في كل واحد من هذه الامور على انفراده بهذه الاية وانما كان ذلك مستفاداً من الادلة الخاصة للدالة على لزوم المأثم بكل واحد من هذه الامور بخصوصه . ولهذا ، فانه لما لم يدل الدليل الخاص على مضاعفة العذاب بكل واحد من هذه الامور ؛ لم تكن الآية مقتضية لتضاعف العذاب على كل واحد بتقدير الانفراد اجماعاً ؛ ولو كانت مقتضية لذلك ، لكن نفى التضاعف بقوله « يضاعف له العذاب يوم القيامة ، ويخلد فيها مهاناً » على خلاف الدليل . ولهذا فانه لو قال لزوجته : « إن كلت زيدا وعمراً ، أو ان كلت زيدا ، ودخلت الدار فانت طالق » فانه لا يقع الطلاق بوجود احداً من الامرين ولولا أن الحكم المعلق على امرين ، على العدم عند عدم أحدهما ، لكان انتفاء الحكم في هذه الصورة ، على خلاف الدليل ، وهو ممنوع .

والاقرب في ذلك ان يقال . لا خلاف في التوعد على الهاع غير سبيل المؤمنين

عند المشاقة . وعند ذلك اما ان يكون مفسدة متعلقة (١) ، أو لا مفسدة . لا جائز ان يقال بالثاني . فان ما لا مفسدة فيه لا توعد عليه من غير خلاف . وان كان الاول فالمفسدة في اتباع غير سبيل المؤمنين إما ان تكون من جهة مشاقة الرسول أو لا من جهة مشاقته .

فان كان الاول فذكر المشاقة كاف في التوعد كما قيل ، ولا حاجة الى قوله :

«ويتبع غير سبيل المؤمنين»

وان كان الثاني ، لزم التوعد لتحقيق المفسدة سواء وجدت المشاقة أو لم توجد (٢)

قولهم ان (غير) مترددة بين ان تكون بمعنى الا ، أو بمعنى الصفة قلنا . لا يمكن ان تكون (غير) ههنا صفة ، لانه يلزم من ذلك لحريم متابعة

سبيل غير المؤمنين .

ويلزم من ذلك الامة اذا اجتمعت على اباحة فعل من الافعال ان يحرم على

المكلف أن يقول بحظره او وجوبه

والمخالف لا يقول بذلك . وبتقدير ان يكون المراد منه تحريم اتباع سبيل

غير المؤمنين ، فذلك يعم تحريم كل سبيل هو غير سبيل المؤمنين ، لانه سبيل غير المؤمنين

ولهذا ، فان من اختار لنفسه حاله ، وتمسك بها ، وكان معروفا بها يقال

إنها سبيله ، سواء تعددت الاحوال او اتحدت .

١ - الصواب متعلقة .

٢ - هذا غير صحيح فان بين مشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام واتباع غير سبيل المؤمنين

تلازما . كالتلازم بين معصية الله ومعصية رسوله . فكل ما كان مشاقة للرسول فهو اتباع

لغير سبيل المؤمنين وكذا العكس . كما ان كل معصية لله معصية لرسوله وكل طاعة لله او لقضائه

طاعة لرسوله ولقضائه . وكذا العكس . قال تعالى « ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من

تحتها الانهار خالدن فيها وذلك الفوز العظيم . ومن يعص الله ورسوله ويعتد حدوده يدخله

نارا خالد فيها . وله عذاب مهين » النساء وقال تعالى « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى

الله ورسوله أمرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضللا مبينا »

الاحزاب . وقال تعالى « من يطع الرسول فقد اطاع الله » الآية . وفي الحديث من اطاعني فقد

اطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله الخ . فلم يكتف بأحدهما عن الاخر ولم ينفك عنه .

وإذا قيل . فلان سلك سبيل التجار ، فهم منه أنه يفعل أفعالهم ، ويتربوا
بزيهم ، ويتخلق باخلاقهم ؛ ويجري على عاداتهم .

وعلى هذا ، فيمتنع تخصيص السبيل المتوعد على اتباعه إذا كان غير سبيل
المؤمنين بشيء . معين من كفر أو غيره ، بل بعم ذلك ما كان مخالفاً للطريق الأمة وسبيلهم
كيف وانا لو لم نعتقد ذلك لزم منه أن يكون لفظ (السبيل) مبهماً ، وهو
خلاف الاصل على ما سبق .

قولهم انه إنما يدل على عدم التوعد على متابعة سبيل المؤمنين بمفهومه ،
قلنا إذا سلم انه يحرم اتباع كل سبيل سوى سبيل المؤمنين ، فلا نريد أن
يكون الاجماع حجة سوى هذا

وقولهم : المراد من (سبيل المؤمنين) كل من آمن به الى يوم القيامة؛ لا يصح لوجهين
الاول أن الاصل لتزليل اللفظ على حقيقته ولفظ (المؤمنين) حقيقة يكون لمن
هو متصف بالايان ، والانصاف بالايان مشروط بالوجود والحياة ، ومن لاحياة
له ممن مات او لم يوجد بعد ، لا يكون مؤمناً حقيقة . فلفظ (المؤمنين) حقيقة
إنما يصدق على أهل كل عصر دون من تقدم او تأخر . وهذا ، وان منع من الاحتجاج
باجماع اهل العصر على من بعدهم ، فلا يمنع من الاحتجاج به على من في عصرهم
وهو خلاف مذهب الخصوم (١) .

الثاني ان المقصود من الآية انها هو الزجر عن مخالفة المؤمنين والحث على
متابعتهم ، وذلك غير متصور عند حمل المؤمنين على كل من آمن الى يوم القيامة
اذ لا زجر ولا حث في يوم القيامة .

قولهم : الآية وان دلت على وجوب اتباع سبيل المؤمنين في أي عصر كان
غير انها عامة في العالم ، والجاهل ، والجاهل غير مراد بالاتفاق . ولا (٢) نسلم ذلك

١ - لا نسلم الاحتجاج بذلك من يشترط انقراض العصر في انقضاء الاجماع ثم هو بعد ذلك
مخالف للمذهب المستدل . كما انه مخالف للمذهب الخصوم .

٢ - الصواب : لا نسلم بحذف الواو اذ هو جواب عما يتعلق بالاعتراض .

على ما يأتي (١)، وان سلمنا ذلك ، غير ان الآية حجة في اتباع جملة المؤمنين ، إلا ما
ما خصه الدليل فتبقى الآية حجة في الباقي .

قولهم لفظ (السبيل) ملرد لا عموم فيه ، عنه جوابان :

الاول انه يجب اعتقاد عمومه لما سبق تقريره (٢)

الثاني انه إما ان يكون عاماً بلفظه ، او لا يكون عاماً بلفظه

فان كان الاول ، فهو المطلوب ، وإن كان الثاني ، فهو ان لم يكن عاماً
بلفظه ، فهو عام بمعناه واياته ، ذلك لان اتباع سبيل المؤمنين ، اي سبيل كان
مناسب لكونه مصلحياً . وقد رب الحكم على وفقه في كلام الشارع ، فكان علة
لوجوب الاتباع مهما تحقق .

قولهم : يلزم من ذلك وجوب متابعة أهل الاجماع فيما فعاهه وحكموا بكونه
مباحاً ، وهو تناقض .

قلنا : الآية ، وان دلت على وجوب اتباع المؤمنين في كل سبيل لهم ، ففعلهم
للإباح سبيل ، وحكمهم بجواز الترك سبيل . ولا يلزم من مخالفة الآية في ايجاب
الفعل اتباعاً لفعلهم له مخالفتها في اتباعهم في اعتقاد جواز تركه (٣) .

قولهم : يلزم من ذلك وجوب متابعة أهل الاجماع في جواز الاجتهاد وتحريمه (٤) ،
قلنا : سنبين أنه مهما انعقد إجماع الأمة على حكم أنه يستحيل انعقاد إجماعهم على مخالفته
قولهم : يحتمل أنه اراد متابعتهم في متابعتهم للنبي عليه السلام وترك مشافته
أو اتباعهم في الايمان أو في الاجتهاد ،

١ - أي في المسألة الخامسة من - تل الاجماع حيث اختار الامدي دخول العامي واعتباره
في انعقاد الاجماع .

٢ - أي في الرد على قولهم ان (غير) مترددة بين ان تكون بمعنى الا . او بمعنى الصفة .

٣ - مقتضى قوله ولا يلزم الى آخره ان ما ذكر مخالف للاية من وجه وموافق لها من وجه
وليس كذلك . فان حكم انجمعين باباحة الفعل دليل على انهم حينما فعلوه انما فعلوه عر وجه
الاباحة فوجب علينا اتباعهم في اباحتهم وفي فعله ان أردنا على الوجه الذي اوقعوه عليه وهو
التصغير والاباحة فلا مخالفة للاية بوجه ما ولا تناقض .

٤ - تقدم الجواب عن هذا الاقتران ص (٢٠١) .

قلنا : اللفظ يعم كل سبيل على ماقررناه. وما ذكروه تخصصيص الاموم الاتباع من غير دليل فلا يقبل .

قولهم إنه مشروط بسابقة تبين الهدى الى آخره فجوابه من ثلاثة اوجه :
الاول أن تبين الهدى إنما هو شرط في الوعيد على المشاققة ، لا في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين . وذلك لأن المشاققة لا تكون إلا بعد تبين الهدى ومعرفة بدليله ، ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاققة

الثاني أن تبين الاحكام الفروعية ليس شرطاً في مشاققة الرسول بدليل أن من تبين صدق النبي وحاد عنه ، ورد عليه فإنه يوصف بالمشاققة ، وإن كان جاهلاً بالفروع غير متبين لها . واذا لم تكن معرفة أحكام الفروع شرطاً في المشاققة ، فلا تكون مشرطة في لحوق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين فيها

الثالث هو ان الآية إنما خرجت مخرج التعظيم والتبجيل للمؤمنين بالحاق الدم باتباع غير سبيلهم فلو كان ذلك مشروطاً بتبين كونه هدي ، ولم يكن إباحهم في سبيلهم لاجل أنه سبيل لهم ، بل لمشاركتهم فيما ذهبوا اليه لتبين كونه هدي ، لبطلت فائدة تعظيم الامة الاسلامية وتميزهم بذلك . فان كل من ظهر الهدى في قوله واعتقاده ، فالوعيد حاصل بمخالفته ، وإن لم يكن من المسلمين . وذلك كالوعيد على عدم مشاركة اليهود فيما ظهر كون معتقدهم فيه هدي ، كاثبات الصانع واحتقاد كون موسى رسولا كريماً .

قولهم المراد من (المؤمنين) الأئمة المعصومون أو من كان فيهم الامام المعصوم ، عنه جوابان :

الاول أنه مبني على وجود الامام المعصوم ، وهو باطل ، بماحققناه في علم الكلام .
الثاني أن الآية عامة ، فتخصيصها بالأئمة والمؤمنين (١) الذين فيهم الامام المعصوم من غير دليل غير مقبول .

كيف وأن الآية دالة على الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين وعندهم التوعد إننا هو بسبب اتباع غير سبيل الامام وحده دون غيره ؛ وهو خلاف الظاهر قولهم سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين ، لكن اذا علم انهم مؤمنون ،

قلنا : المقصود من الآية إننا هو الحث على متابعة سبيل المؤمنين والزجر عن مخالفته ، فان كان سبيلهم معلوماً ؛ فلا اشكال ، وان لم يكن معلوماً ، فالتكليف باتباع ما لا يكون معلوماً إما أن لا يكتفي فيه بالظن او يكتفي فان كان الاول، فهو تكليف بما لا يطاق ، وهو خلاف الاصل ، وان كان الثاني ، فهو المطلوب .

وأما ما ذكروه في المعارضة بالآية الاولى ، فليس في بيان كون الاجماع حجة متبعة بالآية التي ذكرها (١) ما ينافي كون الكتاب تبيانا لكل شيء ، واصلا له (٢) وأما الآية الثانية فهي دليل عليهم لانها دليل على وجوب الرد الى الله والرسول في كل متنازع فيه وكون الاجماع حجة متبعة مما وقع النزاع فيه . وقد ردناه الى الله تعالى ، حيث أثبتناه بالقرآن ؛ وهم مخالفون في ذلك (٣) .

وأما الآية الثالثة والرابعة فلا نسلم ان النهي فيها راجع الى اجتماع الامة على ما نهوا عنه ، بل هو راجع الى كل واحد على انفراده ، ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على الجملة

سلمنا ان النهي لجملة الامة على الاجتماع على المعصية ، ولكن غاية ذلك جواز وقوعها منهم عقلا . ولا يلزم من الجواز الوقوع . ولهذا فان النبي عليه السلام قد نهى عن ان يكون من الجاهلين بقوله تعالى (فلا تكونن من الجاهلين) وقال تعالى لنبيه (لئن اشركت ليحبطن عملك) إذ ورد ذلك في معرض النهي مع العلم بكونه معصوماً من ذلك .

١ - صوابه ذكرناها .

٢ - اذ هو حجة اخرى مصدقة لما استندت اليه وتفرعت عنه من الكتاب أو السنة فيكون من تظاهر الادلة .

٣ - وايضا سيأتي بيان وجه الاستدلال بهذه الآية على حجية الاجماع .

وايضاً فاننا نعلم أن كل احد منتهي عن الزنا وشرب الخمر ، وقتل النفس بغير حق ، الى غير ذلك من المعاصي . ومع ذلك فان من مات ولم يصدر عنه بعض المعاصي ؛ نعلم ان الله قد علم منه انه لا يأتي بتلك المعصية ، فكان معصوماً عنها ضرورة تعلق علم الله بانه لا يأتي بها ومع ذلك فهو منتهي عنها .
وأما خبر معاذ فاننا لم يذكر فيه الاجماع ، لانه ليس بحجة في زمن النبي عليه السلام ، فلم يكن مؤخراً لبيانه مع الحاجة اليه .

وقوله عليه السلام (بدأ الاسلام غريباً سيعود غريباً كما بدأ) (١) لا يدل على انه لا يبقى من تقوم الحجة بقوله بل غايته ان اهل الاسلام هم الاقلون .
وقوله (لا ترجعوا بعدي كفاراً) (٢) فيحتمل انه خطاب مع جماعة معينين ، وإن كان خطاباً مع الكل ، فجوابه ما سبق في آيات المناهي للامة .

وقوله (حتى اذا لم يبق عالم اتخذ للناس وؤساء جهالا) (٣) الحديث الى آخره غايته الدلالة على جواز انقراض العلماء ؛ ونحن لا ننكر امتناع وجود الاجماع مع انقراض العلماء ، وانما الكلام في اجتماع من كان من العلماء . وعلى هذا يكون الجواب عن باقي الاحاديث الدالة على نيل آخر الزمان من العلماء ، كيف وان ما ذكره معارض بما يدل على امتناع خلو عصر من الاعصار عن تقوم الحجة بقوله وهو قوله عليه السلام (لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي أمر الله ، وحتى يظهر الدجال) .

وايضاً ما روي عنه انه قال (واشوقاه الى اخواني قالوا يا رسول الله ألسنا اخوانك ؟ فقال انتم أصحابي ، اخواني قوم يأثون من بعدي يهربون بدينهم من شاق الى شاق ، ويصلحون اذا فسد الناس) .

وما ذكره من المعقول في المسألتين السابقتين ، فقد سبق جوابه .

-
- ١ - رواه مسلم بالفاظ مختلفة من طريق ابي هريرة وابن عمر وأنس ابن مالك .
 - ٢ - جزء من خطبة النبي صلى الله عليه وسلم أيام منى في حجة الوداع رواها البخاري ومسلم .
 - ٣ - جزء من حديث رواه البخاري ومسلم من طريق عبد الله بن عمر واوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبضه بقبض العلماء .

قولهم : انها أمة من الامم ؛ فلا يكون اجماعهم حجة كغيرهم من الامم ، فقد ذهب ابو اسحاق الاسفرايني وغيره من اصحابنا ، وجماعة من العلماء . الى ان اجماع علماء من تقدم من الملل أيضا حجة قبل النسخ . وان سلمنا انه ليس بحجة فلانه لم يرد في حقهم من الدلالة الدالة على الاحتجاج باجماعهم ما ورد في علماء هذه الامة ؛ فافترقا .

واما الحجة الاخيرة . فلا نسلم انه اذا كان الحكم ثبت بالدليل لا يجوز اثباته بالاجماع .
واما التوحيد فلا نسلم أن الاجماع فيه ليس بحجة . وان سلمنا انه لا يكون حجة فيه . بل في الاحكام الشرعية لا غير ، غير أن الفرق بينهما ان التوحيد لا يجوز فيه تقليد العامي للعالم ، وانما يرجع الى ادلة يشترك فيها الكل ، وهي ادلة العقل بخلاف الاحكام الشرعية ، فانه يجب على العامي الاخذ بقول العالم فيها . واذا جاز او وجب الاخذ بقول الواحد كان الاخذ بقول الجماعة أولى (١) .
الآية الثانية قوله تعالى (وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيدا) وصف الامة بكونهم وسطا ، والوسط هو العدل .
وبدل عليه النص واللغة . اما النص فقوله تعالى (قال اوسطهم ألم أقل لكم) أعد لهم وقال عليه السلام ، خير الامور أوسطها .

وأما اللغة فقول الشاعر :

هم وسط يرضى الانام بحكمهم
اذا نزلت احدى الليالي بمعظم (٢)
أي عدول .

١ - يمكن ان يقال ما وضع من احكام الاصول والفروع . وتمكن المكلف مطلقا من معرفته ولو بالاستماعة بغيره في البحث لم يجز له التقليد فيه وما عجز عنه من احكامها ولو مجتهدا بعد البحث حسب طاقته قلد فيه من يثق به من المجتهدين . فان الله لا يكلف عباده الا وسعهم فلا فرق بين الاصول والفروع الا من جهة الوضوح والخطاء والبلاغ وعدمه . ومن جهة التفاوت في الاستعداد وظروف الحياة .

٢ - البيت لزهير ابن ابي سلمى انظر تفسير ابن جرير للآية وتعليق الاستاذ محمود محمد شاكر على هذا البيت .

ووجه الاحتجاج بالآية أنه عدلهم وجعلهم حجة على الناس في قبول أقوالهم
كما جعل الرسول حجة علينا في قبول قوله علينا . ولا معنى لكون الاجماع حجة
سرى كون أقوالهم حجة على غيرهم فإن قيل انما وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء في
الآخرة على الناس ، بتبليغ الانبياء اليهم الرصالة ، وذلك يقتضي عدالتهم وقبول
شهادتهم في يوم القيامة حالة ما يشهدون دون حالة التحمل في الدنيا .

سلمنا أنه وصفهم بذلك في الدنيا ولكن ليس في قوله (لتكونوا شهداء على
الناس) لفظ عموم يدل على قبول شهادتهم في كل شيء بل هو مطلق في المشهود
به ، وهو غير معين ، فكانت الآية مجملة ، ولا حجة في الجملة .

سلمنا انها ليست مجملة ولكنها قد عملنا بها في قبول شهادتهم على من بعدهم بايجاب
النبي عليه السلام السدادات عليهم وتكليفهم بما كلفهم به ، فلا يبقى حجة في غيره
لتوفية العمل ، بدلالة الآية .

سلمنا قبول شهادتهم في كل شيء غير أن الآية تدل على عدالة كل واحد من
الامة وقبول شهادته ، وهو مخصص بالاجماع بالفساق والنساء والصبيان والمجانين
والعام بعد التخصيص . لا يبقى حجة على ما سيأتي .

(لكن ليس في ذلك ما يدل . سلمنا انها تبقى حجة بعد التخصيص على عدالتهم
وعصمتهم عن الخطأ باطناً) (١) بل ظاهراً ، فان ذلك كان في قبول الشهادة .
سلمنا أن ذلك يدل على عصمتهم عن الخطأ مطلقاً ، لكن فيما يشهدون به ،
لا فيما يحكمون به من الاحكام الشرعية بطريق الاجتهاد . فان ذلك ليس من باب
الشهادة في شيء ، وهو محل النزاع .

سلمنا قبول قولهم مطلقاً ، غير أن الخطاب إما ان يكون مع جميع امة محمد
الى يوم القيامة ، وإما مع الموجودين في وقت الخطاب
فان كان الاول ، فلا حجة في اجماع كل عصر ، اذ ليسوا كل الامة .

١ - في العبارة التي بين القوسين تحريف . والصواب : سلمنا انها تبقى حجة بعد التخصيص
ولكن ليس في ذلك ما يدل على عدالتهم . وعصمتهم عن الخطأ باطناً .

وان كان الثاني ؛ فلا يكون اجماع من بعدهم حجة . واجماع الموجودين في زمن الوحي ليس بحجة في زمن الوحي بالاجماع، وانما يكون حجة بعد النبي عليه السلام ، وذلك يتوقف على بقاء كل من كان من المخاطبين بذلك في زمن النبي بعد النبي ، وان يعرف مقالة كل واحد فيما ذهب اليه ؛ وهو متعذر جداً والجواب عن السؤال الاول ان وصف أمة محمد بالعدالة إنما كان في معرض الامتنان والانعام عليهم ، وتعميم شأنهم . وذلك إما ان يكون في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما .

لا جائز أن يكون في الاخرى لا غير . لوجهين :
 الاول أن جميع الامم عدول يوم القيامة : بل معصومون عن الخطأ . لاستحالة ذلك منهم (١) . وفيه ابطال فائدة التخصيص .
 الثاني انه لو كان كذلك اقال : سنجعلكم عدولا . لا ان يقول جعلناكم وان كان القسم الثاني والثالث . فهو المطلوب .
 وعن الثاني من وجهين :

الاول أنه يجب اعتقاد العموم في قبول الشهادة نفياً للاجمال عن الكلام .
 الثاني أن الاحتجاج ليس في قوله «لنكونوا شهداء على الناس» بل في وصفهم بالعدالة ، ومهما كانوا عدولا، وجب قبول قولهم في كل شيء وبه يخرج الجواب عن السؤال الثالث .

وأما الرابع ، فجوابه ان الآية تدل على وصف جملة الامة بالعدالة، ومقتضى ذلك عدالتهم فيما يقولونه جملة وآحاداً غير انا خالفناه في بعض الآحاد فتبقى الآية حجة في عدالتهم فيما يقولونه جملة ؛ وهو المطلوب .

١ - ان اراد بجميع الامم الاجابة أي كل امة آمنت برسولها فالحكم بدلتها وعصمتها يوم القيامة صحيح . وان اراد بجميعها امم الدعوة أي مما يشمل المؤمنين والكافرين فدعوى عدالتهم وعصمتهم يوم القيامة عن الخطأ غير صحيحة قال تعالى في بيان حال الكفار يوم القيامة (ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين . انظر كيف كذبوا على انفسهم) وقال (الذين تدرفاهم الملائكة ظالمي انفسهم فآلقوا السلم ما كنا نعمل من سوء . بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون) .

قولهم العام بعد التخصيص لا يبقى حجة ، سنبطله فيما يأتي (١) ،
 وأما السؤال الخامس ، فجوابه أن الله تعالى أخبر عنهم بكونهم عدولا ،
 والاصل ان يكون كذلك حقيقة في نفس الامر لكونه عالماً بالخفيات، فان الحكيم
 إذا علم من حال شخص أنه غير عدل في نفس الامر ، لا يخبر عنه بأنه عدل
 وجواب السادس أنه إذا ثبت وصفهم بالعدالة في نفس الامر فيما يخبرون به
 مما يرونه من الاحكام الشرعية ، يجب صدقهم فيه ، وإلا لما كانوا عدولا في
 نفس الامر ، وإذا كانوا صادقين فيه ، فهو صواب لكونه حسناً فهو حسن عند
 الله ، لقوله عليه السلام «ما رآه المسلمون حسناً فهو حسن عند الله» (٢) وإذا كان
 صواباً ؛ كان خلافه خطأ وهو المطلوب .

وجواب السابع أنه لا سبيل الى حمل لفظ الامة على كل من آمن بالرسول الى
 يوم القيامة ، لما سبق في الاية الاولى ؛ ولا على من كان موجوداً في زمن النبي عليه
 السلام لا غير ، لان أقوالهم غير محتج بها في زمنه ، ولا وجود لهم بعد وفاته ،
 فان كثيراً منهم مات بعد الخطاب بهذه الاية ، قبل وفاة النبي عليه السلام فلا
 يبقى لقوله تعالى « لتكونوا شهداء على الناس » فائدة ، فيجب حمله على أهل كل
 عصر ؛ تحقياً لفائدة كونهم شهداء (٣) .

الاية الثالثة قوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف
 وتنهون عن المنكر » والالف واللام إذا دخلت على اسم الجنس عمت ، على ما
 سيأتي ، ومقتضي صدق الخبر بذلك أمرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر ،
 فإذا أمروا بشيء اما أن يكون معروفاً أو منكراً ، لا جائز أن يكون منكراً ، والا
 لكانوا ناهين عنه ضرورة العمل بالعموم الذي ذكرناه لا أمرين به ، وان كان

١ - سيأتي في أسئلة الخامسة من مسائل العموم .

٢ - هو من كلام عبد الله بن مسعود .

٣ - اعترض الاسنوي في نهاية السؤل في شرح منهاج الاصول على الاستدلال بأية وكذلك
 جعلناكم . . الخ بأنه لقائل ان يقول ان الآية لا تدل على المدعي لأن العدالة لا تنافي صدور
 الباطل نسياناً وغلطاً . . . الخ فارجع اليه .

معروفاً، فخالفه يكون منكراً وهو المطلوب، وإذا نهوا عن شيء، فاما أن يكون منكراً، أو معروفاً لا جائزاً ان يكون معروفاً والا لكانوا أمرين به ضرورة ما ذكرناه من العموم؛ لا ناهين عنه. وان كان منكراً، فخالفه يكون معروفاً، وهو المطلوب.

فان قيل: لا نسلم ان الالف واللام الداخلة على اسم الجنس للاستغراق؛ على ما سياتي، وعلى هذا فلا تكون الآية عامة في الامر بكل معروف، ولا النهي عن كل منكر. سلمنا انها للعموم، لكن قوله (كنتم) يدل على كونهم متصفين بهذه الصفة في الماضي، ولا يلزم من ذلك اتصافهم بذلك في الحال، بل ربما دل على عدم اتصافهم بذلك في الحال، نظراً الى قاعدة المفهوم وعلى هذا فما وجد من أمرهم ونهيهم، لا نعلم أنه كان قبل نزول الآية، فيكون حجة، أو بعدها، فلا يكون حجة. سلمنا اتصافهم بذلك في الماضي والحال، ولكن ليس فيه ما يدل على استدامتهم لذلك في المستقبل، وعلى هذا، فما وجد من أمرهم ونهيهم مما لا يعلم أنه كان في حالة كونه حجة، أو في غيرها.

سلمنا دلالة الآية على ذلك في جميع الازمان، لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام؛ ولا يلزم مثله في حق من بعدهم.

سلمنا انه خطاب مع الكل لكن ذلك يستدعي كون كل واحد منهم على هذه الصفة، ونحن نعلم خلاف ذلك ضرورة. وإذا كان المراد بالآية بعض الامة، فذلك البعض غير معين، ولا معلوم، فلا يكون قوله حجة.

والجواب عن السؤال الاول ما سياتي في العمومات؛ كيف وان الآية انما وردت في معرض التعظيم لهذه الامة، وتميزها على غيرها من الامم، فلو كانت الآية محمولة على البعض دون البعض، لبطلت فائدة التخصيص، فانه ما من أمة إلا وقد أمرت بالمعروف، كاتباع أنبيائهم وشرائعهم، ونهت عن المنكر كنهيم عن الالحاد، وتكذيب أنبيائهم

وعن الثاني انه إما أن تكون (كان) ههنا زائدة او تامة، أو زمانية.

فان كانت زائدة كما في قول الفرزدق :

فكيف إذا مرت بدار قوم وجيران لنا كانوا كراماً (١)
فانه جعل (كراماً) نعتاً للجيران وألغى (كان) فهي دالة على اتصافهم
بذلك حالا ، لا في الماضي ، وان أفادت نصب (خير أمة) كما في قوله تعالى
« كيف نكلم من كان في المهد صبياً »

وان كانت تامة ؛ وهي التي تكرون بمعنى الوقوع والحدوث ، ويكتفى فيها
باسم واحد لا خبر فيه ، كما في قوله تعالى « وإن كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة »
معناه حضر أو وقع ذو عسرة ، وكقول الشاعر :

إذا كان الشتاء فأدثوني فان الشيخ يهدمه الشتاء

فيكون معنى قوله « كنتم خير أمة » أي وجدتم ، ويكون قوله « خير أمة »
نصباً على الحال ، فيكون ذلك دليلاً على اتصافهم بذلك في الحال ؛ لا في الماضي .
وان كانت زمانية ، وهي الناقصة ، التي تحتاج الى اسم وخبر ، فكان ، وان
دلت على الماضي ، فقوله (تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) يقتضي كونهم
كذلك في كل حال ، لورود ذلك في معرض التعظيم لهذه الامة على ماسبق تقريره
في جواب السؤال الذي قبله (٢) .

وعن الثالث أن قوله (تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) فعل مضارع
صالح للحال والاستقبال . ويجب ان يكون حقيقة فيها على العموم نقيماً للتعجوز
والاشتراك عن اللفظ .

وعن الرابع أنه اذا سلم كون الآية حجة في اجماع الصحابة ، فهو كاف (٣) اذ هو
من جملة صور النزاع .

١ - الصواب كرام بالجر صفة لجيران سواء أكانت كان ناقصة فتكون جملتها معترضة بين
الصفة والموصوف ام كانت تامة ام زائدة فتكون وحدها او مع فاعلها معترضة بين الصفة والموصوف .
٢ - هذا الاحتمال هو الظاهر فكان ناقصة وهي دالة على ان شأن كل جماعة في عصرها الأمر
بكل معروف والنهي عن كل منكر في الحال والاستقبال .

٣ - أي في ابطال مذهب من لا يرى حجية الاجماع مطلقاً لكن تبقى الآية دليلاً للمستدل على
حجية اجماع الصحابة فقط دون اجماع من بعدهم واذن لا يكون الدليل أيضاً مطابقاً لدعوى
المستدل حجية الاجماع في كل عصر من العصور .

وعن الخامس ان الخطاب اذا كان مع الامة ، كان ذلك حجة فيما وجد من أمرهم ونبيهم جملة ، وذلك هو المطلوب ؛ وان لم يكن ذلك حجة في الافراد الاية الرابعة ، قوله تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعاً ، ولا تفرقوا) ووجه الاحتجاج بها ، أنه تعالى نهى عن التفرق ، ومخالفة الاجماع تفرق ، فكان منها عنه . ولا معنى لكون الاجماع حجة سرى النهي عن مخالفته . فان قيل : لا نسلم وجود صيغة النهي وان سلمناها ولكن لا نسلم أن النهي يدل على التحريم ، كما سيأتي تقريره في النواهي

سلمنا دلالة النهي على التحريم ، ولكن لا نسلم عموم النهي عن التفرق في كل شيء ، بل التفرق في الاعتصام بحبل الله ، اذ هو المفهوم من الآية ، ولهذا ، فانه لو قال القائل لعيده (ادخول البلد أجمعين ، ولا تفرقوا) فانه يفهم منه النهي عن التفرق في دخول البلد ، وما لم يعلم أن ما أجمع عليه أهل العصر اعتصام بحبل الله ، فلا يكون التفرق منهياً عنه .

سلمنا أن النهي عام في كل تفرق ، ولكنه مخصوص بما قبل الاجماع . فان كل واحد من المجتهدين مأمور باتباع ما أوضه ظنه ، واذا كانت الطنون والآراء مختلفة ؛ كان التفرق مأموراً به لا منهياً عنه . والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة على ما سيأتي .

سلمنا صحة الاحتجاج به : لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام ، فلا يكون متناولاً لمن بعدهم . واجماع الموجودين في زمن النبي غير محتج به في زمانه إجماعاً ، ولا تحقق لوجودهم بجملتهم بعد وفاته ؛ حتى يكون اجماعهم حجة على ما سبق تقريره .

والجواب عن السؤال الاول والثاني ، ما سيأتي في النواهي . وعن الثالث أن قوله « واعتصموا بحبل الله جميعاً » امر بالاعتصام بحبل الله وقوله « ولا تفرقوا » نهى عن التفرق في كل شيء ، ويجب الحمل عليه ، والا كان النهي عن التفرق في الاعتصام بحبل الله مفيداً لما افاده الامر بالاعتصام به ، فكان تأكيداً . والاصل في الكلام التأسيس دون التأكيد .

وعن الرابع بين كون العام حجة بعد التخصيص كما يأتي في العمومات وعلى هذا ، فيبقى حجة في امتناع التفرق بعد الاجماع ، وفي امتناع مخالفة من وجد بعد أهل الاجماع لهم ، وهو المطلوب .

وعن الخامس : بأن الامر والنهي إنما هو مع أهل كل عصر بتقدير وجودهم وفهمهم ؛ على ما سيأتي تقريره في الاوامر .

الآية الخامسة ، قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول »

ووجه الاحتجاج بالآية أنه شرط التنازع في وجوب الرد الى الكتاب والسنة؛ والمشروط على العدم ، عند عدم الشرط . وذلك يدل على أنه إذا لم يوجد التنازع ، فالاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة . ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى هذا فان قيل : سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاتفاق على الحكم ، بناء على الكتاب والسنة ، أو من غير بناء عليها :

فان كان الاول ، فالكتاب والسنة كافيان في الحكم ولا حاجة الى الاجماع وان كان الثاني ففيه تجويز وقوع الاجماع من غير دليل ، وذلك محال مانع من صحة الاجماع

كيف وانا لا نسلم انتفاء الشرط ، فان الكلام إنما هو مفروض فيما إذا وجد التنازع ممن تأخر من المجتهدين لاجماع المتقدمين

قلنا : وان كان الاجماع لا بد له من دليل ، فلا نسلم انحصار دليبه في الكتاب والسنة ، ليصح ما ذكره لجواز ان يكون مستندهم في ذلك إنما هو القياس والاستنباط على ما يأتي بيانه . وان سلمنا انحصار دليل الاجماع في الكتاب والسنة ، ولكن ليس في ذلك ما يدل على عدم اكتفاء من وجد بعد أهل الاجماع ، أو اكتفاء من وجد في عصرهم من المقلدة باجماعهم عن معرفة الكتاب والسنة؛ وأما السؤال الثاني ، فشكل جدا . واعلم ان التمسك بهذه الآيات ، وان كانت مفيدة للظن فغير مفيدة لقطع . ومن زعم أن المسألة قطعية؛ فاحتجاجة فيها بأمر ظني غير مفيد للمطلوب ، وإنما يصح ذلك على رأي من يزعم انها اجتهادية ظنية .

هذا ما يتعلق بالكتاب

واما السنة ، وهي أقرب الطرق في اثبات كون الاجماع حجة قاطعة ،
فمن ذلك ما روى أجلاء الصحابة ، كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك
وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليان وغيرهم ، بروايات مختلفة الالفاظ متفقة
المعنى في الدلالة على عصمة هذه الأمة عن الخطأ والضلالة ، كقوله عليه السلام
« أمتي لا تجتمع على الخطأ ، أمتي لا تجتمع على الضلالة ، ولم يكن الله بالذي يجمع
أمتي على الضلالة ، لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ ، وسألت الله أن لا يجمع
أمتي على الضلالة فاعطانيه » .

وقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (١) . يد الله على الجماعة ، ولا
يبالي بشئ لوذ من شد ، ومن سره بحبوحه الجنة ، فليلزم الجماعة ، فان دعوتهم
لتحيط من ورائهم ، وان الشيطان مع القذ ، وهو من الاثنين أبعد . ولا تزال
طائفة من أمتي على الحق حتى يظهر أمر الله ، ولا تزال طائفة من أمتي على الحق
ظاهرين لا يضرهم خلاف من خالفهم . ومن خرج عن الجماعة وفارق الجماعة (٢)
قيد شبر فقد خلع ربطة الاسلام من عنقه . ومن فارق الجماعة ومات فينته جاهلية
عليكم بالسواد الأعظم (٣) .

وقوله « تفترق أمتي نيفا وسبعين فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة » قيل
« يا رسول الله ، ومن تلك الفرقة » قال « هي الجماعة » .

الى غير ذلك من الأحاديث التي لا تحصى كثرة . ولم تزل ظاهرة مشهورة
بين الصحابة معمولا بها ؛ ولم ينكرها منكر ؛ ولا دفعها دافع .

١ - تقدم تعليقا في ص ٢١٤

٢ - المراد بالجماعة أهل الحق المتبعون لاكتتاب والسنة قلوا أو كثروا .

٣ - عليكم بالسواد الاعظم . لم يصح حديثا . وقد روي ضمن حديث من طريق المسيب
بن واضح السلمى عن المعتز بن سليمان عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر رضى الله عنهما ان
النبي ص قال لا تجتمع أمتي على ضلالة أبدا وعليكم بالسواد الاعظم فافه من شد شد الى النار .
والمسيب ابن واضح منكر الحديث .

فان قيل هذه كلها اخبار آحاد لا تبلغ مبلغ التواتر ، ولا تفيد اليقين . وان سلمنا التواتر ، ولكن يحتمل أنه اراد به (١) الخطأ والضلالة عن الأمة عصمة جميعهم عن الكفر ، لا بتأويل ولا شبهة .

ويحتمل انه اراد بهم (٢) عصمتهم عن الخطأ في الشهادة في الآخرة ، أو فيا يوافق النص المتواتر ، او دليل العقل ، دون ما يكون بالاجتهاد .

سلمنا دلالة هذه الأخبار على عصمتهم عن كل خطأ وضلال ، لكن يحتمل انه اراد بالأمة كل من آمن به الى يوم القيامة ، واهل كل عصر عصر ليسوا كل الأمة ، فلا يلزم امتناع الخطأ والضلال عليهم .

سلمنا انتفاء الخطأ والضلال عن الاجماع في كل واحد من الأعصار ، ولكن لم قلت انه يكون حجة على المجتهدين وأنه لا تجوز مخالفته ، مع ان كل مجتهد في الفرعات مصيب على ما يأتي تحقيقه ولا يجب على احد المصيبين اتباع المصيب الآخر .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الاجماع حجة ، ولكنه معارض بما يدل على انه ليس بحجة . ودليله ما سبق من الآيات والأخبار والمعقول في الآية الأولى (٣) .
والجواب عن السؤال الأول من وجهين :

الأول ان كل واحد من هذه الأخبار ، وان كان خبر واحد يجوز تطرق الكذب اليه ، إلا أن كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري من جملتها ، قصد رسول الله عليه السلام تعظيم هذه الأمة وعصمتها عن الخطأ ؛ كما علم بالضرورة سخاء حاتم ، وشجاعة علي . وفقه الشافعي ، ومالك ، وأبي حنيفة ، رضي الله عنهم . وميل رسول الله الى عائشة دون باقي نسائه بالأخبار التي آحادها آحاد . غير أنها نازلة منزلة التواتر (٤) .

١ - به - صوابه بنفى .

٢ - بهم ه صوابه به اي بنفى الخطأ . النح

٣ - انظر المعارضة بالنقل والمقل ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

٤ - صوابه المتواتر .

الوجه الثاني : ان هذه الأحاديث لم تنزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة ومن بعدهم متمسكا بها فيما بينهم في إثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا تكبير الى زمان وجود المخالفين . والعادة جارية باحالة اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الازمان واختلاف همهم ودواعيهم ومذاهبهم على الاحتجاج بما لا أصل له في إثبات أصل من اصول الشريعة، وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير أن يبينه أحد على فساده وابطاله وإظهار التكبير فيه .

فان قيل من المحتمل أن أحداً أنكر هذه الاخبار ولم ينقل إلينا، ومع هذا الاحتمال فلا قطع قولكم ان الصحابة والتابعين استدلوا بها على الاجماع ، لا نسلم ذلك . وما المانع ان يكون استدلالهم على الاجماع لابهده الأحاديث بل بغيرها . والاستدلال على صحة الاحاديث بالاجماع .

سلمنا استدلالهم بها على ذلك ولكنه دور لما فيه من الاستدلال بالأحاديث على الاجماع . ثم ما ذكرتموه في الدلالة على صحتها من عدم التكبير معارض بما يدل على عدم صحتها . وذلك أنها لو كانت معلومة الصحة مع أن الحاجة داعية الى معرفتها لهذا الأصل العظيم عليها لاحالة (١) العادة أن لا تعرف الصحابة للتابعين طريق صحتها؛ قطعاً للشك والارتياب .

قلنا جواب الاول : ان الاجماع من أعظم اصول الدين فلو وجد فيما يستدل به عليه تكبير ، لاشتهر ذلك فيما بينهم وعظم الخلاف فيه كاشتهار خلافهم فيما هو دونه من مسائل الفروع كاختلافهم في دية الجنين ، وقوله أنت على حرام، وحد الشرب، ومسائل الجلد، والاخوة، الى غير ذلك ، ولو كان كذلك لكانت العادة تحيل عدم نقله ، بل كان نقله أولى من نقل ما خولف فيه من مسائل الفروع ، بل أولى من نقل خلاف النظام في ذلك مع خفائه وقلة الاعتبار بقوله :

وجواب الثاني . ما ظهر واشتهر من تمسك الصحابة والتابعين والاحتجاج بهذه الأخبار في معرض التهديد لمخالف الجماعة والزجر عن الخروج عنهم ظهوراً لا ريب فيه

١ - صوابه لاحالت والجملة الفعلية جواب لو .

وجواب الثالث : ان الاستدلال على صحة الأخبار ؛ لم يكن بالأجماع ، بل
بالعادة المحيطة لعدم الإنكار على الاستدلال بما لا صحة له فيما هو من أعظم أصول
الأحكام : والاستدلال بالعادة غير الاستدلال بالأجماع ، وذلك كالأستدلال
بالعادة على احالة دعوى وجود معارض للقرآن واندراسه ، ووجود دليل يدل
على ايجاب صلاة الضحى وصوم شوال ونحوه .

وجواب الرابع : أنه يحتمل أن تكون الصحابة قد علمت صحة الاخبار المذكورة
وكونها مفيدة للعلم بعصمة الأمة ، لا بصريح مقال . بل بقرائن أحوال وامارات
دالة على ذلك لاسيما الى نقلها ولو نقلت لتطرق اليها التأويل والاحتمال ، واكتفوا
بما يعلمه التابعون من أن العادة تحيل الاعتماد على ما لأصل له فيما هو من أعظم الاصول . (١)
قولهم : يحتمل أنه نفى عنهم الضلال والخطأ بمعنى الكفر (٢) .

قلنا : هذه الاخبار نعلم أنها انما وردت تعظيماً لشأن هذه الأمة في معرض
الامتنان والانعام عليهم ، وفي حملها على نفي الكفر عنهم خاصة ابطال فائدة
اختصاصهم بذلك لمشاركة بعض آحاد الناس للامة في ذلك ، وانما يصح ذلك
أن لو أراد بها العصمة عما لا يعصم عنه الآحاد من أنواع الخطأ والكذب ونحوه
وما ذكروه من باقي التأويل فباطل . فان فائدة هذه الاخبار انما وردت
لايجاب متابعة الأمة والحث عليه والزجر عن مخالفته . ولو لم يكن ذلك محمولا
على جميع انواع الخطأ ، بل على بعض غير معلوم من ألفاظ الاخبار لامتنع
ايجاب متابعتهم فيه ، لكنه (٣) غير معلوم ، وابطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر
منه قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس لهم في نفي بعض انواع الخطأ عنهم ؛
على ما سبق تعريفه

١ - هذا آخر الأجوبة الأربعة عن الأسئلة الأربعة المذكورة في قوله فان قيل من المحتمل ان
احداً انكر . الخ .

٢ - هذا ملخص السؤال الثاني الذي تقدمته قوله فان قيل : هذه كلها أخبار آحاد الخ .

٣ - لكنه صوابه لكونه . وهو علة لامتناع ايجاب المتابعة .

وعن السؤال الثالث : ما سبق في المسائل المتقدمة .

وعن الرابع : انه اذا ثبت انتفاء الخطأ عن الاجماع فياذهبوا اليه قطعاً فمخالفة يكون مخطئاً قطعاً والمخطيء قطعاً في امور الدين اذا كان عالماً به لا يخرج عن التبديع والتفسيق . ولا معنى لكون الاجماع حجة على الغير سوى ذلك .

كيف وانه اذا ثبت انتفاء الخطأ عن اهل الاجماع فيا ذهبوا اليه ، فقد اجمعو على وجوب اتباعهم فيا ذهبوا اليه ، فكان واجباً ، نقيضاً للخطأ عنهم .

وعن المعارضات (١) النقلية ما سبق في أول المسألة .

وأما المنقول فهو ان الخلق الكثير ، وهم أهل كل عصر اذا اتفقوا على حكم قضية وجزموا به جزماً قطعاً ، فالعادة تحيل على مثلهم الحكم الجزم بذلك والقطع به وليس له مستند قاطع (٢) بحيث لا يتنبه واحد منهم الى الخطأ في القطع بما ليس بقاطع . ولهذا وجدنا أهل كل عصر قاطعين بتخطئة مخلف ما تقدم من اجماع من قبلهم ، ولولا أن يكون ذلك عن دليل قاطع ، لاستحال في العادة اتفاهم على المقطع بتخطئة المخالف ولا يقف واحد منهم على وجه الحق في ذلك . ومن سلك هذه الطريقة المعنوية لم ير انعقاد الأجماع عندما اذا كان عدد

المجمعين ينقص عن عدد التواتر . ويلزمه ان لا يكون الأجماع المحتج به خصيصاً باجماع أهل الحل والعقد من المسلمين ؛ بل هو عام في اجماع كل من بلغ عددهم عدد التواتر ، وان لم يكونوا مسلمين ، فضلاً عن اهل الحل والعقد .

وقد احتج الشيعة على صحة الأجماع بأن (٣) ما من عصر الا ولا بد فيه من امام معصوم على ما قررناه من قاعدتهم في ذلك في « ابكار الأفكار » فاذا اجمع أهل الحل والعقد من أهل العصر على حكم حادثة فلا بد وان يكون فيهم الامام المعصوم لكونه سيد العلماء ، والا لما كان الاتفاق من جميع أهل الحل والعقد ؛ وهو خلاف الفرض . واذا كان كذلك ، فالامام المعصوم لا يقول الاحتمالاً

١ - انظر الجواب عن المعارضات العقلية والنقلية في ص ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١١ .

٢ - جملة وليس له مستند قاطع ، حال من فاعل تحيل .

٣ - بأن - صوابه بأنه .

مقطوعاً به ، وما وافقه من قول باقي الامة أيضاً يكون مقطوعاً به لكونه موافقاً
للمقطوع به ومخالف القاطع مخط لا محالة .

ولقائل ان يقول : أما الحجة الاولى ، فالعادة لا تحيل الخطأ على الخلق
الكثير بظنهم ما ليس قاطعاً . قاطعاً ، ولهذا ، فان اليهود والنصارى ، مع كثرتهم
كثرة تخرج عن حد التواتر ؛ قد اجمعوا على تكذيب محمد عليه السلام وإنكار
رسالته . وليس ذلك إلا لخطئهم في ظن ما ليس قاطعاً قاطعاً .

وبالجملة فاما أن يقال باستحالة الخطأ عليهم فيما ذهبوا اليه ، أو لا يقال باستحالاته
فان كان الاول لزم ان لا يكون محمد نبياً حقاً لاجماعهم على تكذيبه ، وان
كان الثاني فهو المطلوب (١)

فان قيل . ما ذكرتموه في ابطال التمسك ههنا بالعادة لازم عليكم فيما ذكرتموه
في الاحتجاج بالسنة على كون الاجماع حجة ، فان حاصله آيل الى الاحتجاج
بالعادة ، وفيه ابطال ما قررتموه .

قلنا : الذي تمسكنا به من العادة احالة اتفاق الامة على إسناد المقطوع الى
الاخبار التي مستند العلم بها وبتداولها السماع المحسوس او قرائن الاحوال ، والذي
لا نحيله في العادة ههنا انما هو الغلط بظن ما ليس مقطوعاً مقطوعاً به ، فيما هو
نظري وطرقه مختلفة ، وهو غير محسوس ولا مستند العلم به قرائن الاحوال فافترق البابان .

١ - انظر ما تقدم تعليقا في ص ١٩٧ واقرأ ما ياتي من الآيات وما يتعلق بها من الاحاديث
والسيرة لتعلم أن علماء اليهود لم يجمعوا على انكار نبوته عليه الصلاة والسلام بل منهم من آمن
ومنهم من كفر عناداً وحسداً من عند انفسهم . والذين كفروا خدعوا الاميين منهم فنجسوا
تقليداً لهم قال تعالى : ولتعبدن اقربيهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى ذلك بان منهم
قسيسين ورباننا وانهم لا يستكبرون واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع
ما عرفوا من الحق والآيات ، المائدة - وقال تعالى . « من أهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات
الله آناء الليل وهم يسجدون » الآيات آل عمران - وقال تعالى : « الذين آتيناهم الكتاب من قبله
هم به يؤمنون » الآيات - القصص - وقال تعالى : « قل ارايت ان كان من عند الله وكفرتم
به وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله فأمن واستكبرتم » الاحقاف - وقال : « ود كثير من اهل
الكتاب لو يردنكم من بعد ايمانكم كفاراً حسداً من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق » البقرة -

وأما حجة الشيعة فمبنية على وجود الامام المعصوم في كل عصر وقد ابطالنا ذلك بالاعتراضات القادحة والاشكالات المشكلة على جهة الوفاء والاستقصاء في موضعه اللائق به من الأمامة في علم الكلام ؛ فعليك بمراجعته (١) .

المسألة الرابعة

اتفق القائلون بكون الاجماع حجة على أنه لا اعتبار بموافقة من هو خارج عن الملة ، ولا بمخالفته ، وانه لا يشترط فيه اتفاق كل أهل الملة الى يوم القيامة . أما الأول فلان الاجماع انما عرف كونه حجة بالأدلة السمعية ، على ما سبق . وهي مع اختلاف ألفاظها لا اشعار لها بادراج من ليس من أهل الملة في الاجماع . ولا دلالة لها الا على عصمة أهل الملة . ولأن الكافر غير مقبول القول . فلا يكون قوله معتبراً في اثبات حجة شرعية . ولا ابطالها . وادائم الاجماع دونه . فلا اعتبار بمخالفته . وأما الثاني . فلان الاجماع حجة شرعية يستدل به على الأحكام الشرعية . فلو اعتبر فيه اجماع كل أهل الملة الى يوم القيامة . لما أمكن الاحتجاج به : أما قبل يوم القيامة . فلهذا كمال المجمعين . وأما يوم القيامة . فلانه لا تكليف . ولا استدلال .

— وقال : « وقالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهاروا كفروا آخره لهم يرجمون » الآيات آل عمران - وقال : « يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر » الآية المائدة - .

١ - وانظر ايضاً منهاج السنة لشيخ الاسلام ابن تيمية .

المسألة الخامسة

ذهب الأكثرون الى أنه لا اعتبار بموافقة العامي من أهل الملة في انعقاد الاجماع . ولا بمخالفته . واعتبره الأقولون . واليه ميل القاضي أبي بكر . وهو المختار . وذلك لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية من قبل ، ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيبة الاجتماعية من الخاصة والعامية . وإذا كان كذلك . فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة لكل ثابتة للبعض . لأن الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتاً للأفراد . فان قيل يجب تخصيص ما ورد من النصوص الدالة على عصمة الأمة بأهل الحل والعقد منهم دون غيرهم لستة أوجه . الأول ان العامي يلزمه المصير الى أقوال العلماء بالاجماع . فلا تكون مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه . الثاني : أن الأمة إنما كان قولها حجة . اذا كان ذلك مستنداً الى الاستدلال لأن اثبات الأحكام من غير دليل محال . والعامي ليس أهلاً للاستدلال والنظر . فلا يكون قوله معتبراً كالصبي والمجنون . الثالث : أن قول العامي في الدين من غير دليل خطأ مقطوع به . والمقطوع بخطئه لا تأثير لموافقته ولا لمخالفته . الرابع : أن أهل العصر الأول من الصحابة . علماءهم وعوامهم أجمعوا على أنه لا عبرة بموافقة العامي ولا بمخالفته . الخامس : أن الأمة إنما عصمت عن الخطأ في استدلالها . لأن اثبات الأحكام الشرعية من غير استدلال ودليل خطأ . والعامي ليس هو من أهل الاستدلال . فلا يتصور ثبوت عصمة الاستدلال في حقه . السادس : هو ان العامي لا يتصور منه الاصابة . اذا (١) كان قائلًا بالحكم من غير دليل . فلا يتصور عصمته لأن العصمة مستلزمة للاصابة .

١ - اهل كلمة اذا محرقة عن إذ فان المناسب ان تكون هذه الجملة تعليلاً للنفي الذي قبلها لا تقييداً له .

والجواب عن الوجه الاوّل : انه وان كان يجب على العامي الرجوع الى اقوال العلماء . فليس في ذلك ما يدل على ان اقوال العلماء دونه حجة قاطعة على غيرهم من المجتهدين من بعدهم لجواز ان يكون الاحتجاج باقوالهم على من بعدهم مشروطاً بموافقة العامة لهم (١) ، وان لم يكن ذلك شرطاً في وجوب اتباع العامة لهم فيما يفتنون به وعن الثاني : انه وان كان لا بد في الاجماع من الاستدلال لكن من أهل الأستدلال أو مطلقاً : الأول مسلم ، والثاني ممنوع .

وعلى هذا فلا يمتنع أن تكون موافقة العامة للعلماء المستدلين شرطاً في جعل الاجماع حجة ، وان لم يكن العامي مستدلاً (٢) ، ولا يلزم من عدم اشتراط موافقة الصبيان والمجانين عدم اشتراط موافقة العامة ، لما بينهما من التفاوت في قرب وانما المؤثر في حق العامة ؛ الموجب للتكليف ؛ وبعده في حق الصبيان والمجانين ، اذ انع من التكليف (٣) . وعن الثالث : انه وان كان قول العامي في الدين من غير دليل خطأ ، فلا يمنع ذلك من كون موافقة العلماء في اقوالهم شرطاً في الاحتجاج بها على غيرهم (٤) . وعن الرابع انه دعوى لم يقم عليها دليل (٥) .

وعن الخامس : ان العامي وان لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يمتنع ان تكون موافقته من غير استدلال شرطاً في كون الاجماع حجة .

١ - اذا سلم الممتزح انه يجب على العامي تقليد المجتهد لم يكن له رأي معتبر في نفسه ، فلا يتوقف انعقاد الاجماع على رأيه . اذ لو رأى رأياً بالحرص والتخمين كان آتماً فكيف يعتبر شرطاً في انعقاد الاجماع موافقته للعلماء بما هو آتم به اللهم الا اذا فهم رأيه عن مشاركة في البحث مثلاً فهو معتبر واما عامياً في ذلك الحكم .

٢ - جوابه ما تقدم من الكلام على الاعتراض الاول .
٣ - التفاوت بقرب الفهم وبعده لا تأثير له فيما نحن بصده وانما يمتنع في انعقاد الاجماع وصوله بالفعل الى قول نتيجة لبحثه ولو مشاركة العلماء واذن يجب عليه العمل به وهو في ذلك الحكم ليس بهامي كما تقدم .

٤ - جوابه وجواب الخامس والسادس ما تقدم في جواب الاعتراض الاول .
٥ - دليبه الاستقراء فانه لم يمهّد أن خليفة من الخلفاء الراشدين استدعى عامياً لاخذ رأيه في قضية انما كانوا يستعدون العلماء ومن فيهم أهلية للنظر

وعن السادس : انه وان كان العامي اذا انفرد بالحكم لا يتصور منه الاصابة
فالمانع من تصويبه مع الجماعة بتقدير موافقته لهم في أقوالهم ، ولاشك أن العامي
مصيب في موافقته للعلماء . وعلى هذا ، جاز أن تكون موافقته شرطاً في جعل
الاجماع حجة ، على ما سبق تقريره .

وبالجملة ، فهذه المسألة اجتهادية ، غير أن الاحتجاج بالاجماع عند دخول العوام
فيه يكون قطعياً وبدونهم يكون ظنياً (١) . وعلى هذا فمن قال بادخال العوام في
الاجماع ، قال بادخال الفقيه الحافظ لأحكام الفروع فيه ، وان لم يكن اصولياً ،
وبادخال الأصولي الذي ليس بفقيه بطريق الاولى لما بينها وبين العامة من التفاوت
في الاهلية وصحة النظر ، هذا في الاحكام ، وهذا في الاصول .
ومن قال بانه لا مدخل للعوام في الاجماع اختلفوا في الفقيه والاصولي ، نفيًا واثباتًا .
فمن اثبت نظر الى ما اشتملا عليه من الاهلية التي لا وجود لها في العامي ،
ودخولها في عموم لفظ الأمة في الأحاديث السابق ذكرها .

ومن نفى نظر الى عدم الاهلية المعتبرة في أئمة أهل الحل والعقد من المجتهدين
كالشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد وغيرهم .
ومنهم من فصل بين الفقيه والاصولي ؛ وهؤلاء اختلفوا .

فمنهم من اعتبر قول الفقيه الذي ليس باصولي ، والنفي قول الاصولي الذي ليس بفقيه .
ومنهم من عكس الحال واعتبر قول الاصولي دون الفقيه لكونه أقرب الى
مقصود الاجتهاد ، لعله بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها ، وكيفية دلالاتها
وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها ، بخلاف الفقيه .
ومن اعتبر قول الاصولي والفقيه ، اعتبر قول من بلغ رتبة الاجتهاد ، وإن لم
يكن مشتهراً بالفتوى بطريق الاولى ؛ وذلك كواصل بن غطاء ونحوه . وفيه
خلاف . والمتبع في ذلك كله ما غلب على ظن المجتهد

١ - فيه ان المؤلف ترك ما اختاره في أول المسألة ونزل عن مقتضى دليله من اعتبار موافقة
العامي في انعقاد الاجماع وحجيته الى اعتبار موافقته في قطعية الاجماع ، فالاجماع اذن بدون
موافقة العامي للعلماء حجة ظنية .

المسألة السادسة

المجتهد المطلق ، إذا كان مبتدعاً لا يخلو ؛ إما أن لا يكفر ببدعته، أو يكفر .
فإن كان الاول فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفته نفيًا وإثباتاً (١) .
ومنهم من قال : الاجماع لا ينعقد عليه ؛ بل على غيره ، فيجوز له مخالفة
اجماع من عداه . ولا يجوز ذلك لغيره .

والمختار أنه لا ينعقد الاجماع دونه ، لكونه من أهل الحل والعقد ، وداخلا
في مفهوم لفظ الامة المشهود لهم بالعصمة . وغايته أن يكون فاسقاً ؛ وفسقه غير
مغل بأهلية الاجتهاد . والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده الصدق كاختبار
غيره من المجتهدين .

كيف وانه قد يعلم صدق الفاسق بقرائن أحواله ، في مباحثاته وفتلات لسانه،
وإذا علم صدقه ، وهو مجتهد كان كغيره من المجتهدين .

فإن قيل : إذا كان فاسقاً ، فالفاسق غير مقبول القول إجماعاً فيما يخبر به ؛ فكان
كالكافر والصببي ، ولانه لا يجوز تقليده فيما يفتي به ، فلا يعتبر خلافه كالصببي .
قلنا : إنما لا يقبل قوله فيما يخبر به ، إذا لم يكن متأولاً وكان عالمًا بفسقه .
وأما إذا لم يكن كذلك ؛ فلا . وعلى هذا ؛ فلا نسلم امتناع قبول فتواه بالنسبة الى من
ظهر صدقه عنده .

وأما الصبي ، فإنما لم يعتبر قوله لعدم أهليته بخلاف ما نحن فيه .

وان كان الثاني ، فلا خلاف في أنه غير داخل في الاجماع لعدم دخوله
في مسمى الامة المشهود لهم بالعصمة ، وان لم يعلم هو كفر نفسه .

وعلى هذا فالخالف في مسألة فرعية وبقي مصرأ على المخالفة حتى تاب عن
بدعته ، فلا أثر لمخالفته ؛ لانعقاد اجماع جميع الامة الاسلامية قبل اسلامه ، كما لو
أسلم ثم خالف ، إلا على رأي من يشترط في الاجماع انقراض عصر المجمعين ،

١ - اي فمنهم من قال لا ينعقد مطلقاً لا عليه ولا على غيره ومنهم من قال ينعقد مطلقاً عليه
وعلى غيره .

ولو ترك بعض الفقهاء العمل بالاجماع ، بخلاف هذا المبتدع المكفر، فهو معذور، ان لم يعلم ببدعته ولا يؤاخذ بالمخالفة، كما إذا عمل الحاكم بشهادة شاهد الزور من غير علم بتزويره ، وان علم ببدعته ، وخالف الاجماع، لجهله بأن تلك البدعة مكفرة فهو غير معذور لتقصيره عن البحث، والسؤال عن ذلك لعلماء الأصول (١) العارفين بأدلة الإيمان والتكفير ، حتى يحصل له العلم بذلك بدليله ، إن كانت له أهلية فهمه ، وإلا فقدمهم فيما يخبرون به من التكفير . وأما ماذا يكفر به من البدع؛ فقد استقصينا الكلام فيه في حكايات مذاهب أهل الملل والنحل في « ابيكار الأفكار » فعليك بمراجعته .

المسألة السابعة

ذهب الاكثرون من القائلين بالاجماع إلى أن الاجماع المحتج به غير مختص باجماع الصحابة ؛ بل اجماع أهل كل عصر حجة، خلافاً لداود وشيخته من أهل الظاهر، ولأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه (٢)

والأول هو المختار ، ويدل عليه أن حجة كون الاجماع حجة غير خارجة كما ذكرناه من الكتاب والسنة والمعقول . وكل واحد منها لا يفرق بين أهل عصر وعصر ، بل هو متناول لأهل كل عصر حسب تناوله لأهل عصر الصحابة، فكان إجماع أهل كل عصر حجة .

فان قيل : حجة كون الاجماع حجة غير خارجة عن الآيات والأخبار السابق ذكرها ، وقوله تعالى « كنتم خير امة اخرجت للناس »

وقوله « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام ، فلا يكون متناولاً لغيرهم .

وقوله تعالى « ويتبع غير سبيل المؤمنين » والأخبار على (٣) عصمة الأمة خاصة

١ - اي علماء التوحيد . ٢ - انظر هذه المسألة في كتاب احكام الاحكام لابن حزم .
 - لعل فيه تحريفاً او حذفاً والاصل والأخبار عن عصمة الامة . او والأخبار الدالة على
 عصمة الامة .

بالصحابية الموجودين في زمن النبي عليه السلام ، إذ هم كل المؤمنين وكل الأمة ،
فان من لم يوجد بعد ، لا يكون موصوفاً بالآيمان . وبكونه من الأمة .

وأما التابعون ، وكذلك من بعدهم ، إذا أجمعوا على حكم ، فليس هم كل
المؤمنين ، لا كل الأمة ، فلا يكون الخطاب متناولاً لهم وحدهم ؛ بل مع من تقدم
من المؤمنين قبلهم ضرورة تصافهم بذلك ؛ حالة وجودهم ، وبموتهم لم يخرجوا
عن كونهم من المؤمنين ومن الأمة .

وكذلك فانه لو ذهب واحد من الصحابة الى حكم ، وانفق التابعون على
خلافه لم يكن اجماعهم منعقداً ، ولو خرج بموته عن الامة والمؤمنين ، لما كان كذلك
وإذا لم يكن التابعون كل الامة ، ولا كل المؤمنين ، فما انفقوا عليه لا يكون هو
قول كل الامة ، ولا كل المؤمنين فلا يكون حجة . وسواء وجد لمن تقدم قول أو
لم يوجد ، فمخالفتهم لا يكون مخالفاً لكل الامة ، ولا لكل المؤمنين ، فلا يكون
بذلك مستحقاً للتوعد .

سألنا دلالة الآيات والاحبار على ان انعقاد اجماع من بعد الصحابة حجة ، لكنه
معارض بما يدل على عدمه ، وبيانه من ستة أوجه .

الاول : ان اجماع التابعين لا بد له من دليل ؛ وذلك الدليل اما ان يكون
نصاً ؛ او اجماعاً ، او قياساً .

فان كان اجماع من تقدم ، فالحكم ثابت باجماع الصحابة . لا باجماع التابعين .
وان كان قياساً ، فيستدعي ان يكون متفقاً عليه بين جميع التابعين ، ليكون
مناط اجماعهم ، وليس كذلك ؛ لوقوع الخلاف فيه فيما بينهم .

وان كان نصاً ، فلا بد وان تكون الصحابة عاملة به ضرورة انه لا طريق الى
معرفة التابعين به الا من جهة الصحابة ، ولو كان ذلك دليلاً يمكن التمسك به في
اثبات الحكم ، لما تصور تواطؤ الصحابة على تركه واهماله .

الثاني : هو أن الاصل ان لا يرجع الى قول أحد سوى الصادق المؤيد بالمعجزة ،
لتنطرق الخطأ والكذب الى من عداه . غير انه لما ورد الثناء من النبي عليه السلام

على الصحابة بقوله (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (١)) وقوله : (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي) والذم لاهل الاعصار المتأخرة بقوله عليه السلام . ثم يفشو الكذب وان الرجل يصبح مؤمناً ، ويسمي كافراً ، وان الواحد منهم يحلف على ما لا يعلم ، ويشهد قبل ان يستشهد ، وان الناس يكونون كالذئب الى غير ذلك من انواع الذم التي سبق ذكرها (٢)، أو جب قصر الاحتجاج على اجماع الصحابة دون غيرهم .

الثالث : ان الاحتجاج بالاجماع انما يمكن بعد الاطلاع على قول كل واحد من اهل الحل والعقد ومعرفة في نفسه . وذلك انما يتصور في حق الصحابة ؛ لان اهل الحل والعقد منهم كانوا معروفين مشهورين محصورين لقلتهم وانحصارهم في قطر واحد ، بخلاف التابعين ومن بعدهم لكثرتهم ونشبتهم في البلاد المتباعدة .

الرابع : ان الاجماع من الصحابة واقم على ان كل مسألة لا تكون مجعاً عليها ولا فيها نص قاطع أنه يجوز الاجتهاد فيها . فاذا لم يكن اجماع من الصحابة ، ولا ثم نص قاطع ، والا لما ساغ من الصحابة تركه وانما له . فتكون المسألة مجعاً على جواز الاجتهاد فيها منهم . فلو اجمع التابعون على حكم تلك المسألة ، فان منعنا من اجتهاد غيرهم فيها . فقد خرقتنا اجماع الصحابة . وان جوزنا . فاجماع التابعين لا يكون حجة . وهو المطلوب .

الخامس : انه لو كان في الامة من هو غائب . فانه وان لم يكن له في المسألة قول بنفى ولا اثبات . لا ينعقد الاجماع دونه في تلك المسألة . لكونه لو كان حاضراً . لكان له فيها قول . فكذلك الميت من الصحابة قبل التابعين .

١ - قال البزار هذا حديث لا يصح عن رسول الله (ص) وليس هو في كتب الحديث المعتمدة . انظر كلام الذهبي في الميزان على هذا الحديث في ترجمة جعفر بن عبد الواحد الهاشمي .

٢ - ما ذكره المؤلف في ذم اهل الاعصار المتأخرة أجزاء من احاديث اقتصر منها على موضع الشاهد مع نوع تصرف في الجزء الذي اقتصر عليه . وهذا مما يحصل منه كثيرا . وقد مر نظيره ص ٢١٩ مع التنبيه على صنيعة ص ١٧٧

السادس : انه لو كان قد خالف واحد من الصحابة ، فإن اجماع التابعين بعده لا ينعقد ، واذا لم ينقل خلاف من تقدم لا ينعقد الاجماع لاحتمال أن أحداً ممن تقدم خالف ولم ينقل خلافه . واذا احتل واحتمل ، فالاجماع لا يكون ميقناً .
والجواب هن السؤال الأول : قولهم في الآيات انها خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام يلزمهم عليه أن لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجوداً عند نزول هذه الآيات ، لان اجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت نزولها ، وان لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزولها ، لكونه خارجاً عن المخاطبين . وقد أجمعنا على أن اجماع من بقي ، من الصحابة بعد رسول الله ، يكون حجة .
قولهم : التابعون ليس هم كل الامة ، ولا كل المؤمنين ، يلزم عليه أن لا ينعقد اجماع من بقي من الصحابة بعد موت رسول الله ، لان من مات من الصحابة ، أو استشهد في حياة رسول الله داخل في مسمى المؤمنين والامة ، وهو خلاف الجمع عليه بين القائلين بالاجماع ، وليس ذلك ، الا لأن الماضي اذا لم يكن له قول غير معتبر ؛ كما أن المستقبل غير منتظر ، وعلى هذا ، فنقول : انه اذا ذهب واحد من الصحابة الى حكم في مسألة ، ثم مات ، وأجمع التابعون على خلافه في تلك المسألة . فقد قال بعض الاصوليين انه ينعقد اجماع التابعين . ولا اعتبار بقول الماضي وليس بحق لانه يلزم منه انه اذا اجمعت الصحابة على حكم ثم ماتوا واجمع التابعون على خلاف اجماع الماضيين ، انه ينعقد ، وهو محال يخالف لاجماع القائلين بالاجماع .

وانما الحق في ذلك ان يقال : اذا حكم الواحد من الصحابة بحكم ، ثم حكم التابعون بخلافه ، فحكم التابعين ليس هو حكم جميع الامة المعترين في تلك المسألة التي وقم الخوض فيها . وان كان حكمهم في مسألة لم يتقدم فيها خلاف بعض الصحابة فهو حكم كل الامة المعترين ، وهذا كما لو أفتى الصحابي بحكم ، ثم مات ، وأجمع باقي الصحابة على خلافه ، فانه لا ينعقد اجماعهم . وان انعقد اجماعهم اذا مات من غير مخالفة لان حكمهم في الاول ليس هو حكم كل الامة المعترين بخلاف حكمهم في الثاني .

والجواب عن المعارضة الاولى انه وان كان دليل التابعين معلوماً للصحابة ، غير انه لا يمتنع أن تكون واقعة الحكم لم تقع في زمن الصحابة ، فلم يتعرضوا لحكمها ، وانما وقعت في زمن التابعين ، فتعرضوا لاثبات حكمها بناء على ما وجدوه من الدليل الذي كان معلوماً للصحابة .

وعن الثانية ان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تفرق بين أهل عصر وعصر وقوله عليه السلام «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» (١) لا يدل على عدم الاهتداء بغيرهم الا بطريق مفهوم اللقب . والمفهوم ليس بحجة فضلاً عن مفهوم اللقب على ما سيأتي في مسائل المفهوم

وكذلك الكلام في قوله «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» . كيف وأن ذلك ما يوجب كون اجماع أبي بكر وعمر مع مخالفة باقي الصحابة لهم حجة قاطعة ، وهو خلاف الاجماع من الصحابة .

قولهم انه ذم أهل الأعصار المتأخرة .

قلنا غاية ما في ذلك غلبة ظهور الفساد والكذب ، وليس فيه ما يدل على خلو كل عصر ممن تقوم الحجة بقوله (٢) ، وانه (٣) اذا اتفق أهل ذلك العصر على حكم لا يكونون معصومين عن الخطأ فيه .

وعن الثالثة ما سبق في مسألة تصور الأطلاق على اجماعهم ومعرفتهم وعن الرابعة أنه ان أجمع الصحابة على تجويز الخلاف مطلقاً فلا يتصور انعقاد اجماع التابعين على الحكم في تلك المسألة ، لما فيه من التعارض بين الاجماعين القاطعين وان اجمعوا على تسويغ الاجتهاد مشروطاً بعدم الاجماع ، فلا تناقض . وعن الخامسة أنها منتقضة بالواحد من الصحابة ، فانه لو مات اتفق الاجماع

١ - تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٣٢

٢ - بل دلت الاحاديث على بقاء من تقوم به الحجة حتى تقوم الساعة وان كثرت اهل الشر . كحديث لا تزال طائفة من امتي قائمة على الحق . الخ .

٣ - المصدر المؤول من ان واسمها وخبرها معطوف على « خلو »

من باقي الصحابة دونه ، ولو كان غائباً لم ينعقد . وانما كان كذلك ، لان الغائب في الحال له أهلية القول والحكم والموافقة والمخالفة ، بخلاف الميت .
 وعن السادسة أنها باطلة بالميت الاول من الصحابة ؛ فانه يحتمل أنه خالف ، ولم يتقل خلافة . ومع ذلك فان اجماع باقي الصحابة بعده يكون منعقدأ .
 كيف وان النظر الى مثل هذه الاحتمالات البعيدة ، مما لا التفات اليه . والا لما انعقد اجماع الصحابة لاحتمال أن يكون واحد منهم قد أظهر الموافقة ، وأهطن المخالفة لامر من الامو ، كما نقل عن ابن عباس في موافقته لعمر في مسألة العول واظهار النكير بعده .

المسألة الثامنة

اختلفوا في انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل ، فذهب الاكثرون الى انه لا ينعقد .
 وذهب محمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي أبو الحسين الخياط من المعتزلة ، واحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ، الى انعقاده .
 وذهب قوم الى ان عدد الاقل ان بلغ التواتر لم يعتد بالاجماع دونه والا كان معتدأ به .
 وقال أبو عبد الله الجرجاني : ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتدأ به ، كخلاف ابن عباس في مسألة العول . وان انكرت الجماعة عليه ذلك ، كخلاف ابن عباس في المتعة والمنع من تحريمه بالفضل ، لم يكن خلافه معتدأ به .
 ومنهم من قال ان قول الاكثر يكون حجة ، وليس باجماع .
 ومنهم من قال ان اتباع الاكثر أولى ، وان جاز خلافة .
 والمختار مذهب الاكثرين ويدل عليه أمران :
 الاول : — أن التمسك في اثبات كون الاجماع حجة انما هو بالاخبار الواردة في السنة الدالة على عصمة الامة على ما سبق تقريره . وعند ذلك فلفظ (الامة) في الاخبار يحتمل أنه اراد به كل الموجودين من المسلمين في اي عصر كان .
 ويحتمل انه اراد به الاكثر ، كما يقال : بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف ، والمراد به الاكثر منهم . غير ان جملة على الجميع مما يوجب العمل بالاجماع

قطعاً لدخول العدد الاكثر في الكل ، ولا كذلك إذا حمل على الاكثر، فانه لا يكون
الاجماع مقطوعاً به لاحتمال ارادة الكل ، والاكثر ليس هو الكل

الثاني : أنه قد جرى مثل ذلك في زمن الصحابة ، ولم ينكر أحد منهم على
خلاف الواحد ؛ بل سوغوا له الاجتهاد فيما ذهب اليه مع مخالفة الاكثر، ولو كان
اجماع الاكثر حجة ملزمة للغير الاخذ به لما كان كذلك . فمن ذلك اتفاق اكثر
الصحابة على امتناع قتال مانعي الزكاة مع خلاف ابي بكر لهم . وكذلك خلاف
اكثر الصحابة لما انفرد به ابن عباس في مسألة العول وتحليل المتعة وانه لا ربا
الا في النسب . وكذلك خلافهم لابن مسعود فيما انفرد به في مسائل الفرائض ،
ولزيد بن ارقم في مسألة العينة ؛ ولابي موسى في قوله : النوم لا ينقض الوضوء ،
ولابي طلحة في قوله بأن اكل البرد لا يفطر ، الى غير ذلك .

ولو كان اجماع الاكثر حجة ، لهادرو بالانكار والتخطئة ، وما وجد منهم
من الانكار في هذه الصور لم يكن انكار تخطئة بل انكار مفاطرة في المأخذ ،
كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع بعض . ولذلك بقي الخلاف الذي ذهب اليه
الاقول جائزاً الى وقتنا هذا . وربما كان ما ذهب اليه الاقل هو المعول عليه الآن .
كقتال مانعي الزكاة . ولو كان ذلك مخالفاً للاجماع المقطوع به . لما كان ذلك سائماً .

وقد تمسك بعضهم ههنا بطريقة أخرى ، فقيل انه لو انعقد اجماع الاكثر مع
مخالفة الاقل فاما ان ينعقد الإجماع عليه ، فيلزم منه ترك ما علمه بالدليل والرجوع
الى التقليد ، وذلك في حق المجتهد ممتنع ، وان لم ينعقد الاجماع عليه ، فلا يكون
الاجماع حجة مقطوعاً بها فانه او كان مقطوعاً به لما ساغت مخالفته بالاجتهاد .

ولقائل أن يقول : اذا فرضنا ان انعقاد الاجماع من الاكثر دون الاقل حجة
قاطعة ، فالقول برجوع المجتهد الواحد اليه . وان كان على خلاف ما أوجبه
اجتهاده : لا يكون منكرراً لما فيه من ترك الاجتهاد بالرجوع الى الإجماع القاطع .
ولهذا ، فانه لو اجمعت الأمة على حكم ، ثم جاء من بعدهم مجتهد يرى في اجتهاده
ما يخالف اجماع الأمة السابقة ، لم يجزله الحكم به ، بل وجب عليه الرجوع الى الأمة (١) .

١ - هذا قياس مع الفارق فان المتأخر من عصر الاجماع غير معتبر قوله في انعقاده اتفاقاً كما
تقدم في المسألة الرابعة من مسائل الاجماع بديله بخلاف من كان في عصر الاجماع فقوله معتبر في
انعقاده لعدم انطباق ذلك الدليل عليه .

احتج المخالفون بالنصوص والإجماع والمعقول .

أما من جهة النصوص ، فمنها ما ورد من الأخبار الدالة على عصمة الامة عن الخطأ . ولفظ (الامة) يصح اطلاقه على أهل العصر ، وان شد منهم الواحد والاثنان ، كما يقال . بنو تميم يحمون الجمار ؛ ويكرمون الضيف . والمراد به الاكثر . فكان اجماعهم حجة لدلالة النصوص عليه .

ومنهما قوله ؛ عليه السلام (عليكم بالسواد الاعظم ، عليكم بالجماعة ، يدالله على الجماعة ، واياكم والشذوذ) والواحد والاثنان بالنسبة الى الخلق الكثير شذوذ . (الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنین ابعده) ونحو ذلك من الاخبار .

وأما الاجماع فهو ان الامة اعتمدت في خلافة ابي بكر على انعقاد الاجماع عليه ، لما اتفق عليه الأكترون ، وان خالف في ذلك جماعة كعلي وسعد بن عباد ، ولولا ان اجماع الاكثر حجة مع مخالفة الاقل ، لما كانت امامة ابي بكر ثابتة بالاجماع . أما من جهة المعقول ، فمن خمسة أوجه :

الاول : ان خبر الواحد بامر لا يفيد العلم ، وخبر الجماعة اذا بلغ عددهم عدد التواتر يفيد العلم . فليكن مثله في باب الاجتهاد والاجماع .

الثاني : ان الكثرة يحصل بها الترجيح في رواية الخبر ، فليكن مثله في الاجتهاد .
الثالث : انه لو اعتبرت مخالفة الواحد والاثنين ، لما انعقد الاجماع اصلا ، لأنه ما من اجماع إلا ويمكن مخالفة الواحد والاثنين فيه ، اما سرا ، واما علانية .
الرابع : ان الاجماع حجة في العصر الذي هم فيه ، وفيما بعد ، وذلك يقتضي أن يكون فيهم مخالف حتى يكون حجة عليه .

الخامس : ان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في رها الفضل في النقود ، وتحليل المتعة ، والعول . ولولا ان اتفاق الاكثر حجة لما انكروا عليه ، فانه ليس للمجتهد الإنكار على المجتهد .

والجواب : قولهم : لفظ (الامة) يصح اطلاقه على الاكثر .

قلنا بطريق المجاز ، ولهذا يصح ان يقال : اذا شد عن الجماعة واحد ، ليس هم كل الامة ولا كل المؤمنين ، بخلاف ما اذا لم يشد منهم أحد . وعلى هذا ، فيجب حمل لفظ (الامة) على الكل لكون الحجة فيه قطعية لما بيناه في حجتنا . وعلى هذا فيجب حمل قوله عليه السلام (عليكم بالسواد الاعظم (١)) على جميع أهل العصر . لانه لا أعظم منه .

فان قيل : فظاهر هذا الخبر يقتضي أن يكون السواد الاعظم حجة على من ليس من السواد الاعظم وذلك لا يتم الا بان يكون في عصمهم مخالف لهم . قلنا : هو حجة على من يأتي بعدهم أقل عدداً منهم وعلى هذا يكون الجواب عن قوله « عليكم بالجماعة » ، يد الله على الجماعة » وحيث قال عليه السلام « الاثنان فيما فوقهما جماعة » انما اراد به انعقاد جماعة الصلاة بهما ، وقوله « اياكم والشذوذ » . قلنا . الشذوذ هو المخالف بعد الموافقة ، لا من خالف قبل الموافقة ، وقوله : « الشيطان مع الواحد هو عن الاثنان أبعد » اراد به الحث على طلب الرفيق في الطريق ، ولهذا قال (والثلاثة ركب)

وما ذكروه في عقد الامامة لأبي بكر ، فلا نسلم أن الاجماع معتبر في انعقاد الامامة . بل البيعة بمحضر من عدلين كافية .

كيف وانا لا نسلم عدم انعقاد اجماع الكل على بيعة أبي بكر ؛ فان كل من تأخر عن البيعة انما تأخر لعذر أو طرؤ أمر مع ظهور الموافقة منه بعد ذلك ، وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى في الامامة من علم الكلام .

والجواب : عن الحجة الاولى من المعقول ،

انه كان صدق الاكثر فيما يخبرون به عن أمر محسوس مفيداً للعلم ، فلا يلزم مثله في الاجماع الصادر عن الاجتهاد ، مع أن الاحتجاج فيه انما هو بقول الامة ، والاكثر ليس هم كل الامة على ما سبق ثم لو كان كل من أفاد خبره اليقين ، يكون قوله إجماعاً محتجاً به ، لوجب أن يكون إجماع كل أهل بلد محتجاً به مع مخالفة أهل البلد الآخر لهم ؛ لان خبر أهل كل بلد يفيد العلم .

وعن الثانية أنه لا يلزم من الترجيح بالكثرة في الرواية التي يطلب منها غلبة الظن دون اليقين مثله في الاجماع ، مع كونه يتيقناً ، كيف وانه لو اعتبر في الاجماع ما يعتبر في الرواية ، لكان مصير الواحد الى الحكم وحده اجماعاً ، كما أن روايته وحده مقبولة . وليس كذلك .

وعن الثالثة أن الاحتجاج بالاجماع انما يكون حيث علم الاتفاق من الكل اما بصريح المقال أو قرائن الاحوال ، وذلك ممكن حسب امكان العلم باتفاق الاكثر ، واما حيث لا يعلم فلا . وان قيل ان ذلك غير ممكن ؛ فمثله أيضاً جار في الاكثر . ويلزم من ذلك أن لا ينعقد الاجماع اصلاً ، وهو خلاف للاصلين (١) . وعن الرابعة انه يكون حجة على من خالف منهم بعد الوفاق في زمنهم وعلى من يوجد بعدهم . ثم ان كان الاجماع لا يكون حجة الا مع الخلاف ، فيلزم منه انه اذا لم يكن خلاف ، لا يكون اجماع ، وهو ظاهر الاحالة .

وعن الخامسة أن انكار الصحابة على ابن عباس فيما ذهب اليه لم يكن بناء على اجماعهم واجتهادهم ، بل بناء على مخالفة ما رووه له من الاخبار الدالة على تحريم ربا الفضل ونسخ المنعة ، على ما جرت به عادة المجتهدين في مناظراتهم ، والانكار على مخالفة ما ظهر لهم من الدليل حتى يبين لهم المأخذ من جانب الخصم ، وذلك كما قال ابن عباس : من شاء باهلني باهلته ، والذي أحصى رمل عالج عدداً ما جعل الله في القرية نصفاً ونصفاً وثلاثاً ، هذان نصفان ذهباً بالمال فاين موضع الثلث . وقال آخر : ألا يتقي الله زيد ، يجعل ابن الابن ابناً ، ولا يجعل أب الاب أباً . وليس ذلك لان العود الى قوله واجب على من خالفه ؛ بل بمعنى طلب الكشف عن مأخذ المخالفة . واذا عرف أنه لا يكون اتفاق الاكثر اجماعاً ، فيمتنع ان يكون حجة لخروجه عن الأدلة المتفق عليها وهي النص من الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس وعدم دليل يدل على صحة الاحتجاج به . ولذلك لا يكون أولى بالاتباع ، لان الترجيح بالكثرة ، وان كان حقاً في باب رواية الاخبار لما فيه من ظهور أحد الظنين على الآخر ، فلا يلزم مثله في باب الاجتهاد ، لما فيه من ترك ما ظهر له من الدليل لما لم يظهر له فيه دليل ، أو ظهر غير انه مرجوح في نظره .

١ - اي أصل المستدل والمترض وهو امكان حصول الاجماع والاطلاع عليه .

المسألة التاسعة

اختلفوا في التابعي إذا كان من أهل الاجتهاد في عصر الصحابة هل ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته أم لا . فمنهم من قال : لا ينعقد باجماعهم مع مخالفته . ثم اختلف هؤلاء ، فمن لم يشترط انقراض العصر ، قال ان كان من أهل الاجتهاد قبل انعقاد اجماع الصحابة ؛ فلا يعتد باجماعهم مع مخالفته ، وان بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد اجماع الصحابة ، لا يعتد بخلافه ؛ وهذا هو مذهب اصحاب الشافعي واكثر المتكلمين واصحاب أبي حنيفة ، ومذهب أحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه .

ومن شرط انقراض العصر ، قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته ، سواء كان من أهل الاجتهاد حاله اجماعهم ، او صار مجتهدا بعد اجماعهم ، لكن في عصرهم .
 وذهب قوم الى أنه لا عبرة بمخالفته أصلا ، وهو مذهب بعض المتكلمين وأحمد بن حنبل في رواية .

والخيار أنه ان كان من أهل الاجتهاد حاله اجماع الصحابة لا ينعقد اجماعهم دون موافقته .

وقد استدلل كثير من اصحابنا بقولهم ان الصحابة سوغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم في الوقائع الحادثة في عصرهم ؛ كسعيد بن المسيب وشريح القاضي ، والحسن البصري ، ومسروق ، وأبي وائل ، والشعبي ، وسعيد بن جبير ، وغيرهم ، حتى ان عمر وعليا وليا شريحا القضاء ولم يعترضا عليه فيما خالفهما فيه ، وحكم على علي في خصومة عرضت له عنده على خلاف رأي علي ، ولم ينكر عليه .

وروي عن ابن عمر أنه سئل عن فريضة ؛ فقال : اسألو اسعيد بن جبير ؛ فإنه اعلم بهامني .
 وسئل الحسين بن علي كرم الله وجهه عن مسألة ، فقال : اسألوا الحسن البصري وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد ، فقال : اسألوا مسرقا . فلما أتاه السائل بجوابه اتبعه وروى عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال : تذاكرت أنا وابن عباس وابو هريرة في عدة الحامل المتوفي عنها زوجها فقال ابن عباس : عدتها ابعده الاجلين . وقلت أنا : عدتها أن تضع حملها . وقال أبو هريرة : أنا مع ابن أخي فسوغ ابن عباس لابي سلمة ان يخالفه مع ابي هريرة ، الى غير ذلك من الوقائع .

ولو كان قول التابعي باطلا لما ساغ للصحابة تجويزه و الرجوع اليه . وفي هذه الحجة نظر .
فان لقائل أن يقول: انما كان الاجتهاد مسوغاً للتابعي عند اختلاف الصحابة ؛
ولا يلزم من الاعتداد بقوله ذم الاختلاف الاعتداد بقوله مع الاتفاق ، وهو محل
التزاع . ولهذا ؛ فان قول التابعي معتبر بعد انقراض عصر الصحابة ، اذا لم يكن
منهم اتفاق ، وغير معتبر إذا كان خلاف اتفاقهم .

والمعتمد في ذلك أن يقال : الادلة الدالة على كون الاجماع حجة ، انما هي الاخبار
الدالة على عصمة الامة عن الخطأ على ما سبق . وهذا الاسم لا يصدق عليهم مع خروج
التابعين المجتهدين عنهم فانه لا يقال إجماع جميع الامة ، بل إجماع بعضهم ، فلا يكون حجة .
احتج الخصوم بالنص والمعقول والآثار .

اما النص فقوله عليه السلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ،
عضوا عليها بالنواجذ » وقوله « اقتدوا باللذين من ابعدى أبي بكر وعمر »
وقوله « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » .

وأما المعقول ، فهو ان الصحابة لهم مزية الصحبة وشهادة التنزيل وسماع التأويل
وأنهم مرضي عنهم على ما قال تعالى « لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك
تحك الشجرة » وقد قال النبي في حقهم : لو اتفق غيرهم (١) ملء الارض ذهباً لما بلغ
مد احداهم . وذلك يدل على ان الحق معهم لا مع مخالفهم .

واما الآثار ، فمنها ان علياً عليه السلام نقض على شريح حكمه في ابني عم
أحدهما أخ لام ، لما جعل المال كله للاخ .

ومنها ما روى عن عائشة أنها انكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف
مجاراة للصحابة وكلامه فيما بينهم ، وزجرته عن ذلك ، وقالت « فروح يصيح مع الديكة »
والجواب عن النصوص ما سبق في مسألة انعقاد إجماع غير الصحابة .

١ - رواية الصحيحين أحدكم والخطاب لخالد بن الوليد ومن تأخر اسلامه من الصحابة بياناً
لحق من تقدم اسلامه فاسلم قبل صلح الحديبية كعبد الرحمن بن عوف وسبب الحديث يدل على ذلك
فان سببه خصومة بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف وسب خالد لعبد الرحمن .

وعن المعقول: قولهم ان الصحابة لهم مزية الصحة والفضيلة والدرجة الرفيعة .

قلنا : لو كان ذلك مما يوجب اختصاص الاجماع بهم لما اعتبر قول الانصار مع المهاجرين ؛ ولا قول المهاجرين مع قول العشرة ؛ ولا قول باقي العشرة مع قول الخلفاء الاربعة ، ولا قول عثمان وعلي مع قول أبي بكر وعمر ، ولا قول غير الاهل مع الاهل ، ولا قول غير الزوجات ، مع الزوجات لوقوع التفاوت والتفاضل ، ولم يقل به قائل .

وعن الآثار ، أما نقض علي على شريح حكمه ؛ فليس لأن قوله غير معتبر . ولهذا ، فانه لما حكم عليه في مخاصمته بخلاف رأيه لم ينكر عليه ، وانما نقض حكمه ؛ بمعنى أنه رد عليه بطريق الاستدلال والاعتراض ، كما يقال نقض فلان كتاب فلان وكلامه اذا اعترض عليه . ويحتمل أنه نقضه بنص اطلع عليه أو جب نقض حكمه .

وأما انكار عائشة على أبي سلة ، فيحتمل أنه كان ذلك بخلافه فيما سبق فيه اجماع الصحابة أو لانه لم يكن قد بلغ رتبة الاجتهاد ، او بطريق التأديب مع الصحابة ، أو لانها رأت ذلك مذهباً لها ، فلا حجة فيه .

المسألة العاشرة

اتفق الاكثرون على ان اجماع اهل المدينة وحدهم لا يكون حجة على من خالفهم في حالة انقضاء اجماعهم ، خلافاً للمالك ، فانه قال . يكون حجة .

ومن اصحابه من قال انما اراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم .
ومنهم من قال اراد به ان يكون اجماعهم اولى . ولا تمتنع مخالفته .

ومنهم من قال . اراد بذلك اصحاب رسول الله ﷺ

والمختار مذهب الاكثرين . وذلك ان الادلة الدالة على كون الأجماع حجة ، متناولة لأهل المدينة والخارج عن اهلها ، وبدونه لا يكونون كل الأمة ولا كل المؤمنين ، فلا يكون اجماعهم حجة على ما عرف في المسائل المتقدمة .

احتج من نصر مذهب مالك بالنص والمعقول .

أما النص ، فقوله عليه السلام « ان المدينة طيبة تنفي خبيثها كما ينفي الكبر خبث الحديد » والخطأ من الخبث ، فكان منفياً عنها . وقال عليه السلام « ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها » وقال عليه السلام « لا يكايد أحد أهل المدينة الا انماع كما ينماع الملح في الماء » .
وأما المعقول فمن ثلاثة أوجه .

الاول هو أن المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره (١) ، ومهبط الوحي ، ومستقر الاسلام ، ومجمع الصحابة ، فلا يجوز أن يخرج الحق عن قول أهلها .
الثاني أن أهل المدينة شاهدوا التنزيل ، وسمعوا التأويل ؛ وكانوا أعرف باحوال الرسول من غيرهم ، فوجب أن لا يخرج الحق عنهم .

الثالث أن رواية أهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم ، فكان اجماعهم حجة على غيرهم .
والجواب عن النص الاول أنه ، وان دل على خلوص المدينة عن الخبث ، فليس فيه ما يدل على أن من كان محارجاً عنها لا يكون خالصاً عن الخبث ، ولا على كون اجماع أهل المدينة دونه حجة . وتخصيصه للمدينة بالذكر انما كان اظهاراً لشرفها وابانة خلطها ، وتمييزاً لها عن غيرها لما اشتملت عليه من الصلوات المذكورة في الوجه الاول من المعقول . وهو الجواب عن باقي النصوص .

١ - لا مدخل لكون المدينة موضع قبر الرسول عليه الصلاة والسلام في جواز خروج الحق عن أهلها وعدم جوازه فينبغي حذف ذلك .

وعن الوجه الاول من المعقول أن غايته اشتغال المدينة على صفات موجبة لفضلها وليس في ذلك ما يدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها ، ولا على الاحتجاج باجماع أهلها . ولهذا ، فإن مكة أيضاً مشتملة على أمور موجبة لفضلها ، كالبيت المحترم ، والمقام وزمزم ، والحجر المستلم ، والصفاء ، والمروة ، ومواضع المتاسك ، وهي مولد للنبي عليه السلام ومبعثه ، ومولد اسماعيل (١) ، ومترل ابراهيم ولم يدل ذلك على الاحتجاج باجماع أهلها على مخالفتهم اذ لا قائل به . وإنما الاعتبار بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ، ولا أثر للبقاع في ذلك .

وعن الوجه الثاني أن ذلك لا يدل على انحصار أهل العلم فيها . والمعتبرين من أهل الحل والعقد . ومن تقوم الحججة بقولهم . فانهم كانوا منتشرين في البلاد متفرقين في الامصار . وكلهم فيما يرجع الى النظر والاعتبار سواء . ولهذا قال عليه السلام « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (٢) » ولم يخصص ذلك بموضع دون موضع . لعدم تأثير المواضع في ذلك .

وعن الوجه الثالث أنه تمثيل من غير دليل موجب للجمع بين الرواية والدرابة .

كيف وان الفرق حاصل . وذلك من جهة الاجمال والتفصيل :

اما الاجمال فهو ان الرواية يرجح فيها بكثرة الرواة حتى انه يجب على كل مجتهد الاخذ بقول الاكثر بعد التساوي في جميع الصفات المعتبرة في قبول الرواية ولا كذلك في الاجتهاد . فانه لا يجب على أحد من المجتهدين الاخذ بقول الاكثر من المجتهدين . ولا بقول الواحد أيضاً .

وأما من جهة التفصيل . فهو ان الرواية مستندها السماع ووقوع الحوادث المروية في زمن النبي عليه السلام وبحضرته . ولما كان أهل المدينة أعرف بذلك وأقرب الى معرفة المروري . كانت روايتهم ارجح .

وأما الاجتهاد فان طريقه النظر والبحث بالقلب والاستدلال على الحكم . وذلك مما لا يختلف بالقرب والبعد ، ولا يختلف باختلاف الاماكن .

وعلى ما ذكرناه . فلا يكون اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة . والمصريين الكوفة والبصرة . حجة على مخالفتهم وان خالف فيه قوم لما ذكرناه من الدليل .

١ - ولادة اسماعيل بفلسطين كما ذكره ابن الاثير في الكامل وغيره من المؤرخين وكما يشير اليه التميمي بالاسكان في قوله تعالى « ربنا انى اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم »

٢ - تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٢٢

المسألة الحادية عشرة

لا يكفي في انعقاد الاجماع اتفاق اهل البيت مع مخالفة غيرهم لهم خلافا للشيعة
للدليل السابق في المسائل المتقدمة .

احتج المشبون بالكتاب والسنة والمعقول :

أما الكتاب فقوله تعالى « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا » أخبر بذهاب الرجس عن اهل البيت بانما، وهي للحصر فيهم
وأهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين .

ويدل على هذا أنه لما نزلت هذه الآية أدار النبي عليه السلام الكساء على هؤلاء،
وقال « هؤلاء اهل بيتي (١) » والخطأ (٢) والضلال من الرجس، فكان منتفياً عنهم .

١ - قال ابن جرير في معنى قوله تعالى : « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت »
انما يريد الله ليذهب عنكم السوء والفحشاء يا اهل بيت محمد ويطهركم من الدنس الذي يكون
في اهل معاصي الله تطهيرا . ثم ذكر كثيرا من الاحاديث والآثار فيمن نزلت فيهم هذه الآية وفي
الكساء او العباء او المرط الذي غطى به (ص) عليا وفاطمة وحسنا وحسينا او اداره عليهم او
ادخلهم فيه . ولكن كل معناه لم يدخل من مطمن او اكثر .
فالرواية الاولى من طريق ابي سعيد الخدري فيها مندل عن الاعمش عن عطية النوفى . ومندل هو
ابن علي المنزي لينة ابو زرعة وضعفه احمد وقال العجلي ضعيف الحديث متشيع . والاعمش مدلس
وقد عنن . وعطية العوفى شيعي كثير الخطأ مدلس وقد عنن .
والثانية من طريق عائشة فيها مصعب بن شيبه المكي ضعفه ابو داود وقال احمد احاديثه مناكير .
والثالثة من طريق انس بن مالك وفيها علي بن زيد بن جدعان وهو شيعي وقد ضعفه كثير من
ائمة الحديث لاختلافه وسوء حفظه .

والرابعة من طريق ام سلمة وفيها شهر بن حوشب وهو كما قال ابن حجر في التقریب كثير
الارسال والاهوام . واخرى عن ام سلمة وفيها شهر وفضيل بن مرزوق الكوفي وعطية العوفى .
وفضيل كان معروفا بالانشيم وقد ضعفه غير واحد وقال ابن حبان : كان يورى عن عطية العوفى
الموضوعات . واخرى عن ام سلمة وفيها مصعب بن المقدم بن مهدي بن زربي ابو عبيد البصري
ومصعب وثقه ابن معين وضعفه ابن المديني وسعيد قال البخاري : فيه عنده عجائب وضعفه الدارقطني
وغير واحد . واخرى عن ام سلمة وفيها فضيل بن مرزوق عن عطية العوفى وقد تقدم الكلام عليهما .
واخرى عن ام سلمة وفيها موسى بن يعقوب الزمعي وثقه ابن معين وضعفه النسائي وقال ابن المديني =

وأما السنة فقوله عليه السلام « أني تارك فيكم الثقلين ، فان تمسكتم بهما ، لن تضلوا كتاب الله وعترتي (١) » حصر التمسك بهما ، فلا تقف الحججة على غيرهما .
 وأما المعقول فهو أن أهل البيت اختصوا بالشرف والنسب وانهم أهل بيت الرسالة ، ومعدن النبوة والوقوف على أسباب التنزيل ، ومعرفة التأويل ، وأفعال الرسول وأقواله ، لكثرة مخالطتهم له عليه السلام ؛ وانهم معصومون عن الخطأ

— ضعيف منكر الحديث . واخرى عن ام سلمة وفيها محمد بن سليمان الاصبهاني وهو مضطرب الحديث واخرى عن ام سلمة وفيها عبد الله بن عبد القدوس التميمي وهو رافضي يخطئ . عن الاعشى وهو مدلس وقد عنعن .

الرواية الخامسة من طريق ابو داود الاعمى واسمه فبيع ابن الحارث عن ابي الحمراء .
 وابو داود الاعمى متروك الحديث وقد كذبه ابن معين .

السادسة : من طريق وائل بن الاسقم . وفيها الوليد بن مسلم قال حدثنا ابو عمرو - هو الاوزاعي - والوليد بن مسلم يدلس تدليس التسويه واحاديثه عن الاوزاعي منكروه . هذا الى نحوه من الآثار التي يغلب على من رواها انه رافضي او شيعي متهم او ضعيف .
 ومن اراد استقصاء الآثار في ذلك ونقدها فليرجع الى دراوين السنة وكتب الرجال .

وعلى تقدير صحة شيء من الاحاديث في ذلك فغاياته الدلالة على انهم من أهل البيت وان الآية تشملهم لا انها نازلة فيهم او خاصة بهم فان سياق الآيات سابقها ولاحقها صريح في انها نقلت في زوجات النبي (ص) .

٢ - الخطأ عن اجتهاد في مسائل الاجتهاد ليس يرجس بل يؤجر صاحبه على اجتهاده ويمنر في خطئه .

١ - في صحيح مسلم ان زيد بن ارقم قال قام رسول الله (ص) يوماً فينا خطيباً يباه يدعى خبا بين مكة والمدينة فحمد الله واثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال أما بعد . ألا أيها الناس ، فإنا أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربى فاجيب . وأنا تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه . ثم قال واهل بيته . اذكركم الله في اهل بيته اذكركم الله في اهل بيته فقال له حصين بن سبرة ومن هم اهل بيته يا زيد ؟ . أليس نساؤه من اهل بيته . قال نساؤه من اهل بيته ولكن اهل بيته من حرم الصدقة بعده . قال ومن هم . قال هم آل على وآل عقيل وآل جعفر وآل عباس ، قال كل هؤلاء حرم الصدقة . قال نعم . رواه مسلم ومن نظر في هذا الحديث تبين له انه انما حث على التمسك بكتاب الله وقد يراد به ما يشمل السنة كما في حديث المسيف وليس فيه حث على التمسك بقول اهل البيت ولكنه حث على صلتهم ومراعاتهم كما يرشد اليه قول زيد بعد جوابه للسائل .

على ما عرف في موضعه من الامامة ، والآية (١) المذكورة أولاً؛ فكانت أقوالهم وأفعالهم حجة على غيرهم ، بل قول الواحد منهم ، ضرورة عصمته عن الخطأ ، كما في أقوال النبي عليه السلام وافعله .

والجواب عن التمسك بالآية انها انما نزلت في زوجات النبي عليه السلام ، لقصد دفع التهمة عنهن وامتداد الاعين بالنظر اليهن .

ويدل على ذلك أول الآية وآخرها ، وهو قوله تعالى (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ان اتقين فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولاً معروفاً) الى قوله « وقرن في بيوتكن ، ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى ، واقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » . وقوله عليه السلام « هؤلاء أهل بيتي » لا يتنافى كون الزوجات من أهل البيت ويدل عليه الآية المخاطبة لهم بأهل البيت .

والخبر ، وهو ما روي عن أم سلمة أنها قالت للنبي عليه السلام « ألسنت من أهل البيت » قال « بلى ان شاء الله » (٢) .

فان قيل : لو كان المراد بقوله (ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) الزوجات لقال (عنكن) .

قلنا : انما قال (عنكم) لأن أول الآية ، وان كان خطاباً مع الزوجات ، غير انه لما خاطبهم بأهل البيت أدخل معهم غيرهن من الذكور كعلي والحسن والحسين فجاء بخطاب التذكير ؛ لأن الجمع اذا اشتمل على مذكر ومؤنث ، غلب جمع التذكير ، وصار كما في قوله تعالى في حق زوجة ابراهيم (فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب . قالت يا وبلتى أألد وأنا عجوز ، وهذا بعلي شيخاً إن هذا لشيء عجيب . قالوا : أتعجبين من أمر الله ، رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت) فكان ذلك عائداً إليها وإلى من حواه بيت ابراهيم من ذكر وانثى .

١ - الآية بالجهر عطفاً على الامامة .

٢ - تقدم الكلام على ما روي من طريقها تعليقا ص ٢٤٦ .

وعن الخبر انه من باب الآحاد . وعندهم انه ليس بحجة (١) وإن كان حجة ولكن لا نسلم أن المراد بالثقلين الكتاب والعترة ، بل الكتاب واللسنة على ما روي أنه قال (كتاب الله وسنتي) وإن كان كما ذكروه ، هير أنه امكن حمله على الرواية عنه عليه السلام وروايتهم حجة . ويجب الحمل على ذلك جمعاً بين الأدلة ، وإنما خصهم بذلك ، لانهم اخبر بحاله من اقواله وافعاله . (٢)

ثم ما ذكروه معارض بقوله عليه السلام (اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) (٣) (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا وعليها بالنواجز) (٤) . وبقوله : (اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر) وبقوله (خذوا شطر دينكم عن الحميراء) (٥) وليس العمل بما ذكرتموه أولى مما ذكرناه .

وعن المعقول ؛ اما اختصاصهم بالشرف والنسب ؛ فلا أثر له في الاجتهاد واستنباط الأحكام من مداركها ، بل المعقول في ذلك إنما هو على الاهلية للنظر والاستدلال ومعرفة المدارك الشرعية وكيفية استئثار الاحكام منها ، وذلك بما لا يؤثر فيه الشرف ولا قرب القرابة .

واما كثرة المخالطة للنبي عليه السلام . فذلك مما يشارك العترة فيه الزوجات . ومن كان يصحبه من الصحابة في السفر والحضر من خدمه وغيرهم .
واما العصمة فلا يمكن التمسك بها لما بيناه في الكتب الكلامية .
وأما الآية فقد بينا ان المراد بنفي الرجس إنما هو نفي الظنة والتهمة عن زوجات النبي عليه السلام وذلك بمنزل عن الخطأ والضلال في الاجتهاد والنظر في الاحكام الشرعية .

- ١ - هذا مبني على مذهب الخصم فهو جواب الزامي .
- ٢ - بل من اصحابه في سفره وحضره أخير بحاله في اقواله وافعاله وكذا نساؤه بدليل سياق الآية المستشهد بها فإن بعدها قوله تعالى (واذكرن ما يتلى في بيوتكن) الآية .
- ٣ - تقدم الكلام عليه تعليقا عن ٢٣٢
- ٤ - جزء من حديث رواه ابو داود والترمذي من طريق الرباهن ابن سارية .
- ٥ - ذكر الشوكاني في كتابه الفوائد المجموعة في الاحاديث الموضوعة عن ابن حجر انه قال في هذا الحديث لا أعرف له اسنادا ولا رأيت في شيء من كتب الحديث الا في النهاية لابن الاثير والا في الفردوس بنير اسناد . وسئل المزني وللهمي عنه فلم يرفاه .

وعلى هذا فقد بطل ان يكون قول الواحد منهم أيضاً حجة .
 ويؤيد ذلك أن علياً . عليه السلام . لم ينكر على احد ممن خالفه فيما ذهب اليه
 من الأحكام ، ولم يقل له ان الحجة فيا اقول ، مع كثرة مخالفته ؛ ولو كان ذلك
 منكراً ، فقد كان متمكناً من الانكار فيا خولف فيه في زمن ولايته وظهور
 شوكته ؛ فتركه لذلك يكون خطأ منه ، ويخرج بذلك عن العصمة وعن
 وجوب اتباعه فيا ذهب اليه .

المسألة الثانية عشرة

لا ينعقد إجماع الأئمة الأربعة مع وجود المخالف لهم من الصحابة عند الاكثريين
 خلافاً لأحمد ابن حنبل في احدي الروايتين عنه ، وللقاضي أبي حازم من اصحاب
 أبي حنيفة . وكذلك لا ينعقد إجماع الشيخين أبي بكر وعمر مع مخالفة غيرها لهما ،
 خلافاً لبعض الناس . ودليل ذلك ما سبق في المسائل المتقدمة .

حجة من قال بانعقاد إجماع الأئمة الأربعة قوله عليه السلام (عليكم بسنتي
 وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ) اوجب اتباع سنتهم
 كما اوجب اتباع سنته . والمخالف لسنته لا يعتد بقوله ، فكذلك المخالف لسنتهم
 وحجة من قال بانعقاد إجماع الشيخين قوله عليه السلام (اقموا بالذين من
 بعدي أبي بكر وعمر) .

والجواب عن الخبر الأول أنه عام في كل الخلفاء الراشدين ولا دلالة فيه
 على الحصر في الأئمة الأربعة ؛ وان دل على الحصر فهو معارض بقوله عليه السلام
 (اصحابي كالنجوم (١)) الحديث . وليس العمل باحد الخبرين أولى من الآخر . واذا
 تعارض الخبران سلم لنا ما ذكرناه ، وبهذا يبطل الاستدلال بالخبر الآخر أيضاً .

١ - تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٣٢

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا في اشتراط عدد التواتر في الاجماع ، فمن استدل على كون الاجماع حجة بدلالة العقل وهو ان الجمع الكثير لا يتصور تواطئهم على الخطأ ، كامام الحرمين وغيره ، فلا بد من اشتراط ذلك عنده لتصور الخطأ على من دون عدد التواتر .
واما من احتج على ذلك بالادلة السمعية ، فقد اختلفوا ، فمنهم من شرطه ، ومنهم من لم يشترطه .

والحق أنه غير مشروط لما بيناه من ان اثبات الاجماع بطريق العقل غير متصور وانه لا طريق اليه سوى الادلة السمعية من الكتاب والسنة . وعلى هذا فهما كان عدد الاجماع انقص من عدد التواتر صدق عليهم لفظ (الامة) و (المؤمنين) وكانت الادلة السمعية موجبة لعصمتهم عن الخطأ عليهم ، ووجب اتباعهم .
فان قيل : ما ذكرتموه انما يصح بتقدير عود عدد المسلمين الى ما دون عدد التواتر ، وذلك غير متصور ، مهما دام التكليف من الله تعالى بدين الاسلام ، وذلك لأن التكليف به انما يكون مع قيام الحججة على ذلك ، والحجة على ذلك انما تكون بالنقل المفيد لوجود محمد وتحديه بالرسالة ، وما ورد على لسانه من معجز الكتاب والسنة وأدلة الأحكام يقيناً ، ولا يفيد ذلك غير التواتر من اخبار المسلمين لعدم نقل غيرهم لذلك ، ومبالغتهم في نحو ذلك وإعدامه .

سلنا إمكان انتفاء التكليف مع عود عدد المجمعين الى ما دون عدد التواتر ، ولكن ما دون عدد التواتر مما لا يعلم اسلامهم وايمانهم باقوالهم ، ومن لا يعلم إيمانه لا يعلم صدقه في الخبر عن الدين .

سلنا إمكان حصول العلم باقوال من عددهم دون عدد التواتر ، فلو لم يبق من الامة سوى واحد ، هل تقوم الحججة بقوله أم لا ؟

والجواب عن الأول أنا ان قلنا ان اهل الاجماع هم أهل الحل والعقد ؛ فلا يلزم من نقصان عددهم عن عدد التواتر انقطاع الحججة بالتكليف ، لا مكان حصول المعرفة بذلك من أخبار المجتهدين والعامه جميعاً ، فانه ليس من شرط التواتر ان

يكون ناقلة مجتهداً . وان قلنا ان العوام داخلة في الاجماع ومع ذلك فعدد الجميع دون عدد التواتر ، فلا يلزم أيضاً انقطاع ذلك لامكان اقامة الله ذلك باخبار المسلمين وأخبار الكفار معهم ، وان كانوا لا يعترفون بنبوة محمد عليه السلام ، وبخبر العدد القليل لاحتفاف القرائن المفيدة للعلم باخبارهم .

ويدل على ذلك قوله عليه السلام : لا تزل طائفة من أمتي تقوم بالحق حتى يأتي أمر الله ، وبتقدير عدم ذلك كله فانقطاع التكليف وانتهاء الاسلام غير ممتنع عقلاً ولا شرعاً . ولذلك قال عليه السلام (أول ما يفقد من دينكم الامانة ، ، وآخر ما يفقد الصلاة) وقال عليه السلام (ان الله لا ينزع العلم من صدور الرجال ، ولكن ينزع العلم بقبض العلماء ؛ فاذا لم ينق عالم اتخذ الناس وؤساء جهالاً ؛ فاذا سئلوا أفتموا بغير علم فضلوا وأضلوا) .

وعن السؤال الثاني أنه لا بعد في حصول العلم بخبرهم بما يحتف به من القرائن بل ولا بعد في ذلك وان كان الخبر واحداً ، وان يخلق الله لنا العلم الضروري بذلك .

وعن السؤال الثالث أن ذلك مما اختلف فيه جواب الأصحاب .
فمنهم من قال ان قوله يكون حجة متبعة ، لأنه اذا لم يوجد من الامة سواه ، صدق عليه اطلاق لفظ (الامة) .

ودليله قوله تعالى (ان ابراهيم كان أمة قانتاً) اطلق لفظ (الامة) عليه ، وهو واحد . والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان أمة كانت النصوص السابق ذكرها متناولة له حسب تناولها للجمع الكثير .

ومنهم من انكر ذلك مصيراً منه الى ان لفظ (الاجماع) مشعر بالاجتماع ، واقل ما يكون ذلك من اثنين فصاعداً

المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا فيما اذا ذهب واحد من أهل الحل والعقد الى حكم وعرف به أهل عصره ؛ ولم ينكر عليه منكر : هل يكون ذلك إجماعاً ؟
فذهب أحمد بن حنبل واكثر أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي والجبائي الى أنه اجماع وحجة .

لكن من هؤلاء من شرط في ذلك انقراض العصر كالجبائي .
وذهب الشافعي الى نفي الامرين وهو منقول عن داود وبعض أصحاب أبي حنيفة .
وذهب ابو هاشم الى انه حجة ، وليس باجماع .

وذهب أبو علي ابن أبي هريرة من أصحاب الشافعي الى انه ان كان ذلك حكماً من حاكم لم يكن إجماعاً ، وان كان فتياً كان إجماعاً .
وقد احتج النافون لكونه إجماعاً بان سكوت من سكت .
يحتمل ان يكون لانه موافق .

ويحتمل انه لم يجتهد بعد في حكم الواقعة .
ويحتمل انه اجتهد ، لكن لم يؤده اجتهاده الى شيء .
وان ادى اجتهاده الى شيء .

فيحتمل ان يكون ذلك الشيء مخالفاً للقول الذي ظهر . لكنه لم يظهره .
اما للتروي والتمكر في ارتياد وقت يتمكن من اظهاره .

واما لاعتقاده ان القائل بذلك مجتهد ؛ ولم ير الانكار على المجتهد لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب ، او لانه سكت خشية ومهابة وخوف ثوران فتنة ؛ كما نقل عن ابن عباس انه وافق عمر في مسألة العول ، واطهر النكير بعده ، وقال هته ؛ وكان رجلاً مهيباً .

واما لظنه أن غيره قد كلفه مؤنة الانكار وهو مخطيء فيه .
ومع هذه الاحتمالات فلا يكون سكوتهم مع انتشار قول المجتهد فيما بينهم إجماعاً ولا حجة .

واما حجة ابن ابي هريرة أن العادة جارية بها أن الحاضر مجالس الحكام يحضر على بصيرة من خلافهم له فيما ذهب اليه من غير انكار ، لما في الانكار من الاقليات عليهم ، ولأن حكم الحاكم يقطع الخلاف ، ويستقط الاعتراف ، بخلاف قول المفتي فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاجتهاد . وفي هاتين الحججتين نظر . اما الاولى فما ذكر فيها من الاحتمالات ، وان كانت منقذة عملاً ، فهي خلاف الظاهر من احوال ارباب الدين وأهل الحل والعقد .

اما احتمال عدم الاجتهاد في الواقعة فبعيد من الخلق الكثير والجسم الغفير ، لما فيه من اهمال حكم الله تعالى فيما حدث ، مع وجوبه عليهم والزامهم به ، وامتناع تقليد غيرهم ، مع كونهم من المجتهدين ، فانه معصية ، والظاهر عدم ارتكابها من المتدين المسلم .

واما احتمال عدم تأدية الاجتهاد الى شيء من الاحكام ، فبعيد أيضاً ، لان الظاهر انه ما من حكم الا والله تعالى عايمه دلائل وامارات تدل عليه . والظاهر ممن له اهلية الاجتهاد ، انما هو الاطلاع عليها ، والظفر بها .

واما احتمال تأخير الانكار للتروي والتفكير ، وان كان جائزاً ، غير ان العادة تحيل ذلك في حق الجميع ، ولا سيما اذا مضت عليهم أزمنة كثيرة حتى انقرض العمر من غير تكبير . واما احتمال السكوت عنه لكونه مجتهداً ، فذلك مما لا يمتنع من مباحثته ومناظرته وطلب الكشف عن مأخذه ، لا بطريق كالعادة الجارية من زمن الصحابة الى زمننا هذا بمناظرة المجتهدين ، وائمة الدين فيما بينهم ، لتحقيق الحق ، وابطال الباطل كمناظرتهم في مسائل الجد والاخوة وقوله : انت على حرام والعول ، ودية الجنين ، ونحو ذلك من المسائل .

واما احتمال التقية فبعيد ايضاً ، وذلك لان التقية انما تكون فيما يحتمل المخافة ظهراً ، وليس كذلك لوجهين :

الاول ان مباحث المجتهدين غير مستلزمة لذلك ، وذلك لان الغالب من حال المجتهد ، وهو من سادات ارباب الدين ، ان مباحثته فيما ذهب اليه لا توجب خيفة في نفسه ، ولا حقدآ في صدره ، تخاف عاقبه ، اذ هو خلاف مقتضى الدين .

الثاني أنه إما ان يكون خاملا غير مخوف، فلا تقيمة بالنسبة اليه، وان كان ذاشوكه وقوة كالأمام الاعظم ، فحباباته في ذلك تكون غشا في الدين ، والكلام معه فيه يعد نصحاً . والغالب انها هو سلوك طريق للنصح وترك الغش من أرباب الدين ، كما نقل عن علي في رده على عمر في عزمه على اعادة الجلد على أحد الشهود على المغيرة (١) ، بقوله : ان جلده، ارجم (٢) صاحبك . ورد معاذ عليه في عزمه على جلد الحامل بقوله : ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا ، فما جعل لك على ما في بطنها سبيلا ، حتى قال : عمر : لولا معاذ هلك عمر . ومن ذلك رد المرأة على عمر لما نهى عن المغالاة في مهور النساء بقولها : أيعطينا الله تعالى بقوله « وآتيتم احداهن قنطاراً، فلا تأخذوا منه شيئاً » ويمنعنا عمر ، حتى قال عمر : امرأة خاصمت عمر فخصمته . ومن ذلك قول عبدة السلماني لعلي ، عليه السلام ؛ لما ذكر انه قد تجدد له رأي في بيع امهات الأولاد : رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك ، الى غير ذلك من الوقائع .

واما حجة ابن ابي هريرة ، فانما تصح بعد استقرار المذاهب . واما قبل ذلك . فلا نسلم أن السكوت لا يكون الا عن رضی . وعلى هذا ، فالاجماع السكوتي ظني ، والاحتجاج به ظاهر لا قطعي .

١ - لا جلد عمر ابا بكرة حد القذف قال ابو بكرة بعد الفراغ أشهد ان المغيرة زني فاراد عمر أن يعيد حده فقال علي ان جلده فارجم المغيرة .

٢ - ارجم - صوابه فارجم .

المسألة الخامسة عشرة^(١)

إذا ذهب واحد من أهل الحل والعقد الى حكم في مسألة ، ولم ينتشر بين أهل عصره ، لكنه لم يعرف له مخالف ، هل يكون إجماعاً ؟
اختلفوا فيه ، والاكثر على انه ليس باجماع ، وهو المختار .
وذلك لانه انما يتخيل كونه اجماعاً من أهل العصر ، اذا علموا بقوله وسكتوا عن الانكار على ما تقدم في المسألة التي قبلها .
واما اذا لم يعلموا به ، فيمتنع رضاهم به او سخطهم . ومع ذلك فيحتمل ان لا يكون لهم في تلك المسألة قول ، لعدم خطورها ببالهم .
وان كان لهم فيها قول ، احتمل ان يكون موافقا للمنقول اليينا .
واحتمل ان يكون مخالفاً له ، احتمالاً على السواء . ومن لا قول له في نفس الأمر في المسألة ، او له قول ، لكنه متردد بين الموافقة والمخالفة ، فلا تتحقق منه الموافقة والاجماع . واذا لم يكن ذلك اجماعاً ، فهل يكون ما نقل اليينا من قول الصحابي حجة متبعة او لا ؟ فسيأتي الكلام فيه فيما بعد (٢) .

١ - عقد ابن القيم فضلاً في جواز الفتوى بالآثار السلفية والفتاوى الصحابية فارجم اليه في الجزء الرابع من كتاب اعلام الموقعين .

٢ - سيأتي النوع الثاني من انواع ما ظن انه دليل صحيح وليس كذلك .

المسألة السادسة عشرة

اختلفوا في انقراض العصر : هل هو شرط في انعقاد الاجماع او لا ؟
فذهب اكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة والأشاعرة والمعتزلة الى انه ليس بشرط .
وذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابو بكر بن فورك الى اعتباره شرطاً .
ومن الناس من فصل ، وقال : ان كان قد اتفقوا بأقوالهم او افعالهم او بهما ،
لا يكون انقراض العصر شرطاً . وان كان الاجماع يذهب واحد من اهل الحل
والعقد الى حكم ، رسكت الباقون عن الانكار مع اشعاره فيما بينهم ، فهو شرط
وهذا هو المختار .

لكن ، قد احتج القائلون بعدم الاشتراط بمسلكين ضعيفين لا بد من الاشارة
اليهما ، ووجه ضعفهما . ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

المسلك الاول : انهم قالوا . وقع الاجماع على كون الاجماع حجة بعد انقراض
العصر اذا لم يوجد لهم مخالف ، فالحجة اما ان تكون في نفس الاتفاق ، او نفس
انقراض العصر ، او مجموع الأمرين .

لا جائز ان يقال بالثاني ، والا كان انقراض العصر دون الاتفاق حجة ، وهو محال .
ولا جائز ان يقال بالثالث ، والا كان موثراً في جعل اقوالهم حجة ،
وهو محال كما في موت النبي عليه السلام . فلم يبق سوى الأول ، وهو ثابت قبل
انقراض العصر ، وذلك هو المطلوب .

ولقائل ان يقول : ما المانع أن تكون الحجة في اتفاقهم مشروطاً بعدم المخالف
لهم في عصرهم . ولا يخفى ان دعوى إحالة ذلك غير (١) محل النزاع ، ولا يلزم من
عدم اشتراط عدم مخالفة النبي ، عليه السلام ، في صحة الاحتجاج بقوله عدم
اشتراط ذلك فيما نحن فيه ، اذ هو تمثيل من غير جامع صحيح .

كيف والفرق حاصل من جهة أن قول النبي مستند الى الوحي على ما قال
تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) وقول غيره ؛ ليس عن وحي
حتى يقع في مقابلة قوله : واما قول غيره فمستند الى الاجتهاد ، وقول المخالف له
أيضاً مستند إلى الاجتهاد ، وليس احدهما أولى من الآخر ، فافترقا .

المسلك الثاني: هو ان القول باشتراط انقراض العصر يفضي الى عدم تحقق الاجماع مطلقاً ، مع كونه حجة متبعة . وكل شرط أفضى الى ابطال المشروط المتفق على تحقيقه كان باطلا .

و يان ذلك ان من اشترط انقراض العصر جوز لمن حدث من التابعين لأهل ذلك العصر . اذا كان من اهل الاجتهاد؛ مخالفتهم ، و شرط في صحة اجماعهم موافقته لهم ، واذا صار التابعي من اهل الاجماع ، فقد لا ينقراض عصرهم حتى يحدث تابع التابعي . والكلام فيه كالكلام في الاول وهلم جرا . الى يوم القيامة ومع ذلك . فلا يكون الاجماع متحققاً في عصر من الاعصار .

ولقائل ان يقول : القائلون باشتراط انقراض العصر اختلفوا في ادخال من ادرك المجمعين من التابعين لهم في اجماعهم .

فذهب أحمد بن حنبل الى انه لا مدخل للتابعي في اجماع أهل ذلك العصر في احدى الروايتين عنه . مع انه يشترط انقراض العصر . وفائدة اشتراطه لذلك امكان رجوع المجمعين أو بعضهم عما حكموا به أولاً . لا لجواز وجود مجتهد آخر . وعلى هذا . فالاشكال يكون مندفعاً . وبتقدير تسليم دخول التابع لهم في اجماعهم . فلا يمتنع ان يكون الشرط هو انقراض عصر المجمعين عند حدوث الحادثة . واعتبار موافقة من ادرك ذلك العصر من المجتهدين لاعصر من ادرك عصرهم . وعلى هذا فالاشكال لا يكون منتجها .

والمعتمد في ذلك أن يقال : اذا اتفق اجماع أمة عصر (١) من الأعصار على حكم حادثة ، فهم كل الأمة بالنسبة الى تلك المسألة ، وتجب عصمتهم في ذلك عن الخطأ على ما سبق من النصوص في مسأله إثبات كون الاجماع حجة ، وذلك غير متوقف على انقراض عصرهم .

هذا فيما اذا اتفقوا على الحكم باقوالهم او افعالهم او بهما .
واما ان حكم واحد بحكم ، وانتشر حكمه فيما بينهم ، وسكتوا عن الانكار ، وان كان الظاهر الموافقة ، على ما سبق تقريره ؛ فذلك مما لا يمنع اظهار بعضهم

المخالفة في وقت آخر لاحتمال أن يكون في مهلة النظر . وقد ظهر له الدليل عند ذلك . وبدل على ظهور هذا الاحتمال اظهاره للمخالفة . فانه لو كان سكوته عن موافقة ودليل ، لكان الظاهر عدم مخالفته لذلك الدليل . واما ان حدث تابعي مخالف ، مع اصرار الباقيين على السكوت ، فالظاهر أنه لا يعتمد بمخالفته في مقابلة الاجماع الظاهر .

احتج المخالفون بالنص والآثار والمعقول :

أما النص فقوله تعالى (و كذلك جعلناكم أمة وسطا ، لتكونوا شهداء على الناس) ووجه الدلالة أنه جعلهم حجة على الناس . ومن جعل اجماعهم مانعاً لهم من الرجوع ، فقد جعلهم حجة على انفسهم .

وأما الآثار ، فمنها ما روي عن علي ، عليه السلام ، انه قال اتفق رأيي ورأي عمر على ان لا تباع امهات الأولاد ، والآن فقد رأيت بيعهن ؛ أظهر الخلاف بعد الوفاق ؛ ودليله قول عبيدة السلماني :

رأيك مع الجماعة أحب اليك من رأيك وحدك . وقول عبيدة دليل سبق الاجماع . ومنها ان عمر خالف ما كان عليه ابو بكر والصحابة في زمانه من التسوية في القسم ، وأقره الصحابة أيضا على ذلك .

ومنها أن عمر حد الشارب ثمانين ، وخالف ما كان ابو بكر والصحابة عليه من الحد أربعين .

وأما المعقول ؛ فمن أربعة أوجه :

الأول أن اجماعهم ربما كان عن اجتهاد وظن ، ولا حرج على المجتهد اذا تغير اجتهاده . والا كان الاجتهاد مانعا من الاجتهاد ، وهو ممتنع . وذلك ؛ لأن العادة جارية بأن الرأي والنظر عند المراجعة وتكرر النظر يكون أوضح وأصح .

ويدل عليه قوله تعالى (وما نراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا بادي الرأي) جعلوا بادي الرأي ذمًا وطعنا . فلا يجوز ان يكون محكما على الرأي الثاني . الوجه الثاني أنه لو لم تعتبر المخالفة في عصرهم ، لبطل مذهب المخالف لهم في عصرهم بموته ، لأن من بقي بعده كل الأمة . وذلك خلاف الاجماع .

الوجه الثالث أن قول الجماعة لا يزيد على قول النبي عليه السلام ، و وفاة النبي شرط في استقرار الحجة فيما يقوله . فاشتراط ذلك في استقرار قول الجماعة أولى .
الوجه الرابع أنه لو لم يشترط انقراض العصر ، و افتقار ان يتذكر واحد منهم أو جماعة منهم أو جملة منهم ، حديثا عن رسول الله ، على خلاف اجماعهم .
فان جاز رجوعهم اليه ، كان الأجماع الأول خطأ . وان لم يجز الرجوع ، كان استمرارهم على الحكم . مع ظهور دليل يناقضه ، وهو ايضا خطأ ؛ ولا مخلص منه الا باشتراط انقراض العصر .

والجواب عن الآية من وجهين :

الأول انه لا يلزم من وصفهم بأنهم شهداء على الناس وحجة على غيرهم امتناع كون اقوالهم حجة على انفسهم ، الا بطريق المفهوم ولا حجة فيه على ما يأتي ، بل ربما كان قبول قولهم على انفسهم أولى من قبوله على غيرهم لعدم التهمة ، وتكون فائدة التخصيص التنبيه بالأدنى على الأعلى . ولهذا ، فانه قد يقبل اقرار المرء على نفسه ، وان كان لا تقبل شهادته على غيره .

الثاني ان المراد بجملة شهداء على الناس في يوم القيامة بابلاغ الانبياء اليهم فلا يكون ذلك حجة فيما نحن فيه .

وعن الآثار (١) : اما قول علي ، فليس فيه ما يدل على اتفاق الأمة . والا قال : أبي ورأي الأمة ، والذي يدل على ذلك انه قد نقل ان جابر بن عبد الله كان يرى جواز بيعهن في زمن عمر ، ومع مخالفته ، فلا اجماع ، وقول السلمي ليس فيه ايضا ما يدل على اتفاق الجماعة على ذلك ؛ لأنه يحتمل انه اراد به رأيك مع رأي الجماعة .

ويحتمل انه اراد به رأيك في زمن الجماعة والفة والطاعة للامام احب اليها من رأيك في زمن الفتنة وتشيت الكلمة ، نفيا للتهمة عن علي في تطرقها اليه في

١ - وايضا الاحتجاج بالآثار المذكورة وامثالها على عدم اشتراط انقراض العصر لا يتأتى بالنسبة لمن اشترط انقراض عصر الجاهل من الصحابة مثلا دون اعتبار لرأي من بلغ من تابعهم رتبة الاجتهاد في عصرهم كالرواية السابق ذكرها عن احد .

مخالفة الشيخين ، وبتقدير ان يكون علي قد خالف بعد انعقاد الاجماع ، فلعله كان ممن يرى اشتراط انقراض العصر ، ولا حجة في قول المجتهد الواحد في محل النزاع .

واما قضية التسوية ؛ فلا نسلم أن عمر خالف فيها بعد الوفاق ، فانه روى أنه خالف أبا بكر في ذلك في زمانه ، وقال له : انجعل من جاهد في سبيل الله بنفسه وما له كمن دخل في الاسلام كرها : فقال أبو بكر : انما عملوا لله ، وانما اجرهم على الله ، وانما الدنيا بلاغ . ولم يرو ان عمر رجع الى قول ابي بكر ، وانما فضل في زمانه وعود الامر اليه (١) ؛ لأنه كان مصرا على المخالفة .

واما حده للشارب ثمانين ؛ فغايبته انه خالف الاجماع السكوتي ، ونحن نقول بجواز ذلك لكونه كان من جملة الساكتين على ما بيناه في المسألة المتقدمة .

وعن الحجة الاولى من المعقول انه ، وان كان مصير كل واحد من المجتهدين الى الحكم عن اجتهاد وظن ولكن بعد اتفاقهم على الحكم انما يجوز الرجوع عنه بالاجتهاد ان لو لم يصر الحكم باجماعهم قطعيا . واما اذا صار قطعيا فيمتنع العود عنه وتركه بالاجتهاد الظني . وهذا بخلاف العود عن الاجتهاد الظني بالاجتهاد الظني . وعن الثانية انه قد ذهب بعض من نص هذا المذهب الى ابطال مذهب المخالف بموته ، وقال بانعقاد اجماع من بقي .

ومنهم من قال : انها (٢) لم يبطل مذهبه ؛ ولا ينعقد الاجماع بعده ، لان من بعده ليس هم كل الأمة بالنسبة الى هذه المسألة التي خالف فيها الميت ، فان فتواه لا تبطل بموته ، وهو الحق .

وعن الثالثة بالفرق بين النبي عليه السلام ؛ والامة ، أن قوله انما لم يستقر قبيل موته لامكان نسخه من الله تعالى ، وهو مرتقب . وذلك انما هو بالوحي القاطع ، ورفع القاطع بالقاطع على طريق النسخ غير ممتنع بخلاف رفع حكم الاجماع القاطع بطريق الاجتهاد .

وعن الرابعة ان ما فرضوه من تذكر الخبر المخالف لاجماعهم فهو فرض محال ، بل الله تعالى يعصم الامة عن الاجماع على خلاف الخبر ، وذلك يوجب اما عدم الخبر المخالف ، او ان يعصم الراوي له عن النسيان الى تمام انعقاد الاجماع ، وعلى هذا ، يكون الحكم فيما يقال من اطلاع التابعين على خبر مخالف للاجماع السابق .

١ - اي فضل في الاعطية بعد ما آلت الخلافة اليه فبرز من له قدم صلت في الاسلام وقامت الدولة عليهم على غيرهم من تأخر اسلامهم حتى قويت شوكة المسلمين .
٢ - لعله انه .

المسألة السابعة عشرة

اتفق الكل على ان الأمة لا تجتمع عن (١) الحكم الا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها خلافا لطائفة شاذة ، فانهم قالوا بجواز انعقاد الاجماع عن توفيق لا توقيف بان يوفقههم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند .

وقد احتج النافون لذلك بمسالك :

المسلك الاول انهم قالوا مع فقد الدليل والمستند لا يجب الوصول الى الحق ، اي لا يلزم . ولقائل ان يقول : متى لا يلزم ذلك ، اذا لم تجتمع الامة على الحكم ، او اذا اجتمعت ، الأول مسلم . والثاني دعوى محل النزاع ، فانه ما المانع انهم اذا اتفق اجماعهم ، ان يوفقههم الله تعالى للصواب . ضرورة استحالة اجماعهم على الخطأ لما سبق في المسالك السمعية ، والكلام انما هو في جواز ذلك لا في وقوعه . المسلك الثاني أن الصحابة ليسوا بأكد حالاً من النبي عليه السلام . ومعلوم انه لا يقول ولا يحكم الا عن وحي على ما نطق به النص . فالامة أولى ان لا تقول الا عن دليل . ولقائل ان يقول : اذا دل الدليل على امتناع الخطأ على الرسول فيما يقول ، وكذلك الأمة . فلو قال الرسول قولاً . وحكم بحكم عن غير دليل . لما كان الاحتمال ضرورة استحالة الخطأ عليه (٢) . غير انه امتنع منه الحكم والقول من غير دليل لقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى (٣)) . واما الامة فقد دل الدليل على استحالة الخطأ عليهم فيما اجمعوا عليه . ولم يدل على انهم لا يحكمون الا عن دليل (٤) . فافترقا .

١ - فيه تعريف والصواب على .

٢ - قد يخطئ في اجتهاده لكنه لا يقر على خطئه وسيأتي تحقيق ذلك في مسائل الاجتهاد انشاء الله .

٣ - سيأتي بيان انه يجوز له القول بالاجتهاد وان الاستقراء دل على وقوعه منه وليس في ذلك قول عن هوى .

٤ - بل دل الدليل على انهم يحرم عليهم القول في الدين بغير مستند . قال تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » الى غير ذلك مما في معناه من النصوص فلم يفترقا من هذه الجهة

المسلك الثالث انه لو جاز ان يحكموا من غير مستند ، لجاز ذلك لكل واحد منهم ، فانهم انما يجمعون على الحكم بأن يقول كل واحد به ، ولو جاز ذلك لآحادهم لم يكن للجمع في ذلك مزية على الآحاد .

ولقائل ان يقول : المزية للجمع على الآحاد من وجهين :

الاول ان اجماعهم يكون حجة بخلاف قول كل واحد من الآحاد (١) .
الثاني ان جواز ذلك للآحاد مشروط بضم قول الباقي اليه ، لا انه جائز من غير ضم ، ولا كذلك قول الجميع ، فانه جائز على الاطلاق (٢) .

المسلك الرابع ان القول في الدين من غير دلالة ولا امارة خطأ ، فلو انفقوا عليه كانوا يجمعين على الخطأ ، وذلك محال قادم في الاجماع .

ولقائل ان يقول : متى يكون ذلك خطأ اذا لم تجمع الامة عليه ، او اذا اجمعت ؟ الأول مسلم ، والثاني دعوى محل النزاع .

المسلك الخامس ان المقالة اذا لم تستند الى دليل لا يعلم انتسابها الى وضع الشارع ، وما يكون كذلك لا يجوز الأخذ به .

ولقائل ان يقول : اما ان يراد بأنه لا يعرف انتسابها الى وضع الشارع انه لا يعرف ذلك عن دليل شرعي ، او انه لا يعلم كونها مصيبة لحكم الشارع أو معنى آخر .
الأول مسلم ، وهذا هو عين صورة الواقع المختلف فيه .

والثاني دعوى محل ، النزاع ، والثالث فلا بد من تصويره والدلالة عليه (٣) .

١ - فيه ان الكلام في جواز اقدام الآحاد على قول قد ينتهي الى اجماع لا في حجة الاجماع بعد الوقوع صدقة .

٢ - من المحال مادة صدور القول الواحد عنهم مما دون تقديم وتأخير في ابدائه وعمل ذلك يكون كل من أبدى رأيه قبل الأخير مخطئا لعدم استناده الى دليل والاجماع لم يكن تم بعد .
وبه يعرف الجواب عن الاعتراض على الرابع .

٣ - قد يقال المراد لا يصح نسبتها الى الشرع لانها حرص وتخميل وقول لم يستند الى دليل فلا يصح نسبه للشرع .

المسلك السادس انه لو جاز انعقاد الاجماع من غير دليل لم يكن لاشتراط الاجتهاد في قول المجمعين معنى ، وهو محال ، لان اشتراط الاجتهاد يجمع عليه .
ولقائل ان يقول : الاجتهاد مشروط لاحالة الاجماع ، او حالة الاجماع ؟
الاول مسلم . والثاني دعوى محل النزاع . فان الخصم اذا قال بجواز الاصابة وامتناع الخطأ على الاجماع من غير دليل . كيف يسلم اشتراط الاجتهاد في مثل هذه الصورة . فهذه جملة ما ظفرت به من مسالك النافين وليس شيء منها موجباً لاستبعاد مقالة المخالف والحكم ببعده عن الصواب .

واما المثبتون فقد احتجوا بمسلكين :

الأول ان الاجماع حجة ، فلو افتقر في جملة حجة الى دليل ، لكان ذلك الدليل هو الحجة في اثبات الحكم المجمع عليه ، ولم يكن في اثبات كون الاجماع حجة فائدة وهو باطل من ثلاثة اوجه :

الاول انه امكن ان يقال فائدة كون الاجماع حجة ، جواز الأخذ به واسقاط البحث عن ذلك الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل الاتفاق .

الثاني ان ما ذكروه يوجب عدم انعقاد الاجماع عن الدليل ولم يقولوا به .
الثالث انه ينتقض بقول الرسول ، فانه حجة بالاتفاق مع انه لا يقول ما يقوله الا عن دليل ، وهو ما يوحي به اليه على ما نطق به النص (١) .

المسلك الثاني استدلالهم بالواقع ، وهو انهم قالوا . قد انعقد الأجماع من غير دليل كاجماعهم على أجرة الحمام ؛ وناصب الحباب علي الطريق ، وأجرة الحلاق ، واخذ الخراج ونحوه .

ولقائل ان يقول . لا نسلم ونوع شيء من الأجماعات الا عن دليل .
غايته انه لم ينقل للاكتفاء بالأجماع عنه ، واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين فالواجب ان يقال انهم ، ان اجمعوا عن غير دليل ، فلا يكون اجماعهم الا حقاً ضرورة استحالة الخطأ عليهم . واما ان يقال انه لا يتصور اجماعهم الا عن دليل او يتصور ، فذلك مما قد ظهر ضعف المأخذ فيه من الجانبين (٢) .

١ - اي ويكون من تظاهر الأدلة .

٢ - سبق للمؤلف في المسألة الثالثة من مسائل الاجماع ص ٢١٨ أنه سلم لخصمه قوله ان الاجماع لا يدل من دليل الا انه لا ينحصر في الكتاب والسنة .

المسألة الثامنة عشرة

القائلون بأنه لا ينعقد الاجماع الا عن مستند اختلفوا في جواز انعقاده عن الاجتهاد والقياس . فجزوه الاكثرون ، لكن اختلفوا في الوقوع نفيًا وإثباتًا . والقائلون بشبوته اختلفوا .

فمنهم من قال ان الاجماع مع ذلك يكون حجة تحرم مخالفته ، وهم الاكثرون ومنهم من قال لا تحرم مخالفته ، لان القول بالاجتهاد في ذلك يفتح باب الاجتهاد ولا يحرمه .

وذهبت الشيعة وداود الظاهري واهن جرير الطبري الى المنع من ذلك . ومن الناس من قال يجوز ذلك بالقياس الجلي دون الخفي . والمختار جوازه ووقوعه . وانه حجة تمنع مخالفته .

أما دليل الجواز العقلي ، فهو أنا قد وجدنا الخلق الكثير الزائد على عدد التواتر مجمعين على أحكام باطلة لا تستند الى دليل قطعي ولا دليل ظني ، كما ذكرناه في مسألة تصور انعقاد الاجماع (١) فجواز انعقاد الاجماع عن الدليل الظني الظاهر أولى كيف وأنا لو قدرنا وقوع ذلك لما لزم عنه لئلا محال عقلا (٢) ولا معنى للجائز سوى هذا وأما دليل الوقوع فهو ان الصحابة أجمعت على امامة أبي بكر من طريق الاجتهاد وللرأي ، حتى قال جماعة منهم رضيهم رسول الله لديننا ، أفلا ترضاه لديننا ؟ وقال بعضهم « ان تولوها أبا بكر ، نجدوه قويا في أمر الله ضعيفا في بدنه » وأيضا فانهم اتفقوا على قتال مانعي الزكاة بطريق الاجتهاد ، حتى قال أبو بكر والله لا فرقت بين ما جمع الله ، قال الله اقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة .

واجمعوا على تحريم شحم الخنزير قياسا على تحريم لحمه . واجمعوا على اراقة الشيرج والديس السيال ، اذا وقعت فيه فأرة ومائت ، قياسا على فأرة السم . وعلى تأمير خالد بن الوليد في موضع كانوا فيه باجتهادهم

١ - تقدم ما فيه تعليقا ص ١٩٧ ، ٢٢٤

٢ - للفتاة ان يقولوا ان دل ذلك على الجواز عقلا فلا يدل على الجواز عادة

وأجمعوا في زمن عمر على حد شارب الخمر ثمانين بالاجتهاد ، حتى قال علي ،
عليه السلام ، إنه اذا شرب سكر واذا سكر هذي ، واذا هذي افترى فأرى أن
يقام عليه حد المفترين . وقال عبدالرحمن بن عوف . هذا حد . وأقل الحدود ثمانون .
وأجمعوا أيضا بطريق الاجتهاد على جزاء الصيد ، ومقدار أرش الجناحة ؛
ومقدار نفقة القريب وعدالة الائمة والقضاة ، ونحو ذلك .

واذا ثبت الجواز والوقوع ، وجب أن يكون حجة متبعة لما ثبت في مسألة
كون الاجماع حجة .

فان قيل : ما ذكرتموه من دليل الجواز معارض بما يدل على عدمه ،
وبيانه من خمسة اوجهة :

الاول أنه ما من عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس ، وذلك مما يمنع من
انعقاد الاجماع مستندا الى القياس .

الثاني ان القياس أمر ظني . وقوى الناس وأفهامهم مختلفة في ادراك الوقوف
عليه ، وذلك مما يحيل اتفاهم على اثبات الحكم به عادة ، كما يستحيل اتفاهم
على أكل طعام واحد في وقت واحد ، لاختلاف أمزجتهم .

الثالث ان الاجماع دليل مقطوع به ؛ حتي ان مخالفه يبدع ويفسق ، والدليل
المظنون الثابت بالاجتهاد على ضده وذلك مما يمنع اسناد الاجماع اليه .

الرابع ان الاجماع أصل من أصول الادلة ، وهو معصوم عن الخطأ . والقياس
فرع وغرضة للخطأ واستناد الاصل وما هو معصوم عن الخطأ الى الفرع وما هو
عرضة للخطأ ؛ ممتنع .

الخامس أن الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد ؛ فلو انعقد الاجماع عن
اجتهاد أو قياس لحرمت المخالفة الجائزة بالاجماع ، وذلك تناقض .

وأما ما ذكرتموه من دليل الوقوع ، فلا نسلم أن اجماعهم في جميع صور الاجماع
كان عن القياس والاجتهاد ، بل انما كان ذلك عن نصوص ظهرت للمجمعين
منها ما ظهر لنا ، وذلك كتمسك أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله تعالى :

(أقيموا الصلاة ، وأتوا الزكاة) وبإسثناء النبي عليه السلام وهو قوله (الابحقيها) من قوله «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» وكاستدلال الصحابة على تقديم أمي بكر بفعل النبي عليه السلام حيث قالوا «أيكم يطيب نفسا أن يتقدم قدمين قدمها رسول الله» .

ومنها ما لم يظهر لنا للاكتفاء بالاجماع عن نقله .

والجواب : عن الوجه الاول أذا لانسلم وقوع الخلاف في القياس في العصر الاول ليصبح ما ذكره . ووجود الخلاف بعده في القياس ، غاية المنع من وقوع انعقاد الاجماع على القياس بعد ظهور الخلاف فيه . ولا يمنع من ذلك مطلقا . كيف وهو منقوض بنجر الواحد . فانه مختلف فيه وفي أسباب تركيه . ومع ذلك فقد وافقوا على انعقاد الاجماع بناء عليه .

وعن الثاني إن القياس اذا ظهر وعدم الميل والهوى ، فلا يبعد اتفاق العقلاء عليه ويكون داعيا الى الحكم به . وان تعذر ذلك في وقت معين لففاوت أفهامهم وجددهم في النظر والاجتهاد ، فلا يتعذر ذلك في أزمئة مطاولة ، كما لا يتعذر اتفاقهم على العمل بنجر الواحد ، مع أن عدالته مظنونة ، بما يظهر من الامارات الدالة عليها والاسباب الموجبة لتركه .

وهذا بخلاف اتفاق الكافة على أكل طعام واحد فان اختلاف أمزجتهم موجب للاختلاف أغراضهم وشهواتهم ، ولا داعي لهم الى الاجتماع عليه ، كما وجد الداعي لهم عند ظهور القياس الى الحكم بمقتضاه .

وعن الثالث من وجهين : الاول أن الامة اذا انفقت على ثبوت حكم القياس فاجماعهم على ذلك يسبقه إجماعهم على صحة ذلك القياس ، وبذلك يخرج عن كونه ظنيا . فاذا استناد الاجماع القطعي انما هو الى قطعي لا الى ظني .

الثاني أن ما ذكره ينتقض بما وافقوا عليه من انعقاد الاجماع . بناء على خبر الواحد مع كونه ظنياً ، والاجماع المستند اليه قطعي ، فما هو الجواب في صورة الالتزام بكون جوابا في محل النزاع .

وعن الرابع أن القياس الذي هو مستند الاجماع ليس هو فرعاً للاجماع ، بل لغيره من الكتاب والسنة ، وذلك لا يتحقق معه بناء الاجماع على فرعه .

قولهم ان القياس عرضة للخطأ بخلاف الاجماع ؛ فجوابه ما سبق في جواب الوجه الذي قبله .

وعن الخامس ان الاجماع انما انعقد على جواز مخالفة المجتهد المنفرد باجتهاده ، كالواحد والاثنين ، دون اجتهاد الامة .

قولهم الامة في الصورة المذكورة انما اجمعت على نصوص .

قلنا وان أمكن التشبث بما اورده من النصوص في بعض الصور، فما العذر بما لم يظهر فيه نص مع تصريحهم بالقياس والحاق صورة بصورة فيما ذكرناه ، ولو كان لهم فيها نص، لما عدلوا عنه الى التصريح بالقياس (١) واذا ثبت جواز انعقاد الاجماع عن القياس وعن غيره من الادلة الظنية، فلو ظهر دليل من الادلة الظنية، ورأينا الامة قد حكمت بمقتضاه، وان غلب على الظن كونه هو المستند، فلا يجب تعيينه لجواز أن المستند غيره (٢) فكثير الأدلة في نفس الامر ، خلافاً لابي عبد الله البصري .

١ قد يقال لم يمدوا عن النص وانما ضمو اليه دليلاً آخر هو القياس كما ذكر بعد .

٢ أي غيره معه بدليل ما يمد منه من التعليل .

المسألة التاسعة عشرة

إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين ، هل يجوز لمن بعدهم أحداث قول ثالث ؟

اختلفوا فيه : فذهب الجمهور الى المنع من ذلك ، خلافا لبعض الشيعة وبعض الحنفية وبعض أهل الظاهر .

وذلك كما لو قال بعض أهل العصر ان الجارية الثيب اذا وطئها المشتري ، ثم وجد بها عيباً ، يمنع الرد ، وقال بعضهم بالرد مع العقر ، فالقول بالرد مجانباً قول ثالث .

وكذلك لو قال بعضهم الجدي يرث جميع المال مع الاخ ؛ وقال بعضهم بالمقاسمة فالقول بانه لا يرث شيئاً قول ثالث .

وكذلك اذا قال بعضهم النية معتبرة في جميع الطهارات . وقال البعض النية معتبرة في البعض دون البعض ، فالقول بانها لا تعتبر في شيء من الطهارات قول ثالث وفي معنى هذا ما لو قال بعضهم يجوز فسخ النكاح بالعيوب الخمسة ، وقال البعض لا يجوز الفسخ بشيء منها . فالقول بالفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث .

وكذلك اذا قال بعضهم في زوج وأبوين أو زوجة وأبوين . للام ثلث الاصل في المسألتين . وقال بعضهم لها ثلث ما يبقي بعد نصيب الزوج والزوجة ، فالقول بان لها ثلث الاصل في احدي المسألتين وثلث ما يبقي في المسألة الاخرى قول ثالث . احتج الغزالي على امتناع القول الثالث بانه لو جاز القول الثالث فاما أن لا يكون له دليل أو له دليل .

فان كان الاول . فالقول به ممتنع (١) . وان كان الثاني ، يلزم منه نسبه الخطأ الى الامة بنسبتهم الى تضييعه والغفلة عنه (٢) ؛ وهو محال ، وهو ضعيف . فانه انما يلزم

(١) انما امتنع لعدم الدليل .

(٢) انما يلزم تخلفه جميع الامة من قال بجواز أحداث قول ثالث مطلقاً أما من قال بالتفصيل فيلزمه تخلفه بعض الامة وليس هذا محالاً كما سيتبين من الاجوبة عن الاسئلة الواردة على القول بالتفصيل .

من ذلك نسبة الامة الى الخطا ؛ أن لو كان الحق في المسألة معيناً وهو ليس كذلك على ما سيأتي (١) ، واذا كان كل مجتهد مصيباً ، فالتخطة تكون ممتنعة .

واحتج القاضي عبد الجبار على ذلك بان الامة اذا احتفلت على قولين ، فقد أجمعت من جهة المعنى على المنع من احداث قول ثالث ، لان كل طائفة توجب الاخذ بقولها أو بقول مخالفها ، ويحرم الاخذ بغير ذلك ؛ وهو ضعيف أيضاً وذلك لان الخصم انما يسلم ايجاب كل واحدة من الطائفتين الاخذ بقولها أو قول مخالفها بتقدير أن لا يكون اجتهاد الغير قد يفضي الى القول الثالث .
والخيار في ذلك انما هو التفصيل . وهو انه ان كان القول الثالث ما يرفع ما اتفق

عليه القولان ، فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع .

وذلك كما في مسألة الجارية المشترية ، فانه اذا انفقت الامة فيها على قولين وهما امتناع الرد والرد مع المقر فالتقولان متفقان على امتناع الرد مجازاً ؛ فالقول به يكون خرقاً للاجماع السابق .

وكذلك في مسألة الجدة ؛ فانه اذا انفقت الامة على قولين . وهما استقلاله بالميراث ومقاسمته للاخ ، فقد اتفق الفريقان على ان للجدة سطا من المال ، فالقول بالحادث انه لا يرث شيئاً يكون خرقاً للاجماع .

وكذلك في مسألة النية في الطهارة اذا انفقت الامة فيها على قولين ، وهما اعتبار النية في جميع الطهارات ، وعلى اعتبارها في البعض دون البعض فقد اتفق القولان على اعتبارها في البعض فالقول المحدث الثاني لاعتبارها مطلقاً يكون خرقاً للاجماع السابق .
وأما ان كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق عليه القولان ، بل وافق كل واحد

من القولين من وجه وخالفه من وجه ، فهو جائز اذ ليس فيه خرق الاجماع .

وذلك كما لو قال بعضهم باعتبار النية في جميع الطهارات ، وقال البعض بنفي اعتبارها في جميع الطهارات ، فالقول الثالث ؛ وهو اعتبارها في البعض دون البعض لا يكون خرقاً للاجماع . لان خرق الاجماع . انما هو القول بما

(١) سيأتي في المسألة الثالثة والرابعة من مسائل الباب الاول في المعهدين مع التعليق عليه

وبيان ما هو الحق من مذهب المصوبة والمخطئة ان شاء الله .

يخالف ما اتفق عليه أهل الاجماع ، وههنا ليس كذلك ، فان القائل بالنفي في البعض والاثبات في البعض قد وافق في كل صورة مذهب ذي مذهب ، فلم يكن مخالفا للاجماع لا في صورة اعتبار النية ، لكونه موافقا لقول من قال باعتبارها في الكل ، ولا في صورة النفي لكونه موافقا لمن قال بنفي الاعتبار في الكل .

وكذلك لو قال بعضهم بانه لا يقتل المسلم بالذمي ، ولا يصح بيع الغائب ، وقال بعضهم بجواز قتل المسلم بالذمي ، وصحة بيع الغائب ، فمن قال بجواز قتل المسلم بالذمي ، وبنفي صحة بيع الغائب ، أو بالعكس لم يكن خارقا للاجماع من غير خلاف ، وكان ذلك جائزا له ، وعلى هذا يكون الحكم في مسألة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة (١) .

فان قيل : فن قال بالاثبات مطلقا لم يقل بالتفصيل . وكذلك من قال بالنفي مطلقا . فالقول بالتفصيل قول لم يقل به قائل .
قلنا : وعدم القائل به مما لا يمنع من القول به ، والا لما جاز أن يحكم في واقعة متجددة بحكم ، اذا لم يكن قد سبق فيها لاحد قول ، وهو خلاف الاجماع .
فان قيل : فكل من القائلين بالنفي والاثبات مطلقا قائل بنفي التفصيل ، فالقول بالتفصيل يكون خرقا للاجماع .

قلنا : لا نسلم ذلك ، فان قول كل واحد منها بنفي التفصيل اما أن يعرف من صريح مقاله ، او من قوله بالنفي أو الاثبات مطلقا : الاول ممنوع ، حتى أن كل واحد من الفريقين لو صرح بنفي التفصيل لماساغ القول بالتفصيل ؛ والثاني غير مستلزم للقول بنفي التفصيل والا لامتنع القول بالتفصيل فيما ذكرناه من مسألة المسلم بالذمي وبيع الغائب ، وهو ممنوع .

فان قيل : القول بالتفصيل فيه تخطئه كل واحد من الفريقين في بعض ما ذهب اليه ، وتخطئه الفريقين تخطئة للامة ، وذلك محال .

(١) وكذلك يكون الحكم في المرهقين كما سيجيء وضابط ذلك تعدد محل الحكم واختلاف طائفتين في الحكم بالنفي والاثبات مطلقا فلن جاء بعد من المجتهدين أن يحدث قولا ثالثا بالتفصيل فيوافق طائفة في حكم الحل ويوافق الاخرى في حكم الحل الآخر .

قلنا : الحال اما هو تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه ! واما تخطئة كل بعض فيما لم يتفق عليه لا يكون محالا . وعلى هذا يجوز انقسام الامة الى قسمين ، وكل قسم مخطيء في مسألة لما ذكرناه وان خالف فيه الاكثرون .

(شبه المخالفين)

الاولى ان اختلاف الامة على قولين دليل تسويغ الاجتهاد ، والقول الثالث حادث عن الاجتهاد فكان جائزا .

الثانية انهم قالو : أجمعنا على ان الصحابة لو انقضض عصرهم ، وكانوا قد استدلوا في مسألة من المسائل بدليين ، فانه يجزئ للتأهبي الاستدلال بدليل ثالث فكذلك القول الثالث .

الثالثة انهم قالو : دليل جواز إحداث قول ثالث الوقوع من غير انكار من الامة ، فمن ذلك أن الصحابة اختلفو في مسألة زوج وأبوين وزوجة وأبوين ، فقال ابن عباس للأم ثلث الاصل بعد فرض الزوج والزوجة . وقال الهاقون للأم ثلث الباقي بعد فرض الزوج والزوجة وقد أحدث التابعون قولاً ثالثاً : فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوج وأبوين دون الزوجة والابوين وقال تأهبي آخر بالكس :

ومن ذلك أن الصحابة اختلفوا في قوله (انت على حرام) على ستة أوجه ، فأحدث مسروق ، وهو من التابعين ، مذهبا ساهبا ؛ وهو أنه لا يتعلق بقوله حكم . والجواب عن الشبهة الاولى أن ذلك يدل على تسويغ الاجتهاد منهم أو من

غيرهم ، الاول مسلم والثاني ممنوع

وعن الثانية بالفرق ، وبيانه من وجهين :

الاول أن الاستدلال بدليل ثالث يؤكد ما صارت اليه الامة من الحكم ، ولا يبطله بخلاف القول الثالث ، على ما حققناه .

(١) فيه تحريف في حكاية قول ابن سيرين والصواب فقال ابن سيرين في زوجة وأبوين بقول ابن عباس دون زوج وأبوين .

(٢) انظر خلاف العلماء في قول الرجل لزوجته أنت على حرام في كتاب اعلام الموقعين .

الثاني أن اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل آخر ومع ذلك فإن اتفاقهم على حكم واحد مانع من ابداع حكم آخر مخالف له ، فافتراقا .
وعن الثالثة : أما مسألة الزوج والزوجة مع الابوين ، فهي من قبيل ما لا يرفع ما اتفق عليه الفريقان ، بل قول ابن سيرين وغيره من التابعين فيا ذهب اليه غير مخالف للاجماع ، بل هو قائل في كل صورة بمذهب ذي مذهب ؛ كما قررناه .
وبتقدير أن يكون رافعا لما اتفق عليه الفريقان فلا يخلو .
إما أن يكون لم يستقر قول جميع الصحابة على القولين ، بل قول البعض ؛ أو قد استقر عليها قول جميع الصحابة .
فان كان الاول ؛ فليس فيه مخالفة الاجماع بل مخالفة البعض ، .
وان كان الثاني ؛ فاما أن يكون قد خالفهم في وقت اتفاقهم على القولين :
أو بعد ذلك . فان كان الاول فهو من أهل الاجماع ؛ وقد خالفهم حالة اتفاقهم على القولين : فلا يكون بذلك خارقا للاجماع ؛ وان قدر إحداث قوله بعد ذلك فهو مردود غير مقبول ؛ وعدم نقل الانكار لا يدل على عدمه في نفسه . وعلى هذا ، يكون الجواب في مسألة (أنت علي حرام) .

السؤال العشرون

إذا استدل أهل العصر في مسألة بدليل ، أو تأولوا أو بلاهه بل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل أو تأويل آخر ؟

لا يخلو إما أن يكون أهل ذلك العصر قد نصوا على إبطال ذلك الدليل وذلك التأويل ، أو على صحته ، أو سكتوا عن الأمرين .

فإن كان الأول ، لم يجز إحداثه لما فيه من تخطئة الأمة فيما اجمعوا عليه . وإن كان الثاني جاز أحداثه ، إذ لا تخطئة فيه .

وإن كان الثالث ، فقد ذهب الجمهور إلى جوازه ، ومنع منه الأقلون .

والمختار جوازه ، إلا إذا لزم من ذلك القدح فيما اجمع عليه أهل العصر .

ودليل ذلك أنه إذا لم يلزم منه القدح فيما اجمعوا عليه ، كان ذلك جائزاً

كما لو لم يسبقه تأويل أو دليل آخر . ولهذا فإن الناس في كل عصر لم يزلوا

يستخرجون الأدلة والتاويلات المغايرة لادلة من تقدم وتاويلاته ، ولم ينكر عليهم أحد ، فكان ذلك اجماًعاً .

فإن قيل ما ذكرتموه معارض بالكتاب والسنة والمعقول .

أما الكتاب ، فقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) والدليل والتأويل الثاني

ليس هو سبيل المؤمنين .

وأيضاً قوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس ؛ تأمرون بالمعروف) دل

على أنهم يأمرن بكل معروف ، لأنه ذكر المعروف بالالف واللام المستغرقة

للجنس ، ولو كان الدليل والتأويل الثاني معروفاً لأمروا به ؛ وحيث لم يأمروا

به لم يكن معروفاً فكان منكراً .

وأما السنة ، فقوله عليه (امتي لا تجتمع على الخطأ) وقد ذهبوا عن الدليل

والتأويل الثاني ، فلا يكون ذهابهم عنه خطأ . ولو كان دليلاً صحيحاً ، أو تأويلاً

صحيحاً ، لكان الذهاب عنه خطأ ؛ وهو محال .

واما المعقول ، فهو انه (١) جاز ان يذهب على اهل العصر الاول الدليل الثاني ، لجاز ان يوحى الله تعالى الى النبي ، عليه السلام ، بدليلين على حكم واحد ، والنبي عليه السلام ، يشرع الحكم لاحد الدليلين ، ويذهب عن الآخر وهو ممتنع .

والجواب عن الآية الاولى ان الدم فيها ؛ اما ان يكون على ترك العمل بما اتفقوا عليه من اثبات او نفي ، واما بسلوك ما لم يتعرضوا له بنفي ولا اثبات الاول مسلم ، غير انه لا تحقق له فيما نحن فيه فان المحدث للدليل والتأويل الثاني غير تارك لدليل اهل العصر الاول ، ولا لتأويلهم ؛ بل غايته ضم دليل الى دليل وتأويل الى تأويل ، ولا هو تارك لما نهوا عنه من الدليل والتأويل الثاني اذ الكلام فيما اذا لم يكن قد نهوا عنه ، والثاني مما لا سبيل الى حمل الآية عليه . لما فيه من الحاق الدم بما لا تعرض فيه لابطال الاجماع لا بنفي ولا اثبات .

وعن الآية الثانية انها مشتركة الدلالة ، وذلك لان قوله (وتنهون عن المنكر) يقتضي كونهن ناهين عن كل منكر لما ذكروه من لام الاستغراق . ولو كان الدليل والتأويل الثاني منكراً ؛ لنهوا عنه ، ولم ينهوا عنه فلا يكون منكراً .

وعن السنة ان ذهابهم عن الدليل والتأويل الثاني مع صحته انما يكون خطأ ، ان لو لم يستغنوا عنه بدليلهم وتأويلهم .

وعن المعقول انه قياس من غير جامع صحيح . فلا يقبل .

كيف وانه لا يخلو اما ان يكون مع تعريفه «٢» الحكم الواحد بدليلين قد كلف اثبات الحكم بهما او باحدهما ، فان كان الثاني فلا مانع من اثباته للحكم باحدهما دون الآخر ، وان كان الاول فلا يلزم من امتناع المثباته للحكم باحد الدليلين مع تكليفه اثبات الحكم بهما امتناع اثبات الأمة للحكم بأحد الدليلين دون الآخر إلا ان يكونوا قد كلفوا بذلك ، وهو غير مسلم .

(١) فيه سقط والتقدير لوجاز .

(٢) مع تعريفه - فيه تحريف والصواب مع عدم تعريفه كما يرشد الى ذلك الدليل العقلي والجواب عنه .

المسألة الحادية والعشرون

إذا اختلف اهل عصر من الاعصار في مسألة من المسائل على قولين ، واستقر خلافهم في ذلك ، ولم يوجد له نكير . فهل يتصور انعقاد اجماع من بعدهم على احد القولين ، بحيث يمتنع على المجتهد المصير الى القول الآخر ، ام لا ؟

ذهب ابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي ، واحمد بن حنبل ، وابوالحسن الاشعري ، وامام الحرمين ، والغزالي وجماعة من الاصوليين الى امتناعه .

وذهب المعتزلة وكثير من اصحاب الشافعي واهبي حنيفة الى جوازه .

والأول هو المختار ، وذلك لان الأمة اذا اختلفت على القولين ، واستقر خلافهم في ذلك بعد تمام النظر والاجتهاد ، فقد انعقد اجماعهم على تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين باجتهاد او تقليد ، وهم معصومون من الخطأ فيما اجمعوا عليه ، على ما سبق من الأدلة السمعية . فلو اجمع من بعدهم على احد القولين على وجه يمتنع على المجتهد المصير الى القول الآخر ، مع ان الأمة في العصر لاول مجمعة على جواز الاخذ «١» ففيه تخطئة اهل العصر الاول فيما ذهبوا اليه .

ويستحيل ان يكون الحق في جواز الاخذ بذلك القول والمنع من الاخذ به معاً ، فلا بد وان يكون احد الامرين خطأ ، او يلزمه تخطئة احد الاجماعين القاطعين وهو محال ، فثبت ان اجماع التابعين على احد قولي اهل العصر الاول يفضي الى امر ممتنع ، فكان ممتنعاً . لكن ليس هذا للامتناع عقلياً ، بل سمعياً .

(١) جواب لو محذوف لدلالة قوله ففيه الى آخره عليه والتقدير لانضى الى امر ممتنع لانه يلزم منه تخطئة احد الاجماعين ان اعتبرنا احدهما وذلك محال لدلالة الادلة السمعية على عصمة الامة في اجماعها ، والجمع بين التقيضين ان اعتبرنا الاجماعين وأوجبنا العدل بها . وهو محال بالضرورة وبذلك يتبين ما في العبارة من الاضطراب .

وبعد هذا فالملازمة ممنوعة فانهم انما اجمعوا على تسويغ العمل بكل من القولين استنادا الى القاعدة الكلية وهي ان كل مجتهد يجب عليه ان يعمل باجتهاده لكونه صوابا في نظره ولو كان خطأ في نظر مخالفه او في الواقع حتى لو تغير اجتهاده فرأى رأي مخالفه لوجب عليه ان يعمل بالآخر من قوله دون الاول .

فان قيل اتفاق اهل العصر على قولين «١» لا يلزم منه اتفاقهم على تجويز الأخذ بكل واحد منهما ، لأن أحد القولين لا بد وان يكون خطأ لقوله عليه السلام « اذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر . وان اصاب فله أجران » وأجماع الأمة على تجويز الأخذ بالخطأ خطأ . «٢» وان سلمنا اجماعهم على ذلك ولكن ما للمانع ان يقال بان اهل العصر الأول انما اتفقوا على تسويغ الاجتهاد والأخذ بكل واحد من القولين بشرط ان لا يظهر اجماع كاتفاقهم على ان فرض العادم للماء هو التيمم مشروطا بعدم الماء . فاذا وجد الماء : زال حكم ذلك الاجماع .

سلمنا ان اجماعهم على ذلك غير مشروط ولكن اجماعهم على ذلك يدل على جواز الأخذ باحد القولين . فاذا اجمع اهل العصر الثاني على احد القولين . فاجماعهم عليه موافق لاجماع اهل العصر لأول على جواز الأخذ به الا انه «٣» مخالف لاجماعهم وما يكون موافقا للاجماع لا يكون ممعناً سمعاً .

سلمنا دلالة على ما ذكرتموه على الاقناع لكنه معارض بما يدل على جوازه . وبيانه بالوقوع وذلك ان الصحابة اتفقوا على دفن رسول الله ﷺ في بيت عائشة بعد اختلافهم في موضع دفنه . واتفقوا على امامة ابي بكر بعد اختلافهم فيمن يكون اماماً . اتفقوا على قتال مانعي الزكاة بعد اختلافهم في ذلك واتفق التابعون على منع بيع امهات الأولاد بعد اختلاف الصحابة في ذلك . ولو كان الاتفاق بعد الخلاف ممعناً . لما كان ذلك واقعاً .

والجواب عن السؤال الأول: لا نسلم ان احد القولين لا بد وان يكون خطأ بل كل مجتهد في مسائل الاجتهاد مصيب على ما يأتي تحقيقه . «٤»

وما ذكروه من الخبر فسيأتي تأويله كيف وانه يجب اعتقاد الأصابة نظراً الى اجماع الأمة على جواز الاخذ بكل واحد من اقوال المجتهدين . ولولم يكن صواباً

(١) لو قال اختلاف اهل العصر على قولين النح لكان موافقاً للواقع ، فان كل طائفة تخطيء الاخرى في قولها . وكان مناسباً لما ذكر اول المسألة ولم يتناقض مع بقية الفقرة الاولى من الاعتراض

(٢) انظر التعليق ص ٢٥٧

(٣) الا انه فيه تعريف والصواب لا انه

(٤) سيأتي ايضا بيان ان الحق مع الخطية والرد على تأويل المصوبة للحديث ان شاء الله .

والا كان اجماعهم على تجويز الأخذ بالخطأ «١» . وهو محال .

وعن السؤال الثاني انه لو جوز مثل هذا الأشراف في اجماعهم على مثل هذا الحكم مع ان الامة اطلقوا ولم يشترطوا اساغ مثل ذلك في كل اجماع ، ولساغ ان تتفق الأمة على قول واحد ومن بعدهم على خلافه . لجواز ان يكون اجماعهم مشروطا بان لا يظهر اجماع مخالف له بل ولجز للواحد من المجتهدين من بعدهم المخالفة ، لما قيل من الشرط . وهو محال لأن الاجماع منعقد على ان كل من خالف الاجماع المطلق الذي لم يظهر فيه ما ذكره من الشرط فهو مخطيء اثم «٢» وبه ابطال ما صار اليه ابو عبد الله البصري من جواز انعقاد الاجماع على خلاف الاجماع السابق :

وعن السؤال الثالث ان اجماع اهل العصر الثاني، لم يكن محالاً لنفس الاجماعهم على احد القولين ، بل لما يستلزمه من امتناع الأخذ بالقول الآخر «٣»
وعن السؤال الرابع ان الاتفاق فيما ذكره من مسألة الدفن والامامة وقتال ما نعي الزكاة لم يكن بعد استقرار الخلاف فيما بينهم واستمرار كل واحد من المجتهدين على الجزم بما ذهب اليه . بل انما كان ذلك الخلاف على طريق المشورة كما جرت به العادة في حالة البحث عما ينبغي ان يعمل بين العقلاء بخلاف ما وقع النزاع فيه سلمنا انه كان ذلك الاتفاق بعد استقرار الخلاف غير انه اتفاق من المختلفين باعيانهم ومن شرط في الاجماع انقراض عصر المجتهدين ، لم يمنع من رجوعهم او رجوع بعضهم عما اجمعوا عليه ، والخلاف معه انما يتصور في المجمعين على خلافهم بعد انقراض عصر الأولين ، غير ان الجواب الأول هو المختار . «٤»

(١) اجماعوا على تجويز اخذ كل مجتهد باجتهاده لكونه صوابا في نظره وان كان خطأ في نظر مخالفه بل في الواقع فان الله لا يكلف نفسا الا ريسها وبذلك يبين انهم لم يجمعوا على جواز العمل بما هو خطأ في الواقع بل بما هو خطأ في نظر بعضهم صواب في نظر مخالفهم .

(٢) لا نسلم الملازمة لوجود الفارق فان اجماع التابعين على احد قولي الصحابة مثلا لم ينسب منه تخطئة بعض الامة وبعضها غير معصوم وما ذكره المحجب يلزم منه تخطئة كل الامة او جواز تخطئتها وهي معصومة . فلا يصلح ما ذكره الالرد على من جوز الاجماع على خلاف اجماع سابق .

(٣) انما جاز لهم العمل به لكونه صوابا في نظرهم فلما تبين خطئهم بما جسد من الاجماع حرم عليهم العمل به .

(٤) لانه اختار في المسألة ١٦ انه لا يشترط في انعقاد الاجماع انقراض العصر على تفصيل

واما مسألة امهات الأولاد وان كان خلاف الصحابة قد استقر واستمر الى انقراض عصرهم فلا نسلم اجماع التابعين قاطبة على امتناع بيعهن فان مذهب علي في جواز بيعهن لم يزل ، بل جميع الشيعة وكل من هو من اهل الحل والعقد على مذهبه قائل به ، والى الآن وهو مذهب الشافعي في احد قوليه

المسألة الثانية والعشرون

اذا اختلف الصحابة او اهل اي عصر كان في المسألة على قولين ، فهل يجوز اتفاهم بعد استقرار خلافهم على احد القولين والمنع من جواز المصير الى القول الآخر .
اختلفوا فيه : فمن اعتبر انقراض العصر في الاجماع قطع بجوازه ، ومن لم يعتبر انقراض العصر اختلفوا :

فنههم من جوزه بشرط ان يكون مستند اتفاهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليلا قاطعا :

ومنهم من منع ذلك مطلقا ولم يجوز انعقاد اجماعهم على احد اقوالهم ، وهو المختار .
وذلك لانا بينا ان اتفاق الامة على الحكم ولو في لحظة واحدة . كان ذلك مستندا «١» الى دليل ظني او قطعي انه يكون حجة قاطعة مانعة من مخالفته .

وقد بينا في المسألة المتقدمة ان الامة اذا استقر خلافهم في المسألة على قولين فهو اجماع منهم على تجويز الاخذ بكل واحد من القولين . فلو تصور اجماعهم على احد القولين بعد ذلك ، لزم منه المحال الذي بيناه في تقرير المسألة التي قبلها «٢»
وكل ما ورد في المسألة المتقدمة من الاعتراض والانفصال فهو بعينه معوجه ههنا فعليك باعتباره ونقله الى ههنا .

غير ان هذه المسألة تختص بسؤال آخر ، وهو ان يقال : اذا اتفق جميع الصحابة او اهل أي عصر كان ، على حكم ، وخالفهم واحد منهم ، فانه لا يتمتع أن يظهر لذلك الواحد ما ظهر لباقي الامة ومع ظهور ذلك له إن منعناه من المصير الى

«١» الصواب نصب مستند لكونه خبر كان .

«٢» لا يلزم منه المحال لما تقدم ص ٢٧٥

مقتضاه ، فقد منعناه من الحكم بالدليل الذي ظهر له ولباقي الامة معه وأوجبا عليه الحكم بما يخالف ذلك ويقطع ببطلانه . وهو محال وان لم تمنعه من العمل به . فقد حصل الوفاق منهم بعد الخلاف ، وهو المطلوب .

قلنا : لو ظهر له ما ظهر للامة فنحن لا نحيل عليه الرجوع اليه ولكننا نقول باستحالة ظهوره عليه لامن جهة العقل ، بل من جهة السمع ؛ وهو ما يلضي اليه من تعارض الاجماعين ، ولزوم الخطأ في أحدهما ؛ كما بيناه في المسألة المتقدمة «١» ولا فارق بينها الا من جهة أن أهل الاجماع في هذه المسألة هم الراجعون باعيانهم عما أجمعوا عليه ، والمخالفون لانفسهم بخلاف المسألة الاولى . وان المخالف في المسألة الاولى قد يتوهم أن بعض الامة «٢» الخائضين في تلك المسألة التي انفقوا عليها وفي هذه المسألة المجمعون هم كل الامة : ولذلك كان الاشكال في هذه المسألة اعظم منه في الاولى .

وعلى هذا نقول انه اذا اختلف اهل العصر في مسألة على قولين . ثم مات أحد القسمين ، وبقي القسم الآخر فانه لا يكون قولهم اجماعا مانعا من الاخذ بالقول الآخر . والوجه في تقريره ما سبق . وان خالف فيه قوم .

المسألة الثالثة والعشرون

هل يمكن وجود خبر أو دليل . ولا معارض له وتشارك الامة في هدم العلم به؟ اختلفوا فيه : فمنهم من جوزه . مصيراً منه الى أنهم غير مكلفين بالعمل «٣» بما لم يظهر لهم ، ولم يبلغهم . فاشتراكهم في عدم العلم لا يكون خطأ فان عدم العلم ليس من فعلهم ، وخطأ المكلف من أوصاف فعله .

ومنهم من أحاله ، مصيراً منه الى انهم لو اشتركوا في عدم العلم به . لكان ذلك سبيلاً لهم . ولوجب على غيرهم اتباعه وامتنع تحصيل العلم به لقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية .

«١» يريد بذلك دليله على ما اختاره في المسألة الحادية والعشرين وقد تقدم تعليقا الجواب عنه

«٢» ان بعض الامة . . الخ في العبارة سقط - والصواب فيها ان يقال ان المجمعين بعض (٠)

الخ وعلى ذلك تكون كلمة بعض خبر ان .

«٣» بالعمل صوابه بالعلم بدليل ما بعده .

والمختار أنه لا مانع من اشتراكهم في عدم العلم به ، وان كان عملهم موافقة لقتضاه ، لعدم تكليفهم بمعرفة ما لم يبلغهم ولم يظهر لهم . وأما الآية فلا حجة فيها ههنا . لان سبيل كل طائفة ما كان من الافعال المقصودة لهم المتداوله فيما بينهم باتفاق منهم ، على ما هو المتبادر الى الفهم من قول القائل . سبيل فلان كذا . وسبيل فلان كذا . وعدم العلم ليس من فعل الامة فلا يكون سبيلا لهم . كيف وانا نعلم أن المقصود من الآية انما هو الحث على متابعة سبيل المؤمنين ، ولو كان عدم العلم بالدليل سبيلا لهم . لكانت الآية حائثة على متابعتهم . والشارع لا يبحث على الجهل بادلعه الشرعية اجماعا . وأما ان كان عملهم على خلافه . فهو حال . لما فيه من اجماع الامة على الخطأ . المنفي بالادلة السمعية .

المسألة الرابعة والعشرون

اختلفوا في تصور ارتداد أمة محمد ، عليه السلام ، في عصر من الاعصار ، نفيا . واثباتا ولا شك في تصور ذلك عقلا . وانما الخلاف في امتناعه سمعا . والمختار امتناعه . لقوله عليه السلام « أمتي لا تجتمع على ضلالة ، أمتي لا تجتمع على الخطأ » الى غير ذلك من الأحاديث السابقة الدالة على عصمة الامة عن فعل الخطأ والضلال . (١)

فان قيل : حال ارتدادهم ليس هم من أمتهم ، عليه السلام . فلا تكون الأخبار متناولة لهم : قلنا : الأخبار دالة على ان أمة محمد لا يصدق عليهم الأتفاق على الخطأ . واذا ارتدت الامة صدق قول القائل : ان أمة محمد قد انفقت على الردة . والردة من الخطأ وذلك ممنوع .

(١) في صحيح مسلم عن انس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله . وفي رواية لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله . فظاهر هذا الحديث وما اشبهه يمارض عموم الاحاديث التي استدلت بها على عصمة الامة في اجماعها في أي عصر الى ان تقوم الساعة . ولكن نصوص الشريعة لا تتناقض فيجب الجمع بينها وذلك بتخصيص عموم احاديث عصمة الامة بالحديث المتقدم ونحوه بما دل على ان الساعة لا تقوم الا على شرار الخلق وحديث قبض العلم بقبض العلماء ويرشد الى ذلك حديث عبدالله بن عمرو عند الحاكم وفيه ان الله يبعث رجلا لينة عندها قبض روح كل مؤمن . ثم ليس في ذلك ما يدل على ردة الامة .

المسألة الخامسة والعشرون

اختلف العلماء في دية اليهودى : فمنهم من قال انها مثل دية المسلم ومنهم من قال انها على النصف منها . ومنهم من قال انها على الثلث .
فن حصرها في الثلث كالشافعي رحمة الله عليه اختلفوا فيه . فظن بعض الفقهاء أنه متمسك في ذلك بالاجماع ، وليس كذلك ، بل الحصر في الثلث مشتمل على وجوب الثلث ، ونفى الزيادة ، فوجوب الثلث مجمع عليه . ولا خلاف فيه . وأما نفي الزيادة فنفي مجمع عليه . لوقوع الخلاف فيه بل نفيه عند من نفى انما هو مستند اما الى ظهور دليل في نظره بنفيه ، من وجود ما نع . او فوات شرط . او عدم المدارك . والاعتماد على استصحاب النفي الأصلي . وليس ذلك من الاجماع في شيء .

المسألة السادسة والعشرون

اختلفوا في ثبوت الاجماع بخبر الواحد . فأجازه جماعة من اصحابنا واصحاب أبي حنيفة رحمه الله والحنابلة . وأنكره جماعة من أصحاب أبي حنيفة وبعض اصحابنا كالغزالي . مع اتفاق الكل . على أن ما ثبت بخبر الواحد لا يكون الا ظنيا في سنده ١٥٠ . وان كان قطعيا في متنه .

وحجة من قال بجوازه النص والقياس .

أما النص . فقولہ عليه السلام (نحن نحكم بالظاهر . والله يتولى السرائر) ذكر (الظاهر) بالألف واللام المستغرقة . فدخل فيه الاجماع الثابت بخبر الواحد لكونه ظاهراً ظنياً .

وأما القياس . فهو أن خبر الواحد من الاجماع مفيد للظن . فكان حجة كخبره عن نص الرسول .

وحجة المانعين من ذلك أن كون ٢٥٠ الأجماع المنقول على لسان الأحاد أصل من أصول الفقه . كالقياس . وخبر الواحد عن الرسول . وذلك مما لم يرد من الأمة

١٥ لا يكون الا ظنيا في سنده أي في ذاته بقطع النظر من القران العتيق تحف به فيفيد معها العلم

٢٥ كلمة كون زائدة والصواب ان الاجماع .

فيه اجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به . ولا نص قاطع من كتاب أو سنة
وما عدا ذلك من الظواهر فغير محتج بهافي الأصول «١٥» وان احتج بهافي الفروع
وبالجملة فالمسألة دائرة على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه
فن اشترط القطع . منع أن يكون خبر الواحد مفيداً في نقل الأجماع .
ومن لم يشترط ذلك . كان الاجماع المنقول على لسان الآحاد عنده حجة
والظهور في هذه المسألة للمعتز من الجانبين دون المستدل فيها .

المسألة السابقة والعشرون

اختلفوا في تكفير جاحد الحكم المجمع عليه . فاثبتة بعض الفقهاء . وأنكره
الباقون . مع اتفاقهم على أن انكار حكم الاجماع الظني غير موجب للتكفير .
والمختار انما هو التفصيل . وهو أن حكم الاجماع اما ان يكون داخلا في
مفهوم اسم الإسلام كالعبادات الخمس . ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة .
أو لا يكون كذلك . كالحكم بحل البيع وصحة الاجارة ونحوهما . فان كان الأول
فجاحده كافر . لمزايلة حقيقة الإسلام له وان كان الثاني فلا . «٢٠»

«١٥» الواقع ان كلا من الطائفتين يستدل باحاديث الاحاد الصحيحة والتي لا اصل لها واستقراء
كتبهم يثبت ذلك كاستدلالهم بخبر اصحابي كالفجور . . الخ وخبر عليكم بالسواد الاعظم . . الخ
وخبر ما رآه المسلمون حسنا . . الخ في مسائل اصول الفقه

«٢٠» ان اراد الحكم بحل عقد بيع جزئي وصحة عقد اجارة جزئي من العقود التي هي
على نظرها وجهاد فحكمه بدم كفر منكرها صحيح . وان اراد حل عقد البيع من حيث هو وصحة عقود
الاجارة من حيث هي فحكمه بدم كفر منكر ذلك غير صحيح . فان الحكم على هذا النحو بما
علم من النصوص يقينا . وثبت اجماعا .

خاتمة

فيا يكون الاجماع حجة فيه ، وما لا يكون ،
وأن الاجماع في الاديان السالفة كان حجة أم لا ؟

أما الأول فهو أن المجمع عليه لا يخلو اما ان تكون صحة الاجماع متوقفة عليه .
أو لا يكون كذلك فان كان الاول فالاحتجاج بالاجماع على ذلك الشيء يكون
ممتنعاً لتوقف صحة كل واحد منهما على الآخر . وهو دور .

وذلك كالاتدلال على وجود الرب تعالى وصحة رسالة النبي عليه السلام ،
من حيث إن صحة الاجماع متوقفة على النصرة المدالة على عصمة الأمة عن الخطأ
كما سبق تقريره وصحة النصوص متوقفة على وجود الرب المرسل . وكون محمد
رسولاً . فاذا توقفت معرفة وجود الرب ورسالة رسوله محمد على صحة الأجماع
كان دوراً .

وان كان من القسم الثاني . فالجمع عليه اما ان يكون من أمور الدين أو الدنيا
فان كان من أمور الدين فهو حجة مانعة من المخالفة ان كان قطعياً من غير
خلاف القائلين بالأجماع . وسواء كان ذلك المتفق عليه عقلياً كروية الرب لا في
جهة . ونفي الشريك لله تعالى . أو شرعياً كوجوب الصلاة والزكاة ونحوه « ١ »

(١) لم يرد في النصوص نسبة الجهة الى الله نفياً ولا اثباتاً ثم هي كلمة مجملة تحتل حقاً وباطلاً فان اثباتها
لله يحتمل ان يراد به انه تعالى فوق عباده "مستور على عرشه . وهذا حق . ويحتمل ان يراد به
انه يحيط به شيء من خلقه . وهذا باطل . ونفيها عن الله يحتمل نفي علوه على خلقه واستخواجه
على عرشه . وهذا باطل . ويحتمل تنزيهه عن ان يحيط به شيء من خلقه . وهذا حق .
واذن لا يصح نسبة الجهة الى الله نفياً ولا اثباتاً لعدم ورودها ولا احتمالها الحق والباطل .

ثم مقابلة العقلي بالشرعي تشير بأن رؤية الله وتنزيهه عن الشريك ونحوهما انما ثبت بالدليل
العقلي لا بدليل الشرع وهذه طريقة كثير من المتكلمين فانهم يرون أن ادلة النصوص خطابية
لا برهانية لا تكفي لاثبات القضايا العقلية والمسائل الاصولية . اللهم الا من طريق الخبر كتاباً
وسنة بعد الاستقرار وبعد ثبوت اصل الشرع بالعقل . وهذا غير صحيح فان نصوص الشرع كما جاءت
بالخبر الصادق في القضايا العقلية وغيرها جاءت بتقرير الحق في ذلك بأوضح حجة وأقوى برهان =

وأما ان كان المجمع عليه من أمور الدنيا كالاجماع على ما يتفق من الآراء في الحرب وترتيب الجيوش وتدبير أمور الرعية . فقد اختلف فيه قول القاضى عبد الجبار بالنفي والأثبات : فقال لارة بامتناع مخالفته . وتارة بالجواز . وتاهمه على كل واحد من القولين جماعة .

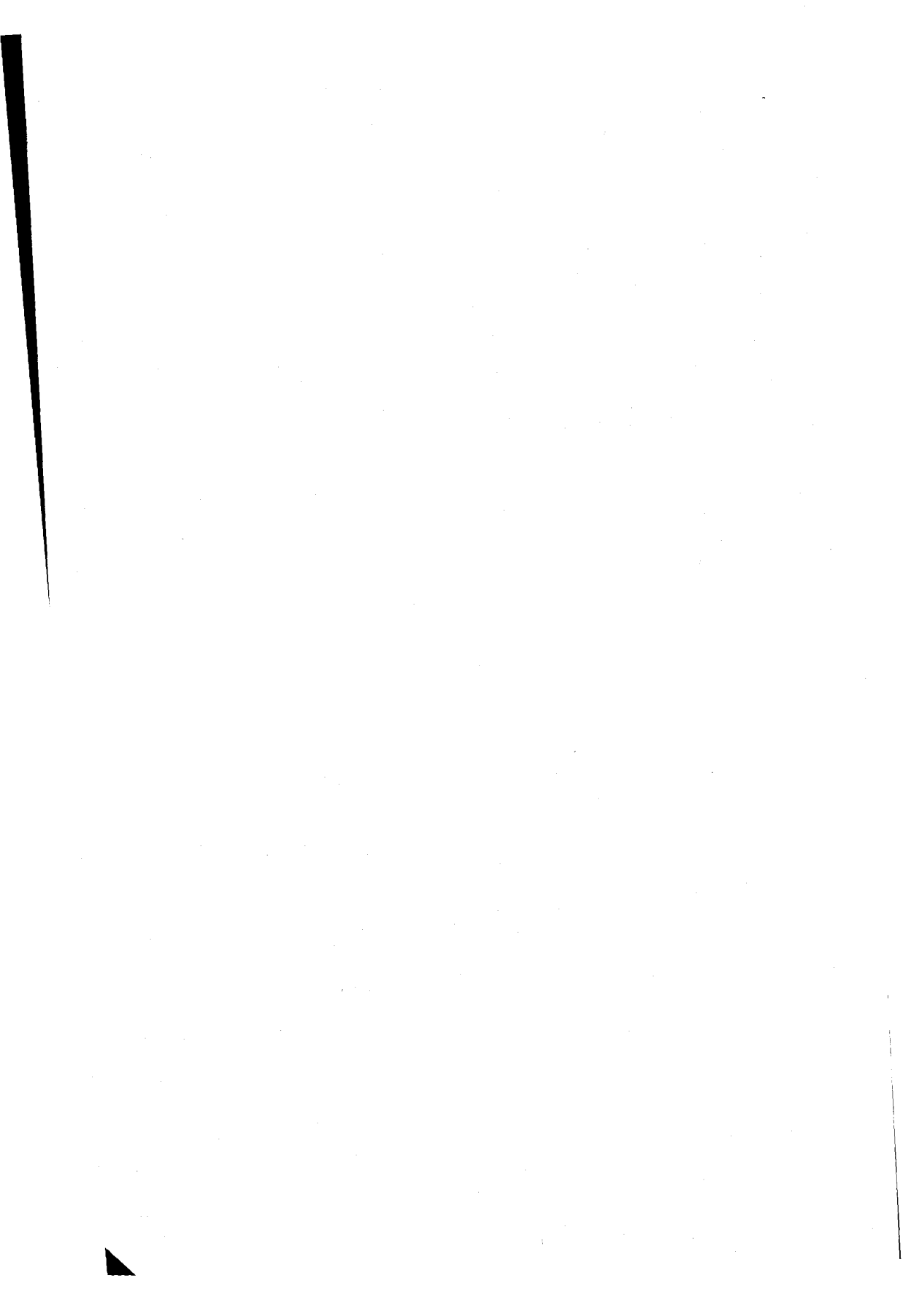
والمخار إنما هو المنع من المخالفة . وانه حجة لازمة . لأن العمومات الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ ووجوب اتباعهم فيا أجمعوا عليه عامة في كل ما اجمعوا عليه .

وأما ان الأجماع في الأديان السالفة كان حجة أم لا . فقد اختلف فيه الاصوليون والحق في ذلك أن اثبات ذلك أو نفيه مع الاستثناء عنه لم يدل عليه عقل ولا نقل فالحكم بنفيه أو اثباته متعذر . وهذا آخر للكلام في الأجماع .

تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني .

وأوله الأصل الرابع فيا يشترك فيه الكتاب والسنة والأجماع .
والله الموفق والمعين

بسلكتها لم نجىء على اسلوب الصنعة المنطقية المعكفة بل على اسلوب من نزل القرآن بلنتهم أفصح عبارة وأعلى بيان وأقرب طريق الى الفهم واهمراه لأخذ الاحكام . ومن تصح اذلة القرآن في اثبات التوحيد والرسالة والهمث وغير ذلك من أصول الفطريح واستقرأ السنة في ذلك تبين له خطأ أولئك الذين وصموا وهم وكتابه ونفيه وسنه بما لا يصدر الامن عند المسلمين يرهه الكيه لهم في اصول دينهم ومصادر تشريحهم ليردهم بذلك الى ما يزعمه اصولا عقلية وغالبها اشكوك ومحارات وان كان فيها شيء من الأدلة الحقة فقد جاء به الشرع ، فاللهم اختنا بكتابتك وسنة نبيك عن موارد الوهم ومزالق الضلال . وصلى الله على محمد وسلم ،



فهرس المبسر الأول

رقم الصفحة	الموضوع	رقم الصفحة	الموضوع
٣	المقدمة	٥٧	هل ثبت للغة قياساً أم لا
٥	القاعدة الاولى في تحقيق مفهوم أصول الفقه وتعريف موضوعه وغايته . الخ	٦٠	الفعل وأقسامه
٩	المبادئ الكلامية	٦٠	الحرف وأصنافه
١٣	المبادئ اللغوية	٧٣	مبدأ اللغات وطرق معرفتها
١٤	انواع اللفظ . حقيقة المفرد	٧٩	المبادئ الفقهية والاحكام الشرعية
١٥	اقسام دلالاته	٧٩	الحاكم
١٦	اقسام المفرد	٧٩	الخلاف في الحسن والقبح
١٦	الاسم	٨٧	شكر المنعم واجب سمما
	اللفظ المشترك والاختلاف في نفيه وإثباته	٩١	لا حكم للأفعال قبل الشرع
٢٢	القواطع في اللفظ المشترك وعكسه	٩٥	حقيقة الحكم الشرعي
٢٣	الترادف في اللغة	٩٧	حقيقة الوجوب
٢٥	الاسم الظاهر والمضمر وما بينهما	٩٨	هل الفرض لغير الواجب أو هو هو
٢٦	الحقيقة والحجاز واقسامهما	١٠٠	واجب العين - وواجب الكفاية
٣٥	الاسماء الشرعية	١٠٠	الواجب الخير
٤٥	اشتغال اللغة على الاسماء المجازية	١٠٥	الموسع حده واحكامه
٤٧	دخول الاسماء المجازية في كلام الله	١١٣	المحظور
٥٠	هل يشتمل القرآن على الفاظ لغير عربية أم لا	١١٤	هل يكون المحرم أحد أمرين لا بعينه
٥٢	الخلاف فيما يحتاج اليه الاسم في اطلاقه على مسماه المجازي	١١٥	استحالة الجمع بين الخطر والوجوب
٥٤	تقسيم الاسم الى كلي وجزمي	١٨١	هل المحرم هو صفه مضاف لوجوب اصله
٥٤	هل يشترط في اطلاق اسم المشتق حقيقة بقاء الصفة المشتق منها أم لا	١١٩	تحقيق معنى المندوب
		١٢١	هل المندوب من احكام التكليف
		١٢٢	المكروه

رقم الصفحة	الموضوع	رقم الصفحة	الموضوع
١٢٣	المباح	١٥٤	الخلافاً في تكليف الحائض بالصوم
١٢٤	الاباحة من الاحكام الشرعية	١٥٥	هل يعلم المكلف انه مكلف
١٢٤	المباح غير مأمور به		قبل التمكن من الامتثال
١٢٥	هل يدخل المباح في مسمى الواجب	١٥٨	القاعدة الثانية في بيان الدليل
١٢٦	هل يدخل المباح تحت التكليف		الشرعي واقسامه
١٢٦	هل المباح حسن أم لا	١٥٨	بيان انواع الادلة الصحيحة
١٢٧	الأحكام الثابتة بخطاب الوضع الخ	١٥٩	ما يجب العمل به مما يسمى دليلاً
١٢٧	الحكم على الوصف يكون سبباً		شرعياً
١٣٠	الحكم على الوصف يكون مانعاً	١٥٩	تحقيق معنى الكتاب
١٣٠	الشرط - الحكم بالصحة	١٦٠	الخلافاً في حجية ما نقل من القرآن
١٣٠	الحكم بالبطلان		آحاداً
١٣٠	العزيمة والرخصة	١٦٣	هل البسمة من القرآن
١٣٣	المحكوم فيه	١٦٥	المحكم والمشابهة
١٣٣	التكليف بما لا يطاق	١٦٧	عدم اشتمال القرآن على ما لا معنى له
١٤٤	هل يشترط في التكليف بالفعل	١٦٨	الاختلاف في اشتمال القرآن على
	ان يكون شرطه حاصلًا حالة		مجاز وكلمات غير عربية
	التكليف	١٦٩	السنة
١٤٧	لا يعلق التكليف الا بكسب العبد	١٦٩	عصمة الانبياء
١٤٨	جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه	١٧٢	معنى التأسي والمتابعة الخ
١٤٩	حكم النيابة في التكليف	١٧٣	افعال النبي ﷺ
١٥٠	المحكوم عليه	١٨٨	اقرار النبي ﷺ لفعل غيره
١٥٠	شرط المكلف	١٩٠	عدم التعارض بين افعاله ﷺ
١٥٣	تكليف المعلوم	١٩١	التعارض بين قول النبي ﷺ وفعله
١٥٤	حكم تكليف الملجأ	١٩٥	الاجماع ومقدمته

رقم الصفحة	الموضوع	رقم الصفحة	الموضوع
١٩٦	اتفاق اهل الحل والعقد على حكم واحد هل يمكن تصوره	٢٦١	لا بد للاجماع من مستند
١٩٨	هل يمكن معرفة انعقاد الاجماع والاطلاع عليه	٢٦٤	الخلاف في انعقاد الاجماع عن قياس
٢٠٠	الاجماع حجة شرعية لها قوة النصوص	٢٦٨	الخلاف في احداث قول ثالث
٢٢٥	لا عبرة بغير المسلمين في الاجماع	٢٧٣	هل يجوز للتأخرين الاستدلال بغير ما استدل به السابقون
٢٢٦	لا تعتبر موافقة العوام في الاجماع	٢٧٥	الخلاف في اجماع عصر لاحق على أحد قولي عصر سابق
٢٢٩	حكم مخالفة المجتهد للاجماع	٢٧٨	الخلاف في اجماع اهل عصر على أحد أقوالهم
٢٣٠	حكم اجماع اهل كل عصر	٢٧٩	هل يمكن جهل الامة بخبر أو دليل موجود ولا معارض له
٢٣٥	اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل	٢٨٠	هل يمكن ارتداد الامة
٢٤٠	مخالفة التابعي لاجماع الصحابة	٢٨١	هل يثبت وجود الاجماع بخبر الواحد
٢٤٣	اجماع اهل المدينة		حكم من جحد حكما مجمعا عليه
٢٤٥	اجماع اهل البيت		خاتمة فيما يكون الاجماع حجة فيه
٢٤٩	اجماع الخلفاء الاربعة		٨١
٢٥٠	اشتراط عدد للتواتر في الاجماع		
٢٥٢	الاجماع السكوتي		
٢٥٥	قول المجتهد اذا لم يعرف له مخالف		
٢٥٦	الخلاف في اشتراط انقراض العصر		

الإحكام

في أصول الأحكام

تأليف

الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي

عقده عليه

العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي

المجلد الثاني

المكتب الإسلامي

طُبِعَ
بِإِذْنِ فَضِيلَةَ الشَّيْخِ الْمُحَقِّقِ
وَ
مُؤَسَّسَةِ النُّورِ

الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ. الرياض
الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ. بيروت

المكتب الإسلامي

دمشق : ص ب ٨٠٠ - هاتف : ١١١٦٣٧ - برقياً : إسلامي

بيروت : ص ب ١١/٣٧٧١ - هاتف : ٤٥٠٦٣٨ - برقياً : إسلامياً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأصل الرابع

أ فيما يشترك فيه الكتاب، والسنة، والاجماع

وهو نوعان؛ يتعلق أحدهما بالنظر في السند، والآخر بالنظر في المتن

النوع الأول - النظر في السند

وهو الاخبار عن المتن، ويشتمل على ثلاثة أبواب

الباب الأول

في حقيقة الخبر وأقسامه

أما حقيقة الخبر، فاعلم أولاً أن اسم الخبر قد يطلق على الاشارات الحالية والدلائل المعنوية، كما في قولهم «عيناك تخبرني بكذا» والغراب يخبر بكذا» ومنه قول الشاعر،

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أن للمانوية ككذب (١).

وقد يطلق على قول مخصوص، لكنه مجاز في الأول، وحقيقة في الثاني، بدليل تبادره الى الفهم من اطلاق لفظ الخبر، والغالب انما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه ثم القول بخصوص قد يطلق على الصيغة كقول القائل: قام زيد، وقعد

(١) هذا البيت لأبي الطيب المغربي من قصيدة يمدح بها كافر الاخشيدى مطلعها .

اغاب الشوق والشوق اغلب وأعجب من ذا الهجر والرمل اعجب
والمانوية اصحاب ماني بن فانك التنوي القائل بقدم النور والظلمة وانها أصل الكائنات، اظر
مذهبهم في الملل والعمل للشهر سغاني .

عمرو. وقد يطلق على المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالصيغة كما قررناه في الكلاميات.
والاشبه أنه في اللغة حقيقة في الصيغة، لقها درهما الى اللهم من اطلاق لفظ الخبر (٢)
واذا عرف مسمى الخبر حقيقة فما حده ؟ .

اختلطوا فيه: فن اصحابنا من قال: لاسهيل الى تحديده، هل معناه معلوم بضرورة
العقل. ودل على ذلك بامرین .

الاول ان كل احد يعلم بالضرورة أنه موجود ، وانه ليس بمعلوم ، وان
الشيء الواحد لا يكون موجوداً معلوماً. ومطلق الخبر جزء من معنى الخبر الخاص،
والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفاً على
الاكتساب ، لكان تصور الخبر الخاص اولى ان يكون كذلك .

الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر (٢) عن الموضع الذي
يحسن فيه الامر ، ولولا ان هذه الحقائق معصورة، لما كان كذلك وهو ضعيف .

اما قوله انه معلوم بالضرورة فدعوى مجردة، وهي مقابلة بتلخيصها. وما ذكره من
الدلالة على ذلك، فهو دليل على ان العلم به غير ضروري، لان الضروري هو الذي لا يتغير
في العلم به الي نظر ودليل يوصل اليه ، وما يتغير الي ذلك فهو نظري لا ضروري .

فان قيل. ما ذكرناه انما هو بطريق التنبه ، لا بطريق الدلالة، لان من الضروريات
ما يتغير الي نوع تكبير وتنبه على ما علم في مواضعه ، فهو باطل من وجهين .

الاول: أنه لو قيل ذلك لا يمكن دعوى الضرورة في كل علم نظري. وان ما ذكره
من الدليل انما هو بطريق التنبه دون الدلالة ، وهو محال .

الثاني ان ما ذكره في معرض التنبه غير مفيد .

أما الوجه الاول فهو باطل من وجهين :

الاول ان علم الانسان بوجود نفسه. وان كان ضرورياً وكذلك العلم باسماحالة
كون الشيء الواحد موجوداً معلوماً معاً. فثابته أنه علم ضروري بنسبة خاصة ،

(١) للظاهر انه حقيقة فيها وقد ينصرف الي احدها بطريقتين .

(٢) يحصل ان في الكلام حلقاً والتقدير ويميزه عن . وسنحل انه ضمن يعلم معنى يميز فمناه. بمن

او يسلب نسبة خاصة ، ولا يلزم منه ان يكون ذلك علما بحقيقة الخبر مع حيث وهو خبر ، وهو محل النزاع .

فان قيل : اذا كانت تلك النسبة للخاصة معلومة بالضرورة فلا معنى لكون ذلك المعلوم خبر اسوي تلك النسبة الخاصة ، فهو (١) عود الى العهد يدترك لما قيل الثاني أنا ، وان سلمنا ان مثل هذا الاخبار الخاصة معلومة بالضرورة ، فلا يلزم ان يكون الخبر المطلق من حيث هو خبر كذلك ، قوله : لان الخبر المطلق جزء من الخبر الخاص ، ليس كذلك ، لان الخبر المطلق اهم من الخبر الخاص فلو كان جزء من معنى الخبر الخاص ، لكان الاحم منحصر في الاخص وهو محال .

فان قيل : الاحم لا يهد وان يكون مشتركاً بين الامور الخاصة التي نعه ، ولا معنى لاشتراكها فيه سوى كونه جزء من معطاهما .

قلنا : أما أولاً ، فانه لا معنى لكون (٢) الاحم مشتركاً فيه أنه موجود في الانواع أو الاشخاص التي هي اخص منه ، بل بمعنى ان حد الطبيعة التي عرض لها ان كانت كلية مطلقة مطابقت لحد طبائع الامور الخاصة تحتمها .

وأما ثانياً ، فلانه ليس كل عام يكون جزءاً من معنى الخاص ، ومقوماً له بجواز (٣) أن يكون من الاعراض العامة الخارجة عن مفهوم المعنى الخاص ، كالاسود والابيض بالنسبة الى ما تحتمها من معنى الانسان والدرس ونحوه .

واما الوجه الثاني فهاطل أيضاً من جهة ان العلم الضروري انما هو واقع بالترقية بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفة الامر والخبر ، أما قيل ذلك فهو ظهر مسلم .

نعم ، غاية ما في ذلك أنه يعلم الطريقة بين ما يجده في نفسه من طلب الفعل والنسبة بين امرين حل وجه خاص ، وليس هو العلم بحقيقة الامر والخبر . فان قيل انه لا معنى للامر والخبر سوى ذلك المعلوم الخاص ، فهو أيضاً عود الى العهد . كيف وان

(١) جواب قوله فان قيل ، ورد للاعتراض الذي تضمنته جملة اذا لشرطية لا تفريغ طبعها .

(٢) فانه لا معنى لكونه ، فيه تعريف : الصواب فانه ليس معنى كون الاحم مشتركاً .

(٣) لعله لجواز .

ما ذكره يوجب أن يكون الامر أيضاً مستغنياً عن التحديد كاستغناء الخبر. وهذا القائل بعينه قد عرف الامر بالتحديد ، حيث قال: الامر هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء. وأيضاً فان الكلام انما هو واقع في مفهوم الخبر اللفظي. وحقائق أنواع الألفاظ وانقسامها الى أمر ونهي وخبر وهير ذلك مما لا سبيل الى القول بكونه معلوماً بالضرورة ، لكونه مهنياً على الوضع والاصطلاح .

ولهذا، فان العرب لو اطلقوا اسم الامر على المفهوم من الخبر الآن، واسم الخبر على مفهوم الامر ؛ لما كان ممتمناً، وما يتبدل ويختلف باختلاف الاصطلاحات فالعلم بمعناه لا يكون ضرورياً. واذا عرف ذلك فقد أجمع الباقون على ان العلم بمفهوم الخبر انما يعرف بالحد والنظر ، لكن اختلفوا في حده ، فقالت المعتزلة كالجبايي وابنه راهبى عبدالله البصرى والقاضي عبد الجبار وغيرهم: ان الخبر هو الكلام الذى يدخله الصدق والكذب. وقد أورد عليه اشكالات اربعة :

الاول انه مقتض بقول القائل: محمد ومسيبة صادقان في دعوى النبوة، فلا يدخله الصدق ، والا كان مسيبة صادقاً ؛ ولا الكذب ، والا كان محمد كاذباً. وهو خبر، وكذلك من كذب في جميع أخباره فقال : جميع اخباري كذب ، فان قوله هذا خبر، ولا يدخله الصدق. والا كانت جميع أخباره كذباً؛ وهو من جملة أخباره ولا يدخله الكذب، والا كانت جميع أخباره مع هذا الخبر كذباً، وصدق في قوله جميع اخباري كذب .

الثاني أن تعريف الخبر بما يدخله الصدق والكذب يفضي الى الدور ، لأن تعريف الصدق والكذب معوقف على معرفة الخبر من حيث إن الصدق هو الخبر المرافق للخبر ، والكذب بضده ، وهو ممنوع .

الثالث أن الصدق والكذب معاهلان، ولا يقصور اجتماعهما في خبر واحد. ويلزم من ذلك إما امتناع وجود الخبر مطلقاً ، وهو محال ، وإما وجود الخبر مع امتناع اجتماع دخول الصدق والكذب فيه ، فيكون المحدود معقفاً دون ما قيل بكونه حداً له ، وهو أيضاً محال .

الرايع ان الهاري تعالى له خبر ، ولا يعصور وهو الكذب فيه
وقد اجاب الجهابي عن قول القائل ومحمد ومسيمة صادقان وبان هذا الكلام
يليد صدق احدهما في حال صدق الآخر ، فكأنه قال احدهما صادق حال صدق
الآخر . ولو قال ذلك كان قوله كاذباً ، فكذلك إذا قال : هما صادقان وهو إنما
يصح أن لو كان معنى هذا الكلام ما قيل ، وليس كذلك بل قوله . هما صادقان
اعم من كون احدهما صادقاً ، حال صدق الآخر ، وقبله وبعده والاعم غير
مشعر بالانحصار ؛ ولا يلزم من كذب الانحصار كذب الاعم

واجاب ابو هاشم بان هذا الخبر جار مجرى خبرين احدهما خبر يصدق
للمرسول ، والآخر خبر يصدق مسيمة والخبر ان لا يوصلان بالصدق ولا بالكذب
فكذلك ههنا ، وإنما الذي يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو
خبر ، وليس بحق أيضاً فإنه إنما ينزل منزلة الخبر من حيث انه أفاد حكماً واحداً
لشخصين ، وذلك غير مانع من وصله بالصدق والكذب ، بدليل الكذب في قول
القائل : كل موجود حادث وإن كان يليد حكماً واحداً لا لشخصان متعددة

واجاب عنه القاضي عبد الجبار بأن قال : المراد من قولنا « ما دخله الصدق
والكذب » أن اللغة لا تحرم أن يقال للمكلم به : صدقت او كذبت وهو أيضاً
غير صحيح فان حاصله يرجع الى التصديق والكذب ، وهو غير الصدق والكذب
في نفس الخبر

واجاب عنه أبو عبيد الله البصري بأنه كذب لانه يفهد اضافة الصدق اليهما معاً
مع عدم اضافته اليهما معاً ، وهو وإن كان كما ذكر غير انه إذا كان كاذباً فلا يدخله
الصدق ، وقد قيل الخبر ما يدخله للصدق والكذب ، والحق في الجواب أن يقال
حاصل هذا وان كانت صورته صورة خبر واحد يرجع الى خبرين احدهما
صديق وهو اضافة للصدق الى محموله الآخر كاذب وهو اضافته الى مسيمة
وأما الالتزام الثاني فلا يخلو الخبر فيه ، إما أن يكون مطابقاً للخبر عنه ، او غير مطابق
فإن كان الأول ، فهو صدق ، وإن كان الثاني ، فهو كذب لاستحاله الجمع بين
المتناقضين في السلب أو الايجاب .

وأما الاشكال الثاني، فقد أجاب عه القاضي عبد الجبار بأن الخبر معلوم لنا؛ وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل فصله وتمييزه عن غيره، فإذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يكون دوراً، وهو غير صحيح، لأنه إذا كان تمييز الخبر عن غيره إنما يكون بالنظر الى الصدق والكذب فتمييز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الأمرين في تمييزه عن غيره على الآخر؛ وهو عين الدور بل، لوقيل: إن الصدق والكذب، وإن كان داخلاً في حد الخبر ومميزاً له، فلا نسلم أن الصدق والكذب، مفتقر في معرفته الى الخبر، بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة، لكان أولى

وأما الاشكال الثالث، فقد قيل في جوابه إن الحدود إنما هو جنس الخبر، وهو قابل لدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع السواد والبياض في جنس اللون، وهو غير صحيح. فإن الحد؛ وإن كان لجنس الخبر، فلا بد وأن يكون الحد موجوداً في كل واحد من آحاد الاخبار، وإلا لزم منه وجود الخبر دون حد الخبر وهو ممنوع. ولا يخفى أن آحاد الاخبار الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب، والحق في ذلك أن (الواو) وإن كانت ظاهرة في الجمع المطلق، هير ان المراد بها التردد بين القسمين تجوزاً.

وأما الاشكال الرابع فقد قيل في جوابه مثل جواب الاشكال الذي قبله وقد عرف ما فيه ومن الناس من قال: الخبر ما دخله الصدق أو الكذب، ويرد عليه الاشكالان الاولان من الاشكالات الواردة على الحد الاول دون الأخيرين (١) وقد عرف ما فيها ويرد عليه اشكال آخر خاص به، وهو ان الحد معروف للحدود، وحرف (أو) للترديد، وهو مناف للتعريف. ويمكن ان يقال في جوابه: ان الحكم يقبل الخبر لأحد هذين الأمرين من غير تعيين جازم لا تردد فيه وهو المأخوذ في التحديد وإنما التردد في اتصافه بإحدهما عيناً، وهو هير داخل في الحد وقيل ما يدخله للتصديق أو التكذيب

(١) أي لتعبيره بأو بدلا من الواو.

ومنهم من قال : هو ما يدخله التصديق والتكذيب
ويرد عليها تعريف الخبر بالتصديق والتكذيب .

الموقوف على معرفة الصادق والكذب المتوقف على معرفة الخبر والفرديد . وقد عرف ما
في كل واحد منهما .

وقال ابو الحسين البصري : الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة امر الى امر نفيًا
او إثباتًا . واحتراز بقوله (بنفسه) عن الأمر، فإنه يسدعي كون الفعل المأ موربه واجباً
لكن لا بنفسه، بل بواسطة ما استدعاه الامر بنفسه من طلب للفعل المصادر من
الحكيم، وهو منقضى بالنسب التقييدية كقول القائل : حيوان ناطق، فإنه افاد بنفسه
إثبات اللطق للحيوان، وليس بخبر

فان قال : إن ذلك ليس بكلام . ونحن فقد قيدنا الحد بالكلام . قلنا هذا منه لا يصح
فان (١) حد الكلام بما انتظم من الحروف المسموعة المعيزة من غير افعال
قيد آخر . وحد الكلام بهذا الاعتبار متحقق ليا نحن فيه ، فكان على أصله كلاماً
والمختار فيه أن يقال : الخبر عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم
الى معلوم أو سلبها على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة الى تمام مع قصد
المعكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها .

أما قولنا (اللفظ) فهو كالجنس للخبر وغيره من اقسام الكلام، ويمكن أن
يحتراز به عن الخبر المجازي مما ذكرناه أولاً .

وقولنا (الدال) احتراز عن اللفظ المهمل .

. وقولنا (بالوضع) احتراز عن اللفظ الدال بجهة الملازمة .

وقولنا (على نسبة) احتراز عن اساء الإعلام وعن كل ما ليس له دلالة على نسبة

وقولنا (معلوم الى معلوم) حتى يدخل فيه الموجود والمعدوم . وقولنا (سلباً

او إيجاباً) حتى يعم ما مثل قولنا : زيد في الدار ، ليس في الدار .

وقولنا (يحسن السكوت عليه) من غير حاجة الى اتمام (احتراز عن اللفظ

للدال على النسب التقييدية .

(١) فان - صوابه فانه .

وقولنا (مع قصد المفكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها احترازاً عن صيغة الخبر اذا وردت . ولا تكون خبراً ، كما الواردة على لسان الفائم والساهي والمحاكي لها ، أول قصد الامر مجازاً كقوله تعالى (والجروح قصاص) وقوله (والوالدات يرضعن أولادهن) . (والمطلقات يتربصن) . (ومن دخله كان آمناً) ونحوه حيث إنه لم يقصد بها الدلالة على النسبة ولا سلبها .

وإذا عرف معنى الخبر ، فهو ينقسم ثلاث قسم .

القسم الأول :

ان الخبر ينقسم الى صادق وكاذب ، لانه لا يخلو إما ان يكون مطابقاً للمخبر به (١) أو غير مطابق فان كان الاول ، فهو للصادق وإن كان الثاني فهو للكاذب وقال الجاحظ ؛ الخبر ينقسم لثلاثة اقسام : صادق ، وكاذب ، وما ليس بصادق ولا كاذب . وقد احتج على ذلك بالنص والمقول .

اما النص فحكاية القرآن عن الكفار قو لهم من النهي عليه السلام (افترى على الله كذباً ام به جفة) حصروا دعواه التهمة في المكذب والجنة ، وليس اخباره بالتبوة حالة جنونه كذباً لانهم جعلوها في مطابقة الكذب ، ولا صدقاً ؛ لانهم لم يفتقدوا صدقه على كل تقدير فامخاره حالة جنونه ليس بصدق ولا كذب .

اما المقول فمن وجهين

الاول انه ليس الصادق هو الخبر المطابق للمخبر . فان من المخبر بان زيداً في الدار ، على اعتقاد انه ليس فيها ، وكان فيها ، فانه لا يوصف بكونه صادقاً ، ولا يصدق المدح على ذلك وان كان خبره مطابقاً للمخبر . ولا يوصف بكونه كاذباً لمطابقة خبره للمخبر . وكذلك ليس الكذب هو عدم مطابقة الخبر للمخبر لوجهين :

الاول انه كان يلزم منه الكذب في كلام الله (تعالى) بتخصيص عموم خبره وتقييد مطلقه لعدم المطابقة ، وهو محال .

الثاني انه لو اخبر مخبر ان زيداً في الدار ، على اعتقاد كونه فيها ولم يكن فيها

(١) به - الصواب ابدالها بكلمة عنه .

فانه لا يوصف بكونه كاذباً ؛ ولا يصدق الدم على ذلك . ولا يوصف بكونه صادقاً لعدم مطابقة الخبر للمخبر . وانما الصادق مطابق المخبر مع اعتقاد المخبر انه كذلك . والكاذب مالم يطابق المخبر ، مع اعتقاد انه كذلك .
الثاني انه اذا جاز ان يلرض في الاعتقاد واسطة بين كونه علماً او جهلاً ، لا يوصف بكونه علماً ، ولا جهلاً مركباً ، كاعتقاد العامي المقلد وجود الاله تعالى ؛ جاز ان يلرض بين الصادق والكاذب خبر ليس به صادق ولا كاذب

والجواب عن الآية أنهم انما حصرُوا أمره بين الكذب والجنة ؛ لأن قصد الدلالة به على مدلوله شرط في كونه خبراً والمجنون ليس له قصد صحيح ، فصار كالتائم والماهي ، اذا صدرت منه صيغة الخبر ، فانه لا يكون خبراً وحيث لم يعتقد واصدقه ، لم يبق الا ان يكون كاذباً . اولاً يكون ما اتى به خبراً . وان كانت صورته صورة الخبر ، أما ان يكون خبراً . وليس صادقاً فيه ولا كاذباً فلا ، وعن الوجه الاول من المعقول : اننا لنسلم ان من اخبر عن كون زيد في الدار على اعتقاده أنه ليس فيها وهو فيها ، ان خبره لا يكون صادقاً ، وان كان لا يصدق المدح على للصدق .

وكذلك لانسلم ان من أخبر بأن زيدا في الدار ، على اعتقاد كونه فيها ، ولم يكن فيها . أنه ليس كاذباً وان كان لا يصدق الدم على كذبه لان المدح والدم ليس على نفس الصدق والكذب لا غير . بل على الصدق مع قصده . والكذب مع قصده ولهذا . فان الامة حاكمة بان الكافر الذي علم منه اعتقاد بطلان رسالة محمد . عليه السلام . صادق باخباره بنوة محمد لما كان محبره مطابقاً للمخبر وان لم يكن معتقداً لذلك . ولا قاصداً للصدق . وحاكمة بكذبه في أخباره أنه ليس برسول . وان كان معتقداً لما أخبر به لما كان محبره ، غير مطابق للمخبر . واما تخصيص عموم خبر القرآن ، وتقييد مطلقه ، فانما لم يكن كاذباً ؛ وان لم يكن الخبر محمولاً على ظاهره من العموم والاطلاق لانه مصروف عن حقيقته الى مجازه ، وصرف اللفظ عن أحد مدلوليه الى الآخر لا يكون كاذباً ، وسواء كان ذلك اللفظ من قبيل الالفاظ المشتركة او

المجازية. ولهذا : فان من أخبر بلفظ مشترك وأراد به بعض مدلولاته دون البعض . كما لو قال (رأيت ههنا) وأراد به العين الجارية دون الهاصرة ، وبالعكس فإنه لا يعد كاذباً . وكذلك من أخبر بلفظ هو حقيقة في شيء ومجاز في شيء ، وأراد جهة المجاز دون الحقيقة ، فإنه لا يعد كاذباً ، وذلك كما لو قال (رأيت أسداً) وأراد به الحمل المجازي دون الحقيقي ، وهو الانسان .

وعن الوجه الثاني أنه لا يلزم من انفسام الاعتقاد الى علم وجهل مركب ، وحالة معسلة ليسه خلاً ولا جهلاً مركباً ، انفسام الخبر الى صدق وكذب ، وما ليس بصديق ولا كاذب ، اذ هو قياس تمثيلي من غير جامع . ولو كان ذلك كافياً ، لوجب أن يقال إنه أيضاً يلزم من ذلك ان يكون بين اللغوي والاثبات واسطة ، وهو محال وبالجملة ، فالتراع في هذه المسألة لفظي حيث ان أحد الخصمين يطلق اسم الصدق والكذب على ما لا يطلقه الآخر الا بشرط زائد .

القسم الثاني :

إن الخبر ينقسم الى ما يعلم صدقه ، والى ما يعلم كذبه ، والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه . فأما ما يعلم صدقه فنه ما يعلم صدقه بمجرد الخبر ، كخبر القوثر ، وما يعلم صدقه لا ينفس الخبر ، بل بدليل يدل على كونه صادقاً ، كخبر الله ، وخبر الرسول ، فيما ينهر به عن الله تعالى ، وخبر أهل الاجماع ، وخبر من أخبر الله تعالى عنه او رسوله او أهل الاجماع أنه صادق ، وخبر من وافق خبره خبر الصادق او دليل العقل ، واما ما وراء ذلك مما ادعي أنه معلوم الصدق فله اختلاف وتفصيل يأتي ذكره في أخبار الأحماد واما ما يعلم كذبه ، فإكان مخالفاً لضرورة العقل او النظر ، او الحسن او المحار القوثر ، او النص القاطم ، او الاجماع ، القاطم ، او ما صرح الجهم الذين لا يبصرون تواطئهم على الكذب بتكذيبه ، ومن ذلك قول من لم يكذب قط فيما أخبر به « أنا كاذب » فخبره ذلك ، كاذب ، لان المخبر عنه ليس هو نفس هذا الخبر ، لان الخبر يجب ان يكون غير المخبر عنه ، ولا ما لم يوجد من أخباره ، فانها لا توصف بصدق ولا كذب فلم يبق غير الاخبار السالفة . وقد كان صادقاً فيها فخبره عنها بأنه كاذب فيها يكون

كذبا وقد اختلف في أخبار قيل انها معلومة للكذب، وسيأتي الكلام فيها بعد هذا في أخبار الآحاد .

واما ما لا يعلم صدقه ولا كذبه ، فنه ما يظن صدقه ككثير من الاخبار الواردة في احكام الشرائع والعادات ممن هو مشهور بالعدالة والصدق . ومنه ما يظن كذبه كخبير من اشتهر بالكذب، ومنه ما هو غير مظنون بالصدق ولا الكذب، بل مشكوك فيه ، كخبير من لم يعلم حاله ولم يشتهر أمره بالصدق ولا الكذب .

فان قيل : كل خبير لم يقم الدليل على صدقه قطعاً فهو كاذب لأنه لو كان صادقاً لما أخلانا الله تعالى عن نصب دليل يدل عليه ، ولهذا ، فان المتحدى بالنبوة، اذا لم تظهر على يده معجزة تدل على صدقه، فانا نقطع بكذبه، قلنا: جواه من ثلاثة اوجه: الاول: لانسل امتناع الخلو من نصب دليل يدل على صدقه بتقدير ان يكون صادقاً في نفس الامر. ومن أوجب ذلك قائماً نباه على وجوب رعاية الصلاح او لاصحح ، وقد أبطناه في علم للكلام .

الثاني أنه مقابل بمثله ، وهو ان يقال: ولو كان كاذباً لما أخلانا الله تعالى عن نصب دليل يدل على كذبه .

الثالث انه يلزم مما ذكره ان يقطع بكذب كل شاهد لم يقم الدليل القاطع على صدقه، وكل من مسلم وفسقه ، اذا لم يقم دليل قاطع على ايمانه وعدالله، وهو محال . واما المعحدى بالرسالة اذا لم تظهر المعجزة الهالة على صدقه انما قطعنا بكذبه بالنظر الى العادة لا بالنظر الى العقل ، وذلك لان الرسالة عن الله تعالى على خلاف العادة، والعادة تقضي بكذب من يدعي ما يخالف العادة من غير دليل ولا كذلك للصدق في الاخبار عن الامور المحسوسة ، لانه غير مخالف للعادة .

القسم الثالث :

ان الخبر ينقسم الى معواتر ، وآحاد . ولما كان النظر في كل واحد من هذين القسمين هو المقصود الاكظم من هذا النوع ، وجب رسم الهاب الثاني ، في المعواتر، والهَاب الثالث في الآحاد

الباب الثاني

في المتواتر

ويشتمل على مقدمة ، ومسائل

أما المقدمة ففي بيان معنى التواتر والمعواتر

أما التواتر في اللغة ، فمهارة عن تعاقب أشياء ، واحدا بعد واحد ، بينهما مهلة .
ومنه قوله تعالى «ثم أرسلنا رسلكنا تترى» أي واحدا بعد واحد بمهلة .

وأما في اصطلاح الأصوليين ، فقد قال بعض أصحابنا إنه عبارة عن خبر
جماعة بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم . وهو خلط . فان ما ذكره إنما
هو حد الخبر المتواتر ، لا حد نفس التواتر ، وفرق بين التواتر والمعواتر . وإنما التواتر
في اصطلاح المفسرة عبارة عن تعاقب الخبر عن جماعة مفيد (١) للعلم بمخبره .

وأما المعواتر فقد قال بعض أصحابنا أيضاً إنه الخبر المفيد للعلم اليقيني
بمخبره ، وهو غير مانع لدخول خبر الواحد الصادق فيه . كيف وفيه زيادة
لا حاجة اليها ، وهي قوله (العلم اليقيني) فان أحدهما كاف عن الآخر ، والحق أن
المتواتر في اصطلاح المفسرة عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره .

فقولنا (خبر) كما لجنس للمعواتر والآحاد ،

وقولنا (جماعة) احتراز عن خبر الواحد ،

وقولنا (مفيد للعلم) احتراز عن خبر جماعة لا يفيد العلم ، فانه لا يكون متواتراً .

وقولنا (بنفسه) احتراز عن خبر جماعة وافق دليل العقل ، أو دل قول الصادق على
صدقهم ، كما سبق .

وقولنا (بمخبره) احتراز عن خبر جماعة أفاد العلم بخبرهم لا (بمخبره) فانه لا يسمى معواتراً
وإذا أئنا على بيان المقدمة ، فلا بد من ذكر المسائل المتعلقة بخبر التواتر ، وهي ست مسائل :

(١) مفيد - صوابه مفيداً بالنسب على الحال . إذ لا يصلح صفة للخبر ولا لتتابع الاختلاف بالتحريف
والتشكيك .

المسألة الأولى

اتفق الكل على أن خبر العوارير ملبد للعلم بمظهره بخلاف السمنية (١) والبراهمة (٢) في قولهم : لا علم في فهم الضروريات إلا بالحواس دون الاخبار وغيرها ، ودليل ذلك ما يجده كل عاقل من نفسه من العلم الضروري بالبلاد الثابتة ، والامم السالفة ، والقرون الخالية ، والملوك ، والانباء ، والائمة ، والفضلاء المشهورين ، والوقائع الجارية بين السلف الماضين بما يرد علينا من الاخبار حسب وجدنا كالعلم بالمحسوسات عند إدراكنا لها بالحواس . ومن أنكر ذلك فقد سقطت مكانته ، وظهر جنونه أو مجاحدته .

فإن قيل ما ذكرتموه فرع لتصور اجتماع الخلق الكثير والجمل للظهير على الاخبار بخير واحد ، وذلك فهم مسلم ، مع اختلافهم في الامزجة والآراء والأعراض وقصد الصدق والكذب ، كما لا يتصور اتفاق أهل بلد من البلاد على حب طعام واحد معين ، وحب الخير أو الشر . وإن سلمنا تصور اتفاق الخلق للكثير على الاخبار بشيء واحد ، إلا أن كل واحد منهم يجوز أن يكون كاذباً في خبره بتقدير انفراديه كما يجوز عليه الصدق فلو اتفق ذلك عليه حالة الاجتماع لانقلب الجائز بمنعاً ، وهو محال وإذا جاز ذلك على كل واحد واحدوا الجملة لا تخرج عن الآحاد ، كان خبر الجملة جائز الكذب ، وما يجوز أن يكون كاذباً ، لا يكون العلم بما يخبر به واقعاً . وإن سلمنا أنه لا يلزم أن ماثبت للآحاد يكون ثابتاً للجملة ، خير أن القول بحصول العلم بخبر العوارير يلزم منه أمر ممنوع فيمتنع ، وبيانه من سعة أوجه :

الاول : أنه لو جاز أن تخبر جماعة بما يفهم العلم ، لجاز على مثلهم الخبر بتقيض خبرهم ، كما لو أخبر الاولون بأن زيداً كان في وقت كذا ميماً ، ونقل الآخرون حياته في ذلك الوقت بعينه ، فإن حصل العلم بالخبرين ، لزم اجتماع العلم الضروري بموته وحياته في وقت واحد معين ، وهو محال . وإن حصل العلم بأحد الخبرين دون الآخر ، فلا أولوية مع فرض تساوي المخبرين في الكمية والكيفية .

(١) السمنية كمرنية قوم بالهند دهريون فانلون بالتناسخ - للقاموس المحيط .

(٢) لبراهمة - انظر التعليق ص ٨٠ ج ١ .

الثاني أنه لو حصل العلم بخبر الجماعة للكثيرة لحصل العلم بما ينقله اليهود عن موسى، والنصارى عن عيسى، من الأمور المكذبة لرسالة نبيينا، التي دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيها ووجوب علمنا بها. واجتماع علمين متناقضين محال

الثالث: أنه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر؛ لما خالف في نبوة نبيينا أحد، لأن ما علم بالضرورة لا يخالف؛ وحيث وقع الخلاف في ذلك من الخلق الكثير علمنا أن خبر التواتر لا يفيد العلم (١).

الرابع أنه لو كان العلم الضروري حاصلًا بخبر التواتر، لما وقع التفاوت بين علمنا بما أخبر به أهل التواتر من وجود بعض الملوك؛ وعلمنا بأنه لا واسطة بين النفي والاثبات واستحالة اجتماع الضدين، وأن الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين، لأن الضروريات لا تختلف؛ ولا يخفى وجه الاختلاف في سكون النفس اليهيمًا.

الخامس: هو أن ما يحصل من الاعتقاد الجازم بما يخبر به أهل التواتر لا يزيد على الاعتقاد الجازم بأن ما شاهدناه بالأمس من وجود الافلاك الدائرة، والكواكب السيارة؛ والجبال الشاخنة؛ أنه لذي نشاهده اليوم مع جواز أن يكون الله تعالى قد أعدم ذلك، وما نشاهده الآن قد خلقه الله تعالى على مثاله، فاذا لم يكن هذا يقينًا، فما لا يزيد عليه في الجزم والاعتقاد أيضًا لا يكون يقينًا.

السادس أنه لو كان العلم الضروري حاصلًا من خبر التواتر، لما خالفناكم فيه. لأن الضروري لا يخالف: والجواب من جهة الاجمال والتفصيل.

أما الاجمال: فهو أن ما ذكرناه تشكيك على ما علم بالضرورة، فلا يكون مقبولًا. وأما التفصيل: فاما السؤال الاول، فجوابه بما سبق في بيان تصور الاجماع، فيما تقدم. وأما السؤال الثاني فلأنه لا يلزم أن ما كان ثابتًا لاحاد الجملة وجائزًا عليها أن يكون ثابتًا للجملة، وجائزًا عليها. ولهذا، فإنه مامن واحد من معلومات الله الا وهو متناه؛ وجملة معلوماته غير متناهية. وكذلك كل واحد من آحاد الجملة

(١) يجاب عن ذلك باننا لا نسلم الملازمة. اذ يمكن أن يخالف بعض الناس ما علم علمًا ضروريًا. مكابرة وعنادًا. سلنا الملازمة غير أن مقتضى الدليل أن التواتر لا يفيد العلم للضروري لا عدم العلم مطلقًا فكان الدليل أخص من الدعوى.

فانه جزء من الجملة ، والجملة ليست جزء من الجملة . وكذلك كل لبنة او خشبة داخلية في مسمى الدار وهي جزء منها وليست داراً ، والمجتمع من الكل دار ، وكذلك العشرة مركبة من خمسة وخمسة ، وكل واحدة من الخمسة ليست عشرة والمجموع منهما عشرة ونحوه .

واما ما ذكره في السؤال الثالث من الالزام الاول ، فهو فرض محال ؛ فانه مها أخبر جمع بما يحصل منه العلم بالخبر ، فيمتنع اخبار مثلهم في الكمية والكيفية وقرائن الاحوال بما يناقض ذلك .

واما الالزام الثاني ، فانما يصح أن لو قلنا ان العلم يحصل من خبر كل جماعة ؛ وان خبر كل جماعة تواتر وليس كذلك ؛ وانما دعوانا أن العلم قد يحصل من خبر الجماعة ، ولا يلزم ان يكون خبر كل جماعة محصلاً للعلم .

وأما الالزام الثالث ، فغير صحيح لان التواتر انما يفيد العلم في الاخبار عن المحسات والمشاهدات والنبوة حكم ، فلذلك لم يثبت بخبر التواتر (١) كيف وانا لاندعي أن كل تواتر يجب حصول العلم بخبره مطلقاً لكل أحد لتفاوت

(١) الامور التي تتصل بشهوة محمد صلى الله عليه وسلم أنواع .

منها ما نقل تواتر من اخباره عن نفسه أنه نبى ودهوته الناس لاتباعه والايان به ومنها ما نقل تواتر من معجراته صلى الله عليه وسلم . ومنها دلالة ما شوهه أو نقل من معجزاته على ما ادعاه من الرسالة ، فأما الاول والثاني فالأخبار فهما متواترة عن عسات ومشاهدات . وهي أقوى نقلاً وأكد اثباتاً لصدور ما تضمنته عنه صلى الله عليه وسلم ونسبته اليه من الخبر عن البلاد النائية . والخلفاء والملوك والوجهاء في العصور الماضية ، ومن الاخبار عن شجاعة علي وكرم حاتم ونحوها من الأمور التي يضرب بها المثل في الاستفادة والتواتر ، فمن انكر ذلك فهو اما مجنون أو مكابر لانصح مناظرته وأما الثالث فيمكنه بمض ما نقل من معجزاته في اثبات رسالته يقيناً ولو بطريق النظر . والامامات بذلك الحجة على من أرسله الله اليهم ولا سقطت به معاذيرهم ولا استبيحت به دماء المخالفين واموالهم ولا كان ثواب ولا عقاب . وذلك باطل بنصوص القرآن والسنة القولية والعملية المستفيضة بل المتواترة فمن انكر رسالته بعد مفاداة الآيات أو البلاغ الصحيح فهو أيضاً اما مجنون أو مكابر حسود أو مقلد مخدوع غلبه على أمره من هم في نظره من كبراء قومه . وبذلك يتبين ما في الشق الأول من جواب الأمدى عن الالزام الثالث .

للناس في السماع وقوة الفهم والاطلاع على القرائن المقترنة بالانخبار المفيدة للعلم،
فخالفه من يخالف غير قاذحة فيما ندعيه من حصول العلم به لبعض الناس .

وأما الالتزام الرابع والخامس، فانما يصح ان لو ادعينا ان ما يحصل من العلم
بخبر النواتر من الامور البديهية، وليس كذلك، بل إنما ندعي العلم العادي. وعلى
هذا، فلا يخرج عن كونه علماً بتقاصره عن العلوم البديهية، ولا بمساواته لما
قيل من العلوم العادية .

وأما الالتزام السادس: فحاصله يرجع الى المكارمة والمجاهدة، وذلك غير متصور
في العادة من خلق لا يتصور عليهم التواطؤ على الخطأ: ثم لو كان الخلاف
بما يمنع من كونه علماً ضرورياً، لكان خلاف السوفسطائية (١) في حصول العلم
بالمحسوسات مما يخرج عن كونه علماً ضرورياً، وهو خلاف مذهب السمنية،
وما هو اعتذارهم في خلاف السوفسطائية في العلم بالمحسوسات يكون عذراً لنا في
خلافهم لنا في المتواترات .

المسألة الثانية

اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة على ان العلم الحاصل
عن خبر التواتر ضروري . وقال الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة والذقاق
من أصحاب الشافعي أنه نظري .

وقال المغزالي إنه ضروري بمعنى أنه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط
واسطة مفضية اليه، مع ان الواسطة حاضرة في الذهن، وليس ضرورياً بمعنى

(١) السوفسطائية . قيل انها ثلاث فرق الاولى عنادية وهي التي تنكح حقائق الاشياء الحسية والمقلية
وتكذب حسها ومقلها وترى ذلك وما وخيالا .

الثانية اللا أدبية وهي التي تشك في حقائق الاشياء وتتردد فيها وتقول لا أدري لها وجوداً ولا .
الثالثة عندية وهي التي ترى أن يس للاشياء حقيقة ثابتة في نفسها بل تتبع ادراك من ادركها وعقيدة
من خطرت بباله، وهذه مذاهب باطلة بضرورة الحس والمقل ومعنى السفطة الحكمة الموهمة .
وتطلق على نوع من الأدلة وهو ما كانت مقدماته وهمية كاذبة أو شبيهة . بالحق وليست به . انظر نقد ذلك
في ج ١٩ من فتاوي بن تيمية .

أنه حاصل من غير واسطة ، كقولنا : القديم لا يكون محدثاً ، والموجود لا يكون معدوماً ، فإنه (١) لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس .

احدها أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم ، لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية أنهم قد انفقوا على الاخبار عن الواقعة ، ولكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ، ولا إلى الشعور بتوسطهما وافصائها إليه .
ومنهم من توقف في ذلك ، كالشريف المرتضى من الشيعة .

وإذ أئنا على تفصيل المذاهب فلا بد من ذكر حججها ، والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

أما حجج القائلين بالضرورة ، فأولها وهي الأقوى ، أنه لو كان حصول العلم بنجر التواتر بطريق الاستدلال والنظر ، لما وقع ذلك لمن ليس له أهلية النظر والاستدلال ، كالصبيان والعوام . وهو واقع لهم لا محالة . ولقائل أن يقول : لا نسلم أن الصبيان والعوام الذين يحصل لهم العلم بنجر التواتر ليس لهم أهلية النظر في مثل هذا العلم ، وإن لم يكونوا من أهل النظر فيما عداه من المسائل الغامضة ؛ كحدوث العالم ووجود الصانع ونحوه ؛ وذلك لأن العلم النظري متقسم إلى ما مقدماته المفضية إليه نظرية ؛ فيكون خفياً ، وإلى ما مقدماته المفضية إليه ضرورة غير نظرية ، وعند ذلك ، فلا يمتنع أن يكون العلم بنجر التواتر من القبيل الثاني ، دون الأول . وعلى هذا ، فلا يمتنع أن يكون العلم بأحوال المخبرين التي يتوقف عليها العلم بمخبرهم حاصلة بالضرورة للصبيان والعوام ، ويكون (٢) العلم بالنتيجة اللازمة عنها ضرورياً . وإنما تم الحججة المذكورة أن لو بين أن العلم بمخبرهم من قبيل ما مقدماته نظرية لا ضرورة ، وذلك مما لا سبيل إلى بيانه .

الحجة الثانية أن كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة وبغدد والبلاد النائية عند خبر التواتر بها ، مع أنه لا يجد من نفسه سابقة فكر ولا نظراً فيما يناسبه من العلوم

(١) فإنه - تعليل لقوله وليس ضرورياً بمعنى أنه حاصل بتغير واسطة . الخ
(٢) ويكون - المراد ولا يكون . لأنه أحد قسمي النظري السابقين أول الاعتراض ، ولما سيجيء في الحججة الأولى من حجج القائلين بإفادة التواتر للعلم النظري .

المتقدمة عليه ؛ ولا في ترتيبها المفضى اليه ، ولو كان نظرياً لما كان لك كذ

ولقائل ان يقول انما يحتاج ذلك الى الفكر والنظر في المقدمات وترتيبها . ان
لولا يمكن العلم بتلك الامور حاصلًا بالضرورة على ما بيناه في ابطال الحججة الاولى .
واما اذا كان حاصلًا بالضرورة ، فلا .

الحجة الثالثة ان العلم بنجر التواتر لا ينتفى بالشبهة . وهذه هي اماره
الضرورة ، ولقائل أن يقول المنفى بالشبهة العلم النظري الذي مقدماته نظرية ،
او الذي مقدماته ضرورية الاول مسلم ، والثاني ممنوع .

الحجة الرابعة انه لو كان نظرياً ؛ لا يمكن الاضراب عنه ؛ كما في سائر النظريات
وحيث لم يمكن ذلك ، دل على كونه ضرورياً .

ولقائل ان يقول: الذي يمكن الاضراب عنه من العلوم النظرية انما هو العلم
المفتقر الى المقدمات النظرية . واما ما لزمه (١) من مقدمات حاصله بالضرورة ، فلا

الحجة الخامسة انه لو كان نظرياً ، لوقع الخلاف فيه بين العقلاء ؛ وحيث لم يقع
الامن معاند كما سبق كان ضرورياً كالعلم بالمحسّات ونحوه .

ولقائل ان يقول: تسويغ الخلاف عقلاً انما يكون في العلوم النظرية التي مقدماتها
نظرية . واما ما مقدماتها ضرورية فلا ، كما في المحسّات .

واما حجج القائلين بالنظر ؛ فأولها ، وهي ما استدلل بها ابو الحسين البصرى ان
قال الاستدلال ترتيب علوم يتوصل بها الى علم آخر ، فكله واقف وجوده على
ترتيب فهو نظري ، والعلم الواقع بنجر التواتر كذلك ؛ فكان نظرياً . وذلك ، لاننا انما
نعلم ذلك ، اذا علمنا ان الخبر لم يخبر عن رايه ، بل عن أمر محسوس ، لا لبس فيه ؛
وانه لا داعى له الى الكذب ، فيعلم أنه لا يكون كذباً . واذالم يكن كذباً تعين كونه
صدقا . ومهما اختلف شيء من هذه الامور لم نعلم صحة الخبر ؛ ولا معنى لكونه نظرياً
سوى ذلك .

(١) مالزمه - الصواب ما لزم .

ولقائل ان يقول : وان سلمنا ان النظر عبارة عما ذكر، لكن لانسلم بتحقيقه فيما نحن فيه. وما المانع ان يكون اتفاقهم على الكذب لا لغرض مع كونه مقدوراً لهم ، فان قال بان العادة تحيل اتفاق الجمع الكثير على الكذب لا لغرض ومقصود . قلنا : والعادة ايضاً تحيل اتفاقهم على الصدق لا لغرض ومقصود، فلم قلت بعدم الغرض في الصدق دون الكذب، واذا لم يكن غرض، فليس الصدق اولى من الكذب فان قلنا: الغرض في الصدق كونه صدقاً، لكونه حسناً ولا كذلك الكذب اكونه قبيحاً ؛ فهو مهني على التحسين والتقيح العقلي وقد ابطلناه .

فان قال: المراد انما هو التحسين والتقيح العرفي دون العقلي ، ولاشك ان اهل العرف يعدون الكذب قبيحاً ، والصدق حسناً .

قلنا: التحسين والتقيح العرفي راجع الى موافقة الغرض ومخالفته وعلى هذا ، فلعل الكذب من حيث هو كذب فيما أخبروا به موافق لا غرضهم دون الصدق، فكان حسناً ، كما في اتفاقهم على الصدق في بعض ما أخبروا به ،

سلمنا انهم لا يجمعون على الكذب الا لغرض ولكن ما المانع منه ؟ فاننا قد نجد الجمع الكثير متفقين على وضع الاحاديث والاختبار لحكمة عائدة اليهم وذلك كاهل مدينة او جيش عظيم اتفقوا على وضع خبر لا اصل له ، إما لدفع مفسدة عنهم لا سبيل الى دفعها الا به ، واما لجلب مصلحة لا تحصل الا به ؛ وهذا مما يغلب مثله في كل عصر و زمان ؛ حتى ان أكثر الاخبار العامة الشائعة الواقعة في المعتاد كذلك فان قال بأن ذلك ، وان كان واقعاً ، إلا أن العادة تحيل دوامه ، وتوجب انكشافه عن قرب من الزمان .

قلنا : فاذا آل الامر الى التمسك بالعادة في استحالة اتفاقهم على الكذب دائماً فما المانع ان يقال بأن العادة موجبة لصدق المخبرين، إذا كانوا جمعاً كثيراً، وحصول العلم بخبرهم . وليس القول بأن العادة تحيل اتفاقهم على الكذب، ويلزم من ذلك الصدق اولى من أن يقال العادة توجب اتفاقهم على الصدق؛ ويلزم من ذلك امتناع اتفاقهم على الكذب . وعند ذلك ؛ فيخرج العلم بنجر التواتر عن كونه نظرياً .

سلنا أنه لا يهد في حصول العلم بخبر التواتر من حصول العلم بامتناع الكذب على المخبرين، ولكن لانسلم أن يكون كافياً في كون العلم الحاصل من التواتر نظرياً؛ إلا ان يكون العلم بالمقدمات قد علم معه أنها مرتبطة بالعلم الحاصل بخبر التواتر، وانها الوسطة المفضية اليه؛ وذلك غير مسلم الوجود فيما نحن فيه؛ كما ذهب اليه الغزالي .
الحجة الثانية ، انه لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا لنا، لكننا عالمين بذلك العلم على ما هو عليه ؛ كما في سائر العلوم الضرورية . وذلك لان حصول علم وهو لا يشعر به ؛ محال ، فاذا كان ذلك العلم ضروريا، وجب ان يعلم كونه ضروريا وليس كذلك .

ولقائل ان يقول : لا نسلم انه اذا كان ضروريا لا يهد وان يعلم انه ضروري هل جاز ان يكون أصل العلم بالمخبر بالضرورة ، والعلم بصفته ؛ وهي الضرورة غير ضروري . كيف وانه معارض بانه لو كان نظريا ، لعلمناه على صفته نظريا على ما قرره ، وليس كذلك . وليس أحد الا مرين أولى من الآخر .

الحجة الثالثة ، أنه لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا، لما اختلف العقلاء فيه، كما في غيره من الضروريات .

ولقائل ان يقول : الاختلاف فيه لا يدل على انه غير ضروري ، والا كان خلاف السوفسطائية في حصول العلم بالضروريات ، مانعاً من كونها ضرورية ، وليس كذلك بالاتفاق من الخصمين ههنا ، هل وكان خلاف السمنية في حصول أصل العلم بخبر التواتر مانعاً منه ، وليس كذلك .

الحجة الرابعة ، أن خبر التواتر لا يزيد في القوة على خبر الله تعالى ، وخبر رسوله ، بل هو مماثل أو أدنى . والعلم بخبر الله ورسوله غير حاصل بالضرورة بل بالاستدلال . فما هو مثله كذلك ، والادنى أولى .

ولقائل ان يقول : حاصل ما ذكر راجع الى التمثيل ؛ وهو غير مفيد للبعين كما عرفناه في مواضعه . كيف وان العلم بخبر التواتر من حيث هو علم ؛ وان كان لا يقع التفاوت بينه وبين العلم الحاصل من خبر الله والرسول، فكذلك لا تفاوت

بين العلوم الضرورية المتفق على ضرورتها ، كالعالم بان لا واسطة بين النفي والاثبات، والعلم بان الواحد اقل من الاثنين ونحوه ، وبين العلم الحاصل بخبر الله وخبر رسوله من حيث ان كل واحد منهما علم . ومع ذلك ما لزم من كون العلوم للضرورة ضرورة ان يكون العلم الحاصل من خبر الله وخبر رسوله ضرورياً ، ولا من كون خبر الله ورسوله غير ضروري ، ان تكون العلوم الضرورية غير ضرورية ، واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين وتقاوم الكلام بين الطرفين ، فقد ظهر ان الواجب لنا هو الوقف عن الجزم بأحد الامرين .

السؤال الثالث

اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على أن خبر التواتر لا يولد العلم خلافاً لبعض الناس وقد اعتمد القائلون بامتناع ذلك على مسلكين ضعيفين .
 الاول انهم قالو: لو كان خبر التواتر مولداً للعلم ، فالعلم إما أن يكون متولداً من الخبر الاخير ، او منه ومن جملة الاخبار المتقضية: فان كان الاول ، فهو محال والا لتولد منه بتقدير انفراده . وان كان الثاني ، فهو ممتنع لان الاخبار متعددة والمسبب الواحد لا يصدر عن سببين ، كما لا يكون مخلوقاً بين خالقين .

ولقائل ان يقول: ما المانع أن يكون متولداً عن الخبر الاخير مشروطاً بتقديم ما وجد من الاخبار قبله وعدمت ، وإن كان متولداً عن الجميع فما المانع أن يكون متولداً عن الهيئة الاجتماعية ، وهي شيء واحد لا انه متولد عن كل واحد واحد من تلك الاخبار . وهذا مما لا مدفع له .

نعم لو قيل أن تولده من جميع الأخبار ممتنع ضرورة أن ما تقضى من الاخبار معدوم ، ولا تولد عن المعدوم ، كان متجهاً .

المسلك الثاني ، انهم قالوا . قد استقر من مذهب القائلين بالتولد أن كل ما هو طالب لجهة من الجهات فانه يجوز أن يتولد عنه شيء في غير محله ؛ كالاتمادات والحركات ، وما ليس كذلك لا يتولد عنه شيء في غير محله ، والقول والخبر ليس

له جهة ؛ فلا يقول عنه العلم ، لانه لو تولد عنه العلم لتولد في غير محله ، وهو ممتنع . وذلك (١) مما لا اتجاه له مع ما عرف من مذاهب الخصوم أن ارباب الانسان لغيره مما يولد فيه الوجل المولد للاصفرار بعد الاحمرار ، وان تهجينه له مما يولد فيه الخجل المولد للاحمرار بعد الاصفرار ، وان كان كل ما تولد عن القول المرهب والمهجن في غير محله .

والمعتمد في ابطال ذلك ليس إلا ما حققناه في ابركار الأفكار ، من الدليل الدال على امتناع موجد غير الله تعالى ، وأن كل موجود ممكن فوجوده ليس إلا بالله تعالى ، فعليك باعتباره ونقله الى هنا .

فان قيل : اختياركم في المسألة المتقدمة انها هو الوقف عن الجزم بكون الحاصل عن خبير التواتر ضروريا اونظريا ، وما ذكرتموه هنا من كونه مخلوقا لله تعالى يوجب كونه اضطراريا للعبد ، وهو تناقض ، كيف وانه لو كان مخلوقا لله تعالى لامكن -حصوله عن خبير الجماعة المفروضين بسبب خلق الله تعالى له ، وأممكن ان لا يحصل بسبب عدم خلقه ، فلما كان ذلك واجب الحصول بخير التواتر علم انه غير موجود بالاختيار مباشرة ، بل بالتولد عما هو مباشر بالقدرة .

قلنا : أما التناقض فمندفع ، فاننا سواء قلنا إن العلم مكتسب للعبد ، أو هو حاصل له ضروريا ، فلا يخرج بذلك عن كونه مخلوقا لله تعالى على ما عرف من أصلنا (٢) قولهم : لو كان مخلوقا لله تعالى لامكن أن يحصل وأن لا يحصل .

قلنا : ذلك ممكن عقلا ، غير أن الله تعالى قد أجرى العادة بخلق العلم عند خبير التواتر ، كما أجرى العادة بالشبع عند أكل الخبز ، والرى عند شرب الماء ونحوه .

(١) وذلك . الخ . جواب عن المسلك الثاني وبيان لضعفه .
(٢) أي أصل أهل السنة من أن افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله مكتوبة للعبد . فخلق الله تعالى اياها لا ينافر كسب العبد لها .

المسألة الرابعة

اتفق القائلون بحصول العلم عن الخبر المتواتر على شروط ، واختلفوا في شروط .
فاما المتفق عليه ؛ فمنها ما يرجع الى المخبرين ، ومنها ما يرجع الى المستمعين .
فاما ما يرجع الى المخبرين ، فاربعة شروط .

الاول أن يكونوا قد انتهوا في الكثرة الى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب
الثاني ان يكونوا عالمين بما أخبروا به ؛ لا ظانين .
الثالث ان يكون علمهم مستندا الى الحس ؛ لا الى دليل العقل .

الرابع أن يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الشروط ، لان خبر أهل كل
عصر مستقل بنفسه ، فكانت هذه الشروط معتبرة فيه .

واما ما يرجع الى المستمعين ، فان يكون المستمع متأهلا لقبول العلم بما أخبر به ،
غير عالم به قبل ذلك والا كان فيه تحصيل الحاصل .

غير أن من زعم ان حصول العلم بخبر التواتر نظري شرط تقدم العلم بهذه
الأمور على حصول العلم بخبر التواتر .

ومن زعم أنه ضروري لم يشترط سبق العلم بهذه الأمور ، لأن العلم عنده
حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى ، فان خلق العلم له علم أن الخبر مشتمل
على هذه الشروط ؛ وان لم يخلق له العلم علم اختلال هذه الشروط أو بعضها ،
فضابط العلم بتكامل هذه الشروط حصول العلم بخبر التواتر عنده ، لا أن ضابط
حصول العلم بخبر التواتر سابقة (١) حصول العلم بهذه الشروط .

ثم اختلف هؤلاء في أقل عدد يحصل معه العلم .
فقال بعضهم : هو خمسة . لان مادون ذلك ، كالاربعة بينة شرعية يجوز
للقاضي عرضها على المزكين بالاجماع لتحصيل غلبة الظن ، ولو كان العلم حاصلًا
بقول الاربعة ، لما كان كذلك . وقد قطع القاضي أبو بكر بأن الاربعة عدد
ناقص ، وتشكك في الخمسة .

(١) سابقة - صوابه سبق .

ومنهم من قال : أقل ذلك اثنا عشر ، بعدد النقباء من بني اسرائيل ، على ما قال تعالى « وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً » وانما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم .

ومنهم من قال : أقله عشرون ، تمسكا بقوله تعالى « ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين » وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به .
ومنهم من قال : أقل ذلك أربعون . أخذنا من عدد أهل الجمعة .

ومنهم من قال : أقلهم سبعون ، تمسكا بقوله تعالى « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به .
ومنهم من قال : أقله ثلاثمائة وثلاثة عشر ، نظراً الى عدد أهل بدر ؛ انما خصوا بذلك ليعلم ما يخبرون به للمشركين .

ومنهم من قال : أقل عدد يحصل به العلم معلوم لله تعالى ، غير معلوم لنا ، وهذا هو المختار . وذلك لانا لانجد من انفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا بوجود مكة ، وبهداد وغير ذلك من المتواترات عنده . ولو كلفنا أنفسنا معرفة ذلك عند توارد المخيرين بأمر من الامور بتقرب الحالة التي يكمل علمنا فيها بعد تزايد ظننا بخبر واحد . بعد واحد لم نجد اليه سبيلا عادة ؛ كما لم نجد من أنفسنا العلم بالحالة التي يحصل فيها كمال عقولنا بعد نقصها ؛ بالتدرج الخفي ، لقصور القوة البشرية عن اللوقوف على ذلك ، هل يحصل لنا العلم بخبر التواتر ، وان كنا لانقف على أقل عدد أفاده كما نعلم حصول الشبع باكل الخبز ، والري بشرب الماء ، وان كنا لانقف على المقدار الذي حصل به الشبع والري .

وما قيل من الاقاويل في ضبط عدد التواتر ، فهي مع اختلافها وتعارضها وعدم مناسبتها وملائمتها للمطلوب مضطربة ، فانه ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم ، الا وقد يمكن فرض خبرهم بعينه غير مفيد للعلم ، بالنظر الى آخرين ؛ هل ولو أخبروا بأعيانهم الواقعة أخرى لم يحصل بها العلم لمن حصل له العلم بخبرهم الاول ، ولو كان ذلك للعدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف وانما وقع الاختلاف بسبب الاختلاف في القرائن المقترنة بالخبر ، وقوة سماع المستمع وفهمه ؛ وادراكه للقرائن .

وبالجملة ، فضابط التواتر ما حصل العلم عنده من أقوال المخبرين ، لا أن العلم مضبوط بعدد مخصوص ، وعلى هذا فما من عدد يفرض كان أربعة أو ما زاد. الا ويمكن ان يحصل به العلم . ويمكن ان لا يحصل ، ويختلف ذلك باختلاف القرائن ، وما ذكر في كل صورة من ان تعيين ذلك العدد فيها انما كان لحصول العلم بخبرهم . تحكم لا دليل عليه . هل أمكن أن يكون لاغراض أخر غير ذلك ، او ان ذلك واقع بحكم الاتفاق .

وعلى قولنا بأن ضابط التواتر حصول العلم عنده يمتنع الاستدلال بالتواتر على من لم يحصل له العلم منه . وانما المرجع فيه الى الوجدان . هذا ما يرجع الى الشرائط المعتبرة المتفق عليها .

وأما الشروط المختلف فيها فسهة :

الاول : ذهب قوم الى ان شرط عدد التواتر أن لا يجوز بهم بلد ولا يحصروهم عدد. ومذهب الباقيين خلافه . وهو الحق .

وذلك لانه قد يحصل العلم بخبر اهل بلد من البلاد . هل يخبر الحجيج . أو اهل الجامع هو اقامة وقعت . وحادثة حدثت . مع أنهم محصورون . الثاني : ذهب قوم الى اشتراط اختلاف انساب المخبرين واطوانهم واديانهم . وهو فاسد . لا نالو قدرنا اهل بلد اتفقت اديانهم وانسابهم ، وأخبروا بقضية شاهدوها ، لم يمتنع حصول العلم بخبرهم .

الثالث : ذهب بعضهم الى أن شرط المخبرين أن يكونوا مسلمين عدولا . لان الكفر عرضة للكذب والتحريف . والاسلام والعدالة ضابط الصدق والتحقيق في القول . وهذه العلة اختص المسلمون بدلالة إجماعهم على القطع . ولانه لو وقع العلم بتواتر خبر الكفار لوقع العلم بما أخبر به النصارى . مع كثرة عددهم عن قتل المسيح وصلبه ، وما نقلوه عنه من كلمة التثليث .

وهو باطل . فاننا نجد من افسنا العلم باخبار العدد الكثير . وان كانوا كفاراً كما لو أخبر أهل قسطنطينية بقتل ملكهم . وليس ذلك إلا لان الكثرة مانعة من التواطىء على الكذب ، وان لم يكن ذلك ممنوعاً فيما كان دون تلك الكثرة .

واما الاجماع ، فانما اختص علماء الاسلام بالاحتجاج به للدالة السمعية ، دون الادلة العقلية ، كما سبق بخلاف التواتر .

وأما انه لم يحصل لنا العلم بما اخبر به النصارى من قتل المسيح وصلبه وكلمة التثليث ، فيجب أن يكون ذلك محالا على عدم (١) شرط من شروط التواتر ، وهو اما اختلال استواء طرفي الخبر ووسطه فيما ذكرناه من الشروط قبل ، أو لانهم ما سمعوا كلمة التثليث صريحا ، بل سمعوا كلمة موهمة لذلك (٢) ، فنقلوا التثليث ، ويجب اعتقاد ذلك نفيا للكفر عن المسيح ، على ما قال تعالى « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة » أولان المسيح شبه لهم ، فنقلوه قتله وصلبه ، ولا بعد في ذلك ، وان كان الغلط فيه غير معتاد اذا وقع في زمان خرق العوائد ، وهو زمان النبوة ، وان كان بعيدا في غير زمانه . ويجب اعتقاد ذلك ، عملا بقوله تعالى « وما قتلوه ، وما صلبوه ، ولكن شبه لهم »

فان قيل : فخرق العوائد جازم في غير زمان النبوة بكرامات الاولياء ، فليجز في كل ما اخبر به أهل ذلك العصر عن المحسات ووقوع الغلط فيه .

قلنا ان حصل لنا العلم بخبرهم ، علمنا استحالة الغلط عليهم ، وان لم يحصل لنا العلم به ، علمنا انه قد اختل شرط من شرائط التواتر ، وان لم يكن ذلك الشرط معيناً عندنا . (٣)

الرابع : ذهب قوم الى ان شرطه ان لا يكونوا محولين على اخبارهم بالسيف ، وهو باطل ، فانهم ان حملوا على الصدق لم يمتنع حصول العلم بقولهم ، كما لو لم يحملوا عليه . ولهذا فانه لو حمل الملك أهل مدينة عظيمة على الاخبار عن أمر محس ، وجدنا أنفسنا عالمة بخبرهم حسب علمنا بخبرهم من غير حمل . وان حملوا على الكذب ، فيمتنع حصول العلم بخبرهم ، للوات شرط ، وهو اخبارهم عن معلوم محس .

(١) أي راجعا الى عدم شرط . (٢) الاول أن يقول كلمة توهمانها ذلك .
(٣) هذا الجواب لا يصلح ضابطاً ولا مقنن فيه لخصم بل يفتح باب الفوضى والتجاوز على النصوص وردّها بدعوى عدم العلم بها . وخير من ذلك ان يقال الاصل البقاء مع ما شوهد ومنع حمله على الغلط لشبهة حتى يرد دليل يخرج عن الاصل كما مر في قصة عيسى عليه السلام .

الخامس : شرطت الشيعة وابن الراوندي (١) وجود المعصوم في تحيير التواتر ، حتى لا يتفقوا على الكذب ، وهو باطل أيضاً ، لما بيناه من أنه لو اتفق أهل بلد من بلاد الكفار على الاخبار عن قتل ملكهم أو أخذ مدينة ، فإن العلم يحصل بخبرهم ، مع كونهم كفاراً فضلاً عن كون الامام المعصوم ليس فيهم . ثم لو كان كذلك ، فالعلم يكون حاصلًا بقول الامام المعصوم بالنسبة إلى من سمعه لا بخبر التواتر .

السادس شرطت اليهود في خبر التواتر أن يكون مشتملاً على اخبار أهل الذلة والمسكنة ، لانه اذا لم يكن فيهم مثل هؤلاء ، فلا يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض من الاغراض . بخلاف ما اذا كانوا أهل ذلة ومسكنة ، فإن خوف مؤاخذتهم بالكذب يمنعهم من الكذب . ولو صح لهم هذا الشرط ، لثبت غرضهم من ابطال العلم بخبر العواتر بمعجزات عيسى ، ونبينا ؛ عليه السلام ، حيث انهم لم يدخلوا في الاخبار بها ، وهم أهل الذلة والمسكنة . لكنّه باطل بما نجده في انفسنا من العلم بأخبار الاكابر والشرفاء العظام إذا أخبروا بأمر محس . وكانوا خلقاً كثيراً . بل ربما كان حصول العلم من خبرهم أسرع من حصول العلم بخبر أهل المسكنة والذلة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة هؤلاء به لحسبهم وبالجملة ، لا يمتنع أن يكون شيء من هذه الشروط إذا تحقق كان حصول العلم بخبر التواتر معه أسرع من غيره .

أما أن يكون ذلك شرطاً ينتفي العلم بخبر التواتر عند انتفائه . فلا

المسألة الخامسة

ذهب القاضي أبو بكر وأبو الحسين البصري الى أن كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لشخص . لا بد وأن يكون مفيداً للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك للشخص اذا سمعه . وهذا إنما يصح على اطلاقه إذا كان العلم قد حصل من نفس خبر ذلك العدد مجرداً عما احتف به من القرائن العائدة الى اخبار المخبرين وأحوالهم واستواء السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمداولة مع فرض النسائي في

(١) هو ابو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق كان معتزلياً ورمي بالاحاد .

القرائن . مع أن القرائن قد تفيد أحادها للظن . وبتضافرها واجتماعها العلم . كما سنبينه . فلا يمنع أن يحصل العلم بمثل ذلك العدد في بعض الوقائع للمستمع دون البعض : لما اختلفت به من القرائن التي لا وجود لها في غيره . وبتقدير اتحاد الواقعة وقرائنها لا يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الاشخاص حصوله لشخص آخر . لعلوايتهما في قوة الادراك والفهم للقرائن . اذا التفاوت فيما بين الناس في ذلك ظاهر جداً ، حتى إن منهم من له قوة فهم أدق المعاني وأعمقها في ادني دقيقة من غير كد ولا تعب .

ومنهم من انتهى في البلادة الى حد لا قدرة له على فهم اظهر ما يكون من المعاني مع الجهد والاجتهاد في ذلك .
ومنهم من حاله متوسطة بين الدرجتين . وهذا أمر واضح لامرأه فيه .
ومع التفاوت في هذه الامور يظهر أن ما ذكره القاضي وأبو الحسين البصري بما لا سبيل الى تصحيحه على اطلاقه .

المسألة السادسة

اذا عرف أن التواتر يفيد العلم بالخبر الواحد ، كالاخبار عن قتل ملك أو هجوم بلد ، كما ذكرناه ، فلو بلغ عدد المخبرين الى حد التواتر ، لكن اختلفت أخبارهم والوقائع التي أخبروا عنها مع اشتراك جميع أخبارهم في معنى جلي مشترك بين مخبراتهم فالكل يخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئياته ، اما بجهة التضامن ، أو الالتزام ، فكان معلوماً من اخبارهم ، وذلك كالاخبار التي وردت خارجة الحصر عن وقائع عنتر في حروبه ، ووقائع حاتم في هباته وضيافته ، وان اختلفت وقائع هذه الاخبار ، فكلها دالة على القدر المشترك من شجاعة هذا ، وكرم هذا . غير انه ربما كان حصول العلم بها مثل (١) التواتر الاول : لاتحاد اللفظ ومعناه ، أسرع حصولاً من الثاني ، لاختلاف الفاظه وما طابقتها من المعاني ، وان اتحد مدلولها من جهة التضامن . أو الالتزام ، وهذا آخر باب التواتر .

(١) صوابه - من .

الباب الثالث - في أخبار الآحاد

ويشتمل على أربعة أقسام :

- أولها : النظر في حقيقة خبر الواحد ، وما يتعلق به من المسائل .
وثانيها : النظر في شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتعلق به من المسائل
وثالثها : النظر في مستند الراوي ؛ وكيفية روايته ؛ وما يتعلق به من المسائل
ورابعها : النظر فيما اختلف في رد خبر الواحد به ومسائله .

القسم الأول

في حقيقة خبر الواحد - ويشتمل على مقدمة ، ومسائل .

أما المقدمة ، ففي حقيقة خبر الواحد وشرح معناه .

قال بعض اصحابنا : خبر الواحد ما أفاد الظن ، وهو غير مطرد ولا منعكس (١)
أما أنه غير مطرد ؛ فلان القياس مفيد للظن ، وليس هو خبر واحد . فقد
وجد الحد . ولا محدود .

وأما أنه غير منعكس . فهو ان الواحد اذا اخبر بخبر . ولم يفد الظن . فانه
خبر واحد . وان لم يفد الظن فقد وجد المحدود . ولاحد . كيف وان التعريف
بما أفاد الظن . تعريف بالمفرد متردد بين العلم . كما في قول الله تعالى « الذين يظنون
انهم ملاقو ربهم » اي يعلمون . وبين ترجيح احد الاحتمالين على الآخر في النفس
من غير قطع . والحدود مما يجب صيانتها عن الالفاظ المشتركة لا خلالها بالتفاهم
وافتقارها الى القرينة .

والاقرب في ذلك ان يقال خبر الآحاد ما كان من الاخبار غير منته الى حد التواتر
وهو منقسم : الى ما لا يفيد الظن اصلا ، وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء .
والى ما يفيد الظن وهو ترجيح احد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غير قطع
فان نقله جماعة تزيد على الثلاثة والاربعة سمي مستفيضاً مشهوراً .

(١) التعريف المطرد هو الذي كلما وجد وجد المعرفة : والمنعكس هو الذي كلما وجد المعرفة وجد
التعريف ، وعصلها مساواة التعريف للمعرف .

وإذا حرف ذلك فلنذكر ما يتعلق به من المسائل ؛ وهى سبع :

المسألة الأولى

اختلفوا في الواحد العدل . إذا أخبر بخبر ، هل يفيد خبره العلم ، (١) فذهب قوم الى أنه يفيد العلم . ثم اختلف هؤلاء . فمنهم من قال إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين . فان العلم قد يطلق ويراد به الظن . كما في قوله تعالى « فان عملتموهن مؤمنات » أي ظننتموهن ومنهم من قال إنه يفيد العلم اليقيني من غير قرينة ، لكن من هؤلاء من قال ذلك مطرد في خبر كل واحد ، كبعض أهل الظاهر ، وهو مذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ومنهم من قال انما يوجد ذلك في بعض أخبار الآحاد ، لا في الكل ، واليه ذهب بعض أصحاب الحديث .

ومنهم من قال إنه يفيد العلم ، إذا اقترنت به قرينة ، كالنظام ، ومن تابعه في مقالهته . وذهب الباقرن إلى انه لا يفيد العلم اليقيني مطلقاً ، لا بقربته ولا بغير قرينة واختار حصول العلم بخبره ، إذا احتفت به القرائن . ويمتنع ذلك عادة دون القرائن ؛ وان كان لا يمتنع خرق العادة بأن يخلق الله تعالى لنا العلم بخبره من غير قرينة أما أنه لا يفيد العلم بمجردة ، فقد احتج القائلون بذلك بحجج واهية لا يهد من التنبيه عليها ، والاشارة بعد ذلك الى ما هو المعتمد في ذلك .

الحجة الأولى : من الحجج الواهية قولهم : لو كان خبر الواحد مفيد للعلم لافاده كل خبر واحد ، كما أن خبر التواتر لما كان موجباً للعلم كان كل محبر متواتر كذلك ولقائل أن يقول : هذا قياس تمثيلي ، وهو غير مفيد للعلم . كيف وان خبر التواتر ان قيل ان العلم به ضروري غير مكتسب ، فلا يمتنع أن يخلقه الله تعالى عند كل تواتر ؛ لعله بما يشتمل عليه من مصلحة مختصة به ، أو للمصلحة (٢) كما يشاء ويختار . ومثل ذلك غير لازم في أخبار الآحاد .

(١) انظر الكلام على خبر الواحد في الجزء الثالث من الرسالة للشافعي ، وفي الباب الحادى عشر من الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم ، وما ذكره الموصلي آخر الجزء الثاني من مختصر الصواعق المرسله لابن القيم من الاحتجاج بالسنة وافادتها العلم ووجوب العمل .

(٢) هذا مبني على عدم رعاية المصالح في افعاله تعالى ، والصواب : أن جميع افعاله وتشريعه مبني على رعاية المصلحة لكمال علمه وحكمته وسعة رحمته وعظيم كرمه واحسانه .

وان قيل إنه نظري مكتسب ، فلا مانع من استواء جميع أخبار التواتر فيما لا بد منه في حصول العلم . ولا يلزم من ذلك استواء جميع أخبار الآحاد في ذلك الحجة الثانية : أن تأثيرات الأدلة في النفوس بحسب المؤثر ، ولا نجد في انفسنا من خبر الواحد ، وان بلغ الغاية في العدالة ، سوى ترجيح صدقه على كذبه من غير قطع ، وذلك غير موجب للعلم .

وهذه الحجة في غاية الضعف ، لان حاصلها يرجع الى محض الدعوى في موضع الخلاف من غير دلالة ، ومع ذلك ، فهي مقابلة بمثلهما ، وهو أن يقول الخصم : وأنا أجد في نفسى العلم بذلك . وليس أحد الامرين أولى من الآخر .

الحجة الثالثة : أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم ، لما روى فيه شرط الاسلام والعدالة كما في خبر التواتر :

وحاصل هذه الحجة أيضاً يرجع الى التمثيل ، وهو غير مفيد لليقين . ثم ما مانع أن يكون حصول العلم بخبر التواتر ، لان الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم عنده ان قيل إن العلم بخبر التواتر ضروري ، وذلك غير لازم في خلقه عند خبر من ليس بمسلم ولا عدل ؛ أو أن يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتمل على ما يوجب العلم ، ان قيل بأن العلم بخبر التواتر كسبي ، وخبر من ليس بمسلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك .

والمعتمد في ذلك أربع حجج :

الحجة الاولى : أنه لو كان خبر الواحد الثقة مفيداً للعلم بمجرد ، فلو أخبرتة آخر بضد خبره ، فان قلنا خبر كل واحد يكون مفيداً للعلم لزم اجتماع العلم بالشيء وينقيضه ، وهو محال . وان قلنا خبر أحدهما يفيد العلم دون الآخر ، فاما أن يكون معيناً ، أو غير معين ، فان كان الاول ؛ فليس أحدهما أولى من الآخر ، ضرورة تساويهما في العدالة والخبر ، وان لم يكن معيناً ؛ فلم يحصل العلم بخبر واحد منهما على التعيين ، بل كل واحد منهما اذا جردنا النظر اليه ، كان خبره غير مفيد للعلم لجواز أن يكون المفيد للعلم هو خبر الآخر ، كيف وأنه لامزية لاحدهما على الآخر حتى يقال بحصول العلم بخبره ، دون خبر الآخر (١) .

(١) لمن يرى افادة خبر الواحد العلم أن يقول هذا مجرد فرض ، فان العادة قد تمنع =

الحجة الثانية : ان كل عاقل يجد من نفسه عند ما اذا أخبره واحد بعد واحد بمخبر واحد تزيد اعتقاده بذلك المخبر ؛ ولو كان الخبر الاول والثاني مفيداً للعلم فالعلم غير قابل للتزيد والنقصان .

فان قيل : كيف يقال بأن العلم غير قابل للزيادة والنقصان ، مع أن بعض العلوم قد يكون أجلى من بعض ، وأظهر ، كالعلم الضروري ، فانه أقوى من العلم المكتسب ، والعلم بالاعيان أقوى من العلم بالخبر .

قلنا : لانسلم تصور التفاوت بين العلوم من حيث هي علوم بزيادة ولانقصان ، لانفاء احتمال التقيض عنها قطعاً ، ولو لم يكن كذلك ، لما كانت علومنا ، بل ظنوننا والتفاوت الواقع بين العلم النظري والعلم الضروري ليس في نفس العلم بالمعلوم ، بل من جهة أن أحدهما مفتقر في حصوله الى النظر دون الآخر ، وأن أحدهما اسرع حصولاً من الآخر ، لتوقفه على النظر ؛ وللتفاوت الواقع بين العلم بالخبر والعلم بالنظر غير متصور فيما تعلقا به ، وإنما التفاوت بينهما من جهة أن مالا يدرك بالخبر يكون مدركاً بالعيان والنظر (١) .

الحجة الثالثة : أنه لو كان خبر الواحد بمجردة موجباً للعلم ، لكان العلم حاصلًا بنبوة من أخبر بكونه نبياً من غير حاجة الى معجزة دالة على صدقه ؛ ولوجب أن يحصل للحاكم العلم بشهادة الشاهد الواحد ، وأن لا يفتقر معه الى شاهد آخر ، ولا الى تركيته ، لما فيه من طلب تحصيل الحاصل ؛ إذ العلم غير قابل للزيادة والنقصان ، كما سبق تقريره (٢) .

= من اخبار عدل آخر بصد ما أخبر به الثقة الأول الا في مثل الناسخ والمنسوخ ، وان جاز ذلك عقلاً ، وقد سبق للمؤلف أنه ذكر للمانعين من افادة المتواتر العلم مثل هذه الحجة وردّها ، وبأبي نظيره في خبر الآحاد المحتف بالقرائن .

(١) الظاهر أن العلم متفاوت في نفسه كما وقوة ، كما أنه متفاوت في وسائله وفي السرعة ، والبطء في حصوله ، والوجدان والقطرة السليمة من شواهد ذلك ، وأدلة زيادة الايمان ونقصانه تؤيد مقتضى الفطره . (٢) للمخالف أن يمنع كلا من الملازمين فان خبر الانسان عن نبوة نفسه بلا معجزة دعوى شيء غير مألوف في سنة الله مع خلقه فلا تقبل حتى تؤيد بما يجعلها جارية على سنته سبحانه =

الحجة الرابعة : أنه لو حصل العلم بخبر الواحد بمجردة لو حجب نخطئه مخالفه
 بالاجتهاد وتفسيره وتبديعه ، إن كان ذلك فيما يبدع بمخالفته ، ويفسق ، وإلّا كان
 مما يصح معارضته بخبر التواتر ، وإن يمتنع التشكيك بما يعارضه كما في خبر التواتر ؛
 وكل ذلك خلاف الاجماع (١) .

فان قيل ما ذكرتموه معارض بالنص ، والمعقول ، والاثر .
 أما النص فقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » نهى عن اتباع غير
 العلم ، وقد أجمعنا على جواز اتباع خبر الواحد في أحكام الشرع ، ولزوم العمل به ، فلم
 لم يكن خبر الواحد مفيداً للعلم ، لكان الاجماع منعقداً على مخالفة النص ، وهو ممتنع ،
 وأيضاً فان الله تعالى قد ذم على اتباع الظن بقوله تعالى « إن يتبعون إلا الظن »
 وقوله تعالى (وما يتبع أكثرهم إلا ظناً ، إن للظن لا يغني من الحق شيئاً) فلم
 يكن خبر الواحد مفيداً للعلم ، بل للظن ، لكننا مذومين على اتباعه ، وهو خلاف الاجماع
 واما من جهة المعقول ، فن وجهين .

الاول أنه لو لم يكن خبر الواحد مفيداً للعلم ، لما أوجبناه ؛ وإن كثّر العدد الى حد
 التواتر ، لان ما جاز على الاول جائز على من بعده .
 الثاني أنه لو لم يكن خبره موجباً للعلم ؛ لما أبيض قتل المقر بالقتل على نفسه
 ولا بشهادة اثنين عليه . ولما وجبت الحدود باخبار الآحاد ؛ لكون ذلك قاضياً على
 دليل العقل ، وبرائة الذمة .

= وما عهدده البشر في ارساله رسله ، بخلاف اخبار انسان عدل عن مثله ، وأما الشهادة
 فلها اعتبارات أخرى في الشاهد والمشهود وغيرهما فاختلف نصابها باختلاف ذلك ،
 فكان الواجب اعتبار ما اعتبره الشرع فيها وليس القصد منها مجرد حصول العلم
 للحاكم ، ولذلك يجزله أن يحكم بمجرد علمه ولا يعلم حصل له من شهادة شاهدين او
 ثلاثة في قضية زنا ، اما ان العلم لا يقبل الزيادة والتفصيص فغير مسلم لما عرفت
 فيما تقدم تعليقا ص ٣٤ (١) قد يقال تلتزم نخطئة المخالف ونعذره قبل البلاغ واقامة
 الحجة ، ونفسه وتبديعه بعد البلاغ وازالة الشبهة واقامة الحجة فيما يفسق او يبدع
 بمثله ، وانما لم تصح معارضته بالتواتر لتفاوتها في العلم ، فيقدم التواتر لزيادته في ذلك ،
 وبهذا يعرف الجواب عن الباقي .

وأما من جهة الاثر ، ونخص مذهب من فرق بين خبر وخبر كبعض المحدثين ، فهو أن علياً ، كرم الله وجهه ؛ قال « ما حدثني أحد بحدِيث الا استحلقتَه ، سوى أبي بكر ، صدق أبا بكر وقطع بصدقه ، وهو واحد .
قلنا : أما الآيات ، فالجواب عنها من وجهين .

الاول أن وجوب العمل بخبر الواحد واتباعه في الشرعات إنما كان بناء على انعدام الاجماع على ذلك ، والاجماع قاطم ، فاتباعه لا يكون اتباعاً لما ليس بعلم ، ولا اتباعاً للظن (١) .

الثاني أنه يحتمل أن يكون المراد من الآيات إنما هو المنع من اتباع غير العلم فيما المطلوب منه العلم . كالاتقادات في أصول الدين من اعتقاد وجود الله تعالى ، وما يجوز عليه وما لا يجوز ، ويجب الحل على ذلك عملاً بما ذكرناه من الأدلة (٢) .
وأما ما ذكروه من الوجه الاول من جهة المعقول ، فغير لازم ، لأن حكم الجملة قد يغير حكم الأحاد ، على ما سبق مراراً ،

وأما الوجه الثاني ، فمبنى على أن أحكام الشرع لا تبني على غير العلم ، وهو غير مسلم ، وعلى خلاف إجماع السلف قبل وجود المخالفين .

وما ذكروه من الاثر ، فغايبته أن يدل على أن علياً صدق أبا بكر ، رضي الله عنهما ، من غير يمين ، لحصول ظنه بخبره من غير يمين دون خبر غيره لكون ما اختص به من زيادة الرتبة وعلو الشأن في العدالة والثقة في مقابلة يمين غيره والتصديق ببناء على غلبة الظن جائز في باب الظنون ، وان لم يكن الصدق معلوماً :

(١) الجواب بهذا الوجه فيه تسليم للدليل وليس بجواب عنه فليتأمل .
(٢) قد يقال ان كلامنا من الأدلة العلمية والظنية يثبت به احكام الأصول والفروع لكن تتفاوت احكامها في قوة الاعتبار فقد تبلغ من القوة درجة تقتضي كفر المخالف بعد البلاغ واقامة الحججة وقد تكون دون ذلك فيكتفي بتخطئة المخالف .
ومن تتبع مسائل الخلاف في التوحيد واصول الفقه وجد كثيراً من الامثلة التي توضح ما ذكرنا ، ووجد جميع الطوائف تستدل عليها بأحاديث الأحاد ، ويمكن ان يقال في الجواب ان المراد بالعلم المنفي في قوله (ولا تقف) ما يشمل الظن الراجح وبالظن في قوله « ان يتبعون الا الظن » الحرص والتخمين .

وأما جواز وقوع العلم بخبر الواحد ، إذا احتفت به القرائن ، فيدل عليه أن القرينة قد تفيد الظن مجردة عن الخبر ، وذلك كما إذا رأينا إنسانا يكثر من النظر إلى شخص مستحسن ، فانا نظن حبه له ، فإذا اقترن بذلك ملازمته له ، زاد ذلك الظن ولا يزال في التزايد بزيادة خدمته له ، وبذل ماله وتغير حاله ، إلى غير ذلك من القرائن ، حتى يحصل العلم بحبه له كما في تزايد الظن بأخبار الآحاد حتى يصير تواترا ، وكذلك علمنا بنجس من هجن ، ووجل من خوف ، باحمرار هذا ؛ واصفرار هذا ، وبهذا الطريق نعلم عند ارتضاع الطفل وصول اللبن إلى جوفه بكثرة امتصاصه وازدراده وحركة حلقه مع كون المرأة شابة نفساء وبسكون الصبي بعد بكائه ، إلى غير ذلك من القرائن .

وإذا كانت القرائن المتصافرة بمجرد مفيدة للعلم ، فلا يبعد أن نقترن بالخبر المفيد للظن قرينة مفيدة للظن ، قائمة مقام اقتران خبر آخر به ، ثم لا يزال التزايد في الظن بزيادة اقتران القرائن إلى أن يحصل العلم ، كما في خبر التواتر .

وإذا ثبت الجواز فبيان الوقوع أنه لو أخبر واحد ان ولد الملك قدمات ، واقترن بذلك علمنا بمرضه ؛ وانه لا مريض في دار الملك سواه ، وما شاهدناه من الصراخ العالمي في داره ، والنحيب الخارج عن العادة ، وخروج الجنازة محتفة بالخدم ، والجواري حاسرات مبرحات يلطنن خلدودهن ، وينتفن شعورهن ، والملك يمزق الثوب حاسر الراس يلطم وجهه ، وهو مضطرب البال ؛ مشوش الحال ؛ على خلاف ما كان من عادته من التزام الوقار والهيبة ، والمحافظة على اسباب المروءة فان كل عاقل سمع ذلك الخبر ، وشاهد هذه القرائن يعلم صدق ذلك الخبر ، ويحصل له العلم بمخبره ، كما يعلم صدق خبر التواتر ووقوع مخبره .

وكذلك اذا أخبر واحد ، مع كمال عقله ، وحبه لحياة نفسه وكراهته للام ، وهو في ارغد عيشة ؛ نافذ الامر ، قائم الجاه انه قتل من يكافئه عمدا عدوانا ، بألة يقتل مثلها غالبا ؛ من غير شبهة له في قتله ، ولا مانع له من القصاص ، كان خبره مع هذه القرائن موجبا للعلم بصدقه عادة .

وكذلك ؛ اذا كان في جوار انسان امرأة حامل ، وقد انتهت مدة حملها ، فسمع الطلق من وراء الجدار ، وضجة النسوان حول تلك الحامل . ثم سمع صراخ

الطفل ؛ وخرج نسوة يقنن لها قد ولدت ، فانه لا يسترىب في ذلك ؛ ويحصل له العلم به قطعا وإنكار ذلك مما يخرج المناظرة الى المكابرة .

فأقيل العلم الحاصل بموت ولد الملك في الصورة المفروضة؛ اما أن يكون حاصلًا من نفس الخبر؛ أو من نفس القرائن ، أو من الخبر مشروطًا بالقرائن ، أو بالقرائن مشروطًا بالخبر الأول أو من الأمرين معاً لا جائز أن يكون من مجرد الخبر لما ذكرتموه أولاً ولا جائز أن يكون من الخبر مشروطاً بالقرائن ؛ ولا من القرائن بشرط الخبر ولا من الخبر والقرائن معاً ، لاستقلال تلك القرائن المذكورة بافادة العلم بالموت ؛ سواء وجد الخبر أو لم يوجد فلم يبق الا أن يكون حاصلًا من نفس القرائن ، ولا أثر للخبر .

ثم ما ذكرتموه معارض بما ذكرتموه من الحجج الدالة على امتناع وقوع العلم بخبر الواحد مجردًا عن القرائن فانها متجهة بعينها ههنا .

والجواب عن السؤال الأول أنه لا يمتنع أن يكون سبب ما وجد من القرائن موت غير ولد الملك فجأة ؛ فاذا انضم اليها الخبر بموت ذلك المريض بعينه ، كان اعتقاد موته أكد من اعتقاد موته مع القرائن دون الخبر . (١)

وعن المعارضات أنها غير لازمة فيما نحن فيه .

أما الحجة الأولى ، فلانا اذا فرضنا حصول العلم بخبر من احتفت بخبره القرائن ؛ فيمتنع تصور اقتران مثل تلك القرائن ، او ما يقوم مقامها ، بالخبر المناقض له وان كان نفس الخبر مناقضاً ، بخلاف ما اذا كان الخبر بمجرد مفيداً للعلم ، فان ذلك غير مانع من خبر آخر مناقض له على ما هو معلوم في الشاهد (٢)

واما الحجة الثانية ، فلان ما نجده من التعزيز عند اخبار الآحاد انما يكون فيما لم يحصل العلم فيه بخبر الأول والثاني ، وامامتي كان العلم قد حصل بخبر الأول ،

(١) جوابه يشمل ما إذا كانت القرائن مفيدة للظن فتأكدت بضم الخبر اليها وصار المجموع مفيداً للعلم او لظن ارجح ؛ وما إذا كانت مفيدة للعلم فتأكدت بضم الخبر اليها . (٢) متى فرض أن خبر الواحد بمجرد مفيداً للعلم امتنع ورود نقيضه عن عدل آخر على وجه الصحة كخبر الواحد إذا احتفت به القرائن .

فالتزيد من ذلك يكون ممتنعاً، ولا كذلك فيما إذا أخبر واحد بنجره؛ فإنا إذا جردنا النظر الى خبره من غير قرينة؛ وجدنا انفسنا مما يزيد فيها الظن بما أخبر به باقتران خبر غيره بنجره (١)

وأما الحجة الثالثة؛ فلانا اذا قلنا ان خبر الواحد يفيد العلم بمخبره، لزم تصديق مدعي النبوة في خبره، ولا كذلك اذا قلنا ان الخبر لا يفيد العلم الا بالقرائن. فخبر الواحد بنبوته لا يكون مفيد للعلم بصدقه دون اقتران القرائن بقوله والمعجزة من القرائن. (٢)

وأما الحجة الرابعة، فغايتها أنها تدل على أنه لم يوجد خبر من أخبار الآحاد في الشرعيات موجبا للعلم بمجردده (٣)، ولا يلزم منه انتفاء ذلك مطلقاً.

المسألة الثانية

إذا أخبر واحد بين يدي رسول الله ﷺ، بنجر، ولم ينكر عليه؛ هل يعلم كونه صادقاً فيه؟

منهم من قال بأن ذلك دليل العلم بصدقه فيما أخبر به، فانه لو كان كاذباً لانكر النبي عليه السلام عليه، والا كان مقراً له على الكذب مع كونه محرماً، وذلك محال في حق النبي ﷺ، وهو غير صحيح، فانه من الجائز أن يكون للنبي ﷺ، غير سامع له، بل هو ذاهل عنه، وان غلب على الظن السماع وعدم الغفلة؛ وبتقدير أن يعلم سماعه له، وعدم غفلته عنه؛ فمن الجائز أن لا يكون فاهما لما يقول، وان غلب على الظن فهمه له؛ وبتقدير أن يكون فاهما له، فلا يخلو اما ان يكون ما أخبر به متعلقاً بالدين؛ أو الدنيا؛ فان كان متعلقاً بالدين، وقدر كونه كاذباً فيه؛ فيحتمل أن يكون قد بينه له وعلم أن انكاره عليه وبيانه له ثانياً غير منجع فيه فلم ير في

(١) فيه ان للعلم يقبل الزيادة كالظن. كما تقدم تعليقا ص ٣٤ ج ٢ (٢) لانسلم الملازمة، فان دعواه النبوة بلا معجزة على خلاف سنة الله في ارساله رسوله كما تقدم تعليقا ص ٣٤ ج ٢ (٣) غايتها ذلك، الا انه غير مسلم فانه قد يوجد من أخبار الآحاد ما يفيد بمجردده العلم لكنه غير مطرد في كل خبر، ولا لكل أحد، لتفاوت الرواة في صفات القبول وتفاوت السامعين في المعرفة وبعد النظر ودقته.

الانكار عليه فائدة ، ورأى المصلحة في اهما له الى وقت آخر وبتقدير عدم ذلك كله ، احتمال أن يكون كذبه في ذلك صغيرة ، وعدم الانكار عليه في ذلك غايته أن يكون صغيرة في حق النبي ﷺ وانتفاء الصغائر عن النبي ﷺ غير مقطوع به على ما بيناه في كتبنا الكلامية .

هذا ، ان كان اخباره بأمر ديني ؛

وأما ان كان اخباره بأمر دنيوي ، فيحتمل أن النبي ﷺ لم يعلم بكونه كاذبا فيما أخبر به ، وان ظن علمه به ، وبتقدير أن يكون عالماً بكذبه ، فيحتمل أنه امتنع من الانكار لما منع ؛ أو لعلمه بانه لا فائدة في انكاره ، وبتقدير عدم ذلك كله ، فيتحتمل أن يكون ذلك من الصغائر ، والصغائر غير ممنوعة على الانبياء ، كما علم وعلى هذا ؛ فعدم الانكار لا يدل على صدقه قطعاً ، وان دل عليه ظنا (١).

المسألة الثالثة

إذا أخبر واحد بخبر عن أمر محس بين يدي جماعة عظيمة وسكتوا عن تكذيبه قال قوم : علم من ذلك صدقه لأنه يمتنع عادة أن لا يطلع واحد منهم على كذبه وبتقدير الاطلاع ، يمتنع عادة سكوت الجمع العظيم عن التكذيب مع اختلاف أمزجتهم وطباعهم واختلاف دواعيهم . فحيث سكتوا عن التكذيب دل على صدقه . وليس يحق ، لانه من الجائز أن لا يكون لهم اطلاع على ما أخبر به ، ولا يعلمون كونه صادقا ولا كاذباً ، ولا واحد منهم ، ولا العادة مما تحيل اطلاع بعض الناس على أمر لم يطلع عليه غيره وبتقدير أن يعلم واحد منهم أو اثنان كذبه ؛ فالعادة لا تحيل سكوت الواحد والاثنين عن تكذيبه ، وبتقدير أن يعلم الكل بكذبه ، فيحتمل أن ما نعا منعهم من تكذيبه . ومع هذه الاحتمالات يمتنع القطع بتصديقه وان كان صدقه مظنوناً .

(١) ان دل عدم انكاره ﷺ ذلك الخبر على صدق قائله يقيناً ولو بما احتف به من القرائن فهو المطلوب ، والا فلا اقل من ان يدل على ظن صدقه كما ذكر المؤلف آخر المسألة ، وذلك كاف في العمل بمقتضاه كما يتبين قريباً في المسألة الرابعة ، واذن فالعمل بهذا الخبر مشروع على كلا التقديرين .

المسألة الرابعة

إذا روي واحد خبراً، ورأينا الأمة مجمعة على العمل بمقتضاه، قال جماعة من المعتزلة، كأبي هاشم وأبي عبد الله البصري وغيرهما، إن ذلك يدل على صدقه قطعاً، والا كان عملهم بمقتضاه خطأ، والأمة لا تجتمع على الخطأ. وهو باطل وذلك لأنه من المحتمل أنهم لم يعملوا به، بل بغيره من الأدلة أو بعضهم به، وبعضهم بغيره. وبتقدير عمل الكل به فلا يدل ذلك على صدقه قطعاً، لأنه إذا كان مظنون الصدق، فالأمة مكلفة بالعمل بموجبه، وعملهم بموجبه مع تكليفهم بذلك لا يكون خطأ، لأن خطأهم إنما يكون بتركهم لما كلفوا به، أو العمل بمانه واعنه، ومع هذه الاحتمالات، فصدقه لا يكون مقطوعاً، وإن كان مظنوناً،

وعلى هذا، لوروي واحد خبراً، وانفق أهل الإجماع فيه على قولين، فطائفة عملت بمقتضاه، وطائفة اشتغلت بتأويله، فلا يدل ذلك على صدقة قطعاً، وذلك لأن الطائفة التي عملت بمقتضاه لعلها لم تعمل به، بل بغيره، كما سبق. وبتقدير أن تكون عاملة به؛ فانفاقهم على قبوله لا يوجب كونه صادقاً قطعاً لما ذكرناه من تكليفهم باتباع الظني

المسألة الخامسة

اختلفوا فيما لو وجد شيء بمشهد من الخلق الكثير، لتوفرت الدواعي على نقله، إذا انفرد الواحد بروايته عن باقي الخلق؛ كما إذا أخبر مخبر بأن الخليفة ببغداد قتل في وسط الجامع يوم الجمعة بمشهد من الخلق؛ ولم يخبر بذلك أحد سواه فذهب الكل إلى أن ذلك يدل على كذبه، خلافاً للشيعة، وهو الحق. وذلك، لأن الله تعالى قدر كثر في طباع الخلق من توفير الدواعي على نقل ما علوه، والحدث بما عرفوه، حتى إن العادة لنحيل كتمان ما لا يؤبه له مما جرى من صغار الأمور على الجمع القليل، فكيف على الجمع الكثير فيما هو من عظام الأمور ومهماتها. وللنفوس مشرقة إلى معرفته؛ وفي نقله صلاح للخلق، بل للسكوت عن نقل ذلك وإشاعته في إحالة العادة له أشد من إحالة العادة لسكوتهم وتواطئهم على عدم نقل وجود مكة وبغداد. فلو جاز كتمان ذلك لجاز أن يوجد مثل مصر وبغداد، ولم يخبر أحد

عنهما ، وذلك محال عادة (١) وبمثل هذا عرفنا كذب من ادعى معاضة القرآن والتنصيب على امام بعينه ، من حيث انه لو وجد ذلك لشاع وتوفرت الدواعي على نقله (٢) .

فان قيل : العادة إنما تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ما جرى بشهده منهم من الامور العظيمة ، إذا لم يتحقق الداعي إلى الكتمان معارضاً لداعي الاظهار ، ولا بعد في ذلك ؛ إما لغرض واحد يعم الكل نظراً إلى مصلحة تتعلق بالكل في امر الولاية وإصلاح المعيشة ؛ او خوف ورهبة من عدو غالب وملك قاهر ، او لغراض متعددة، كل غرض لواحد؛ ويدل على ذلك الوقوع وهو ان النصاري؛ مع كثرتهم كثرة تخرج عن الحصر ؛ لم ينقلوا كلام المسيح في المهدي ، مع انه من اعجب حادث حدث في الارض؛ ومن اعظم ما تتوفر الدواعي على نقله واشاعته ونقلوا مادون ذلك من معجزاته، وايضا فان الناس نقلوا اعلام الرسل، ولم ينقلوا اعلام شعيب وغيره من الرسل، وايضا فان آحاد المسلمين قد انفردوا بنقل ما تتوفر الدواعي على نقله مع شيوعه فيما بين الصحابة والجمع الكثير ، كمنقل ما عدا القرآن من معجزاته ؛ كانشقاق القمر ، وتسبيح الحصا في يده، ونبع الماء من بين اصابهه وحنين الجذع اليه ، وتسليم الغزاة عليه ، وكدخول مكة عنوة او صلحاً ؛ وثنية الاقامة وافرادها ، وافراده في الحج ، وقرانه ، ونكاحه لميمونة وهو حرام، وقبوله لشهادة الاعرابي وحده في هلال رمضان، ورفع الهدين في الصلاة، والجهر بالتسمية إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى .

(١) مقتضى دليله إحالة المادة كتمان ما توفرت الدواعي على نقله صدفة او نواظراً، لا وجوب نقله نواتراً او استفاضة كما هي الدعوى ، وعليه فلا يمنع نقل واحد او اثنين ذلك الخبر واشاعتها اياه مع اكتفاء الباقيين بذلك ، وقد يستفيض نقله بعد ؛ كما في حديث انما الأعمال بالنيات وخيره مما يأتي بيانه في الاعتراضات الواردة على هذا الدليل . (٢) أقول لو وجد ذلك لنقل ولو من طريق واحد صحيح وحيث لم يصح نقله ولو آحادا دل على كذبه .

قلنا : قد بينا ان العادة تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ما يجري بينهم من الوقائع العظيمة .

قولهم ذلك : انما يصح ان لو لم يوجد الداعي إلى الكتمان ؛
قلنا : والكلام فيه ، وذلك ان العادة ايضا تحيل اشتراك الخلق الكثير في الداعي الى الكتمان ، كما يستحيل اشتراكهم في الداعي الى الكذب ، والى اكل طعام واحد في يوم واحد .
وما ذكروه من صور الاستشهاد .

اما كلام عيسى في المهد ، فانما تولى نقله الآحاد . لانه لم يتكلم الا بحضرة نفر يسير ، حيث لم يكن امره قد ظهر . ولا شأنه قد اشتهر ، ولا عرف برسالة ولا نبوة . وذلك بخلاف إحياء الميت . وبراء الاكهم والاهرس . فانه كان وقت اشتهاره ودعواه الرسالة . مستدلا بذلك على صدقه . ونظلم الناس اليه وامتداد الاعين الى ما يدعيه ، فلذلك ، لم يقع اتفاقهم على كتمانه .

وأما أعلام شعيب وغيره من الأنبياء ، فانما لم ينقل ؛ لانهم لم يدعوا الرسالة حتى يستدلوا عليها بالمعجزات (١) ، ولا كان لهم شريعة انفردوا بها ، بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم من الرسالة ؛ كدعوى غيرهم من الأئمة وآحاد العلماء وأما نقل باقي معجزات الرسول غير القرآن ، فانما تولاه الآحاد ، لانه لم يوجد شيء من ذلك بمشهد من الخلق العظيم ، بل انما جرى ما جرى منها بحضور طائفة بسيرة (٢) ، ولا سيما انشقاق القمر ، فانه كان من الآيات الليلية وقعت والناس بين نائم وغافل في لمح البصر ولم يكن النبي ، ﷺ ، قد دعاهم الى رؤيته ، ولا نبههم على

(١) أنظر هذه الدعوى مع قوله تعالى « وإلى مدين أخاهم شعيبا » عطفًا على معمولي الارسال في قوله في سورة الاعراف « لقد ارسلنا نوحا إلى قومه » وعطفًا على معمولي الارسال أيضاً في قوله في سورة هود « ولقد أرسلنا نوحا الى قومه » وانظرها ايضا مع قصة شعيب في سورة الشعراء وفيها « اني لكم رسول امين » ؛ فان في ذلك الكفاية في ابطال هذه الدعوى ؛ ولو اجاب بانها لم تنقل اكتفاء بشهادة النبي الصادق ، وللقرآن المعجز برسالته لكان ابعد له عن المزالق .

ذلك سوى من رآه من النفر اليسير (١) ، ولهذا ، فإنه كم من أمر مهول يقع في الليل، من زلزلة أو صاعقة أو ريح عاصف أو انقضاض شهاب عظيم، ولا يشعر به سوى الآحاد (٢) وهذا بخلاف القرآن، فإنه كان موسى يردد بين الخلق في جميع عمره؛ فلم يبق أحد من الجمع العظيم في زمانه إلا وقد علمه وشاهده، فلذلك استحال توطؤهم على عدم نقله (٣) .

وأما دخول مكة ، فقد نقله الجمع الكثير ؛ وهو مستفيض مشهور، أنه دخلها عنوة متسلحاً بالالوية والاعلام على سبيل القهر والغلبة ، مع بذل الأمان لمن القى سلاحه ؛ واعتصم بالكعبة ودار أبي سفيان ، وإنما خالف بعض الفقهاء لما اشتبه عليه ذلك بأداء دية من قتله خالد بن الوليد . ولا يبعد ظن ذلك من الآحاد .

(١) ليس ذلك بصحيح فإن حنين الجذع كان بحضرة جمع عظيم في المسجد ونسب الماء من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم كان بحضرة الجيش وقد اتفَعوا بالماء شرباً وطهارة وتزودوا منه وزالت به شدتهم ، ومع ذلك نقل آحاداً .

(٢) متى سلم أن القمر انشق وأنه آية قصد بها إقامة الحجّة أو تقويتها استحال في حكمة الله سبحانه أن يفعل ذلك والناس بين نائم وغافل مدة ملح البصر دون دعوة لرؤيته ولا تنبيه لمشاهدته . فلا بد أن يكون شاهده كثير، ويؤيد ذلك أنه نقل نقلاً مستفيضاً بل متواتراً معنى وإن لم يتواتر لفظاً . ومع ذلك قد يقال إن كثيراً من العلماء استغنى بذكره في القرآن عن نقله ،

وأما ما ذكره من الزلازل والشهب ونحوها فإنها سنن كونية عامة قد صارت لكثرتها عادية ولم يقصد بها اثبات رسالة أو تقويتها . فلذلك اختلف أمرها عما نحن بصدده . ومع ذلك فالأشاذ منها الذي يسترعى الانظار؛ قد ينقل نقلاً مستفيضاً (٣) استحالة التواطؤ على عدم النقل تصدق بالنقل تواتراً كالقرآن ونحوه واستفاضة، كما في فتح مكة عنوة، وآحاداً وهو كثير حتى فيالعم به البارى وتوفر الدواعي على نقله إذ المستحيل الا تنقل أصلاً . كما هو مقتضى التعليل .

وأما تثنية الإقامة وأفرادها؛ فإنما اختلفوا فيه لاحتمال أن المؤذن كان يردد تارة،
 يثني أخرى فنقل كل بعض ما سمعه ، وأهمل الباقي لعله بأنه من الفروع المتسامح
 بها ، وهو الجواب عن الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الصلاة .
 وأما أفراد النبي وقرانه في الحج ، فإنما نقله الآحاد ، لأن ذلك مما يتعلق بالنية ،
 ليس ذلك مما يجب ظهوره ومناداة النبي ﷺ به (١) .

وأما نكاحه ميمونة ، وهو حرام ، فليس ذلك أيضاً مما يجب اظهاره ، بل جاز
 أن يكون قد وقع ذلك بمحض جماعة يسيره ؛ فلذلك انفرد به الآحاد ؛ وهو الجواب
 عن قبول شهادة الاعرابي وحده .

المسألة السادسة

مذهب الاكثرين جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلاً ، خلافاً للجبائي (٢)
 وجماعة من المتكلمين ، ودليل جوازه عقلاً أنا لو فرضنا ورود الشارع بالتعبد
 بالعمل بخبر الواحد اذا غلب على الظن صدقه ؛ لم يلزم عنه لذاته محال في العقل ،
 ولا معنى للجائر العقلي سوى ذلك ، وغاية ما يقدر في اتباعه احتمال كونه كاذباً
 أو مخطئاً ؛ وذلك لا يمنع من التعبد به ؛ بدليل اتفاقنا على التعبد بالعمل بقول المفتي ،
 والعمل بقول الشاهدين ، مع احتمال الكذب ، والخطأ على المفتي ، والشاهد ، فيما أخبر به
 فان قيل : وان سلمنا أنه لو ورد الشرع بذلك لم يلزم عنه لذاته محال ؛ وأنه
 ليس محالاً لذاته عقلاً ؛ لكنه محال عقلاً باعتبار أمر خارج عن ذاته ؛ وذلك لان

(١) يجب عنه بأن كلا من الافراد والتمتع والقران كما يتعلق بالنية وهي خفية
 يتعلق بالتلبية وهي مما يجهر به من اذكار الحج ، يتبين ذلك من صفة حجته ﷺ
 ومن احتجاج كل طائفة بطرف من الروايات الواردة في ذلك ، ومع ذلك نقلت
 تفاصيله آحاداً مع قوله ﷺ خذوا عني مناسككم وما تقدم يبين أن ماتتوفر
 الدواعي على نقله نقل احياناً آحاداً ، و احياناً استفاضة ؛ او تواتراً مع صحة العمل
 بالجميع والاحتجاج به .

(٢) تقدمت ترجمته تعليقا ص ١٧١ من ج . ١ .

التكاليف مبنية على المصالح ودفع المفسد ، فلو تعبدنا باتباع خبر الواحد والعمل به ، فاذا أخبر بخبر عن رسول الله بسلك دم واستحلال بضع محرم ، مع احتمال كونه كاذباً ، فلا يكون في العمل بمقتضى قوله مصلحة بل محض مفسدة ، وهو خلاف وضع الشرع ، ولهذا امتنع ورود التعبد بالعمل بخبر الفاسق والصبي ، فيما يتملق بالاحكام الشرعية إجماعاً . (١)

وأما ما ذكرتموه من التعبد بالعمل بقول الشاهدين ، فالقرق بين الشهادة والخبر من ثلاثة أوجه :

الاول أن الشهادة إنما تقبل فيما يجوز فيه الصلح ، ولا كذلك الخبر عن الله تعالى والرسول فكانت المفسدة في الشهادة ابعده .

الثاني ان الخبر يقتضي اثبات شرع بخلاف الشهادة .

الثالث هو ان الحكم عند الشهادة إنما يثبت بدليل قاطع وهو الاجماع .

والشهادة شرط ، لا مثبت ، بخلاف خبر الواحد ، فإنه عندكم دليل مثبت للحكم الشرعي ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على جواز التعبد بخبر الواحد إلا انه معارض بما يدل على نقيضه ، وبيانه من جهة المنقول ، والمعقول .

اما المنقول ، فقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وقوله « وان تقولوا على الله ما لا تعلمون » وقوله تعالى (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً) .
واما المعقول ؛ فن اربعة اوجه :

الاول انه لو جاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد في الأحكام الشرعية عن الرسول عند ظننا بصدقه ، لاحتمال كونه مصلحة ، لجاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد عن الله تعالى بالاحكام الشرعية ، وذلك دون اقتران المعجزة بقوله محال الثاني انه لو جاز ورود التعبد بخبر الواحد في الفروع . لجاز ورود التعبد به في

(١) اذا توفر في خبر الواحد شروط القبول المعروفة عند علماء الحديث فاحتمال كذبه لغو . وعلى ذلك يكون سفك الدماء واستحلال الفروج ونحوهما استنادا الى خبر الواحد مصلحة ، لا مفسدة تشوبه ، فضلاً عن ان يكون مفسدة محضه =

الاصول ، وليس كذلك (١) .

الثالث انه لو جاز التعبد بقبول خبر الواحد ، لجاز التعبد به في نقل القرآن ؛ وهو محال .

الرابع ان اخبار الأحاد قد تتعارض ، فلوورد للتعبد بالعمل بها ؛ لكان وارداً بالعمل بما لا يمكن العمل به ضرورة التعارض ، وهو ممتنع على الشارع .

والجواب عن السؤال الأول من وجهين :

الأول أنه مبني على وجوب رعاية المصالح في أحكام الشرع وافعاله ؛ وهو غير مسلم على ما عرفناه في الكلاميات (٢) .

الثاني أن ما ذكره منتقض ب ورود التعبد بقبول شهادة الشهود (٢) وقول المفتي وما ذكره من الفروق فباطلة ، أما الفرق الأول فن وجهين :

الأول أنه لا يطرد في الاخبار المتعلقة بأنواع المعاملات .

الثاني أنه ينتقض بالشهادة فيما لا يجري فيه الصلح . كالدماء والفروج (٣) .

وأما الفرق الثاني فن جهة أن الخبر كما يستلزم اثبات أمر شرعي ، كالشهادة على القتل والسرقة وغير ذلك ؛ يستلزم اثبات أمر شرعي ، وهو وجوب القتل والقطع وأما الثالث ، فن جهه أنه لا فرق بين الخبر والشهادة من حيث انه لا بد عند

الشهادة من دليل يوجب العمل بها ؛ كما في العمل بالخبر .

وأما المعارضة بالآيات ؛ فجوابها من وجهين :

= وأما امتناع العمل بخبر القاسق والصبي فلرجحان احتمال الكذب أو الغلط فيه أو تساوي الاحتمالات لا مجرد احتمال ذلك ولو مرجوحا .

(١) وليس كذلك : هذه صغرى الدليل ، وهي ممنوعة ، فانا نلتزم جواز التعبد بخبر الواحد في أصول الدين واصول الفقه ، والمخالفون في ذلك استدلوا به في علم الكلام واصول الفقه ، يدل على ذلك استقراء كتبهم انظر التعليق ص ٢٨٢ من ج . ا . و ص ٢٥٧ ج ٢٠ من مجموع الفتاوي .

(٢) تقدم ما فيه تعليقا ص ٩١-٩٤-١٠٤ من ج . ا .

(٣) الجواب صحيح الا ان في التمثيل بالدماء نظرا فانها قد يجري فيها الصلح

الاول: أنا نقول بموجبها ، وذلك أن العمل بخبر الواحد ووجوب اتباعه إنما هو بدليل مقطوع به ، مفيد للعلم بذلك ، وهو الاجماع .

الثاني أنه لازم على الخصوم في اعتقادهم امتناع التعبد بخبر الواحد ، إذ هو غير معلوم بدليل قاطع ، بل غاية ان يكون مظنوناً لهم ، فالآيات مشتركة الدلالة ، فكما تدل على امتناع اتباع خبر الواحد ، تدل على امتناع القول بعدم اتباعه ، وإذا تعارضت جهات الدلالة فيها ، امتنع العمل بها ، وسلم لنا ما ذكرناه (١) وعلى هذا ، نقول بجواز ورود التعبد بقبول خبر الفاسق والصبي عقلاً ، إذا غلب على الظن صدقه ، وان كان ذلك غير واقع (٢) .

وما ذكره من المعارضات العقلية ، فجوابها من وجهين .
احدها عام للكل ؛ والثاني خاص بكل واحد منها

أما العام فهو ان ما ذكره إلزاماً علينا في خبر الواحد ، فهو لازم عليهم في ورود التعبد بقبول قول الشاهدين والمفتي ، فما هو جوابهم عنه يكون جواباً لنا في خبر الواحد .

واما ما يخص كل معارضة : اما الاولى ، فالجواب عنها من وجهين .
الأول : هو ان دعوى الواحد للرسالة ونزول الوحي اليه من اندر الاشياء ، فاذا لم يقترن بدعواه ما يوجب القطع بصدقه فلا يتصور حصول الظن بصدقه ،

(١) هذا جواب جدلي الزامي يراد به اسكات الخصم لايان الحق . ويمكن ان يجاب بان المراد بالعلم في قوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وقوله « وان تقولوا على الله ما لا تعلمون » ما يشمل الادراك الجازم . والظن الراجح . والمراد بالظن في قوله « ان الظن لا يغني من الحق شيئا » وقوله « ان يتبعون الا الظن » انحصار التخمين والوهم الذي لا دليل عليه .

(٢) هذا مجرد فرض وتنزل مع الخصم والا فغلبة الظن بصدق خبر الفاسق والصبي ان حصلت فهي مما احتف به من القرائن . والعمل مستند حيثئذ اليها لا الى مجرد خبرهما .

هل الذي يجزم به إنما هو كذبه ، ونحن وان قلنا بجواز ورود التعبد بخبر من يغلب على الظن صدقه ، فقد لا نسلم جواز ورود التعبد بقول من غلب على الظن كذبه .

الثاني هو انا اذا جوزنا ورود التعبد بخبر الواحد فوجوب العمل به لا بدوان يستند الى دليل قاطع من كتاب او سنة او اجماع ، ولا كذلك المدعى للرسالة ، اذا لم تقترن بقوله معجزة تدل على وجوب العمل بقوله .

فان قيل : فلو بعث رسول ، وظهرت المعجزة للقاطعة الدالة على صدقه ، ثم قال مهما اخبركم انسان بأن الله تعالى ارسله بشريعة ، وظنتم صدقه ، فاعملوا بقوله ، فقد استند وجوب العمل بقوله الى دليل قاطع ، وهو قول النبي الصادق ، ومع ذلك ، فانه لا يجوز (١) .

قلنا لا نسلم ، مع فرض هذا التقدير ، انه لا يجوز الاخذ بقوله ، ثم الفرق بين الامرين هو ان المفسدة اللازمة من قبول قول المدعي للرسالة من غير معجزة اعظم من مفسدة قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية وذلك ؛ لان رئاسة النبوة اعظم من كل رئاسة ؛ وربتها اعلى من كل رتبة ، فلو ورد التعبد باخبار كل مدع للرسالة اذا غلب على الظن صدقه من غير معجزة دالة على صدقه ، فما من احد من الناس الا وقد بسلك المسالك المغلقة على الظن صدقه ؛ ويتوخى من الافعال والاقوال ما تظهر به عدالته ، طمعاً في نيل مثل هذه الرئاسة العظمى بمجرد دعواه وذلك يفضي الى ان كل واحد يدعي نسخ شريعة الآخر ورفعها على قرب من الزمان ولا يخفى ما في ذلك من المفسدة التي لا تحقق لمثلها في خبر الواحد .

١ - هذا من الفروض المقبولة التي لا ينبغي الاسترسال فيها ولا ترتيب حكم عليها ولا الاجابة عنها فان البحث فيها بحث في غير واقع ودخول فيما لا يعني .

واما المعارضة الثانية ، فجوابها ان المعبر في الاصول القطع واليقين ، ولاقطع في خبر الواحد ، بخلاف الفروع ، فانها مبنية على الظنون (١) .

واما المعارضة الثالثة ؛ فجوابها ان القرآن معجزة الرسول الدالة على صدقه ، ولا بد ان يكون طريق اثباته قاطعاً ، وخبر الواحد ليس بقاطع . بخلاف احكام الشرع فان ما يثبت منها بخبر الواحد ظنية غير قطعية .

واما المعارضة الرابعة فجوابها ان المعارض بين الخبرين لا يمنع من العمل بما يرجح منها ويتقدير عدم الترجيح مطلقاً ، فقد يمكن ان يقال بالتخيير بينهما على ما هو مذهب الشافعي ، ويتقدير امتناع التخيير ، فغايتة امتناع ورود التعبد بمثل الاخبار التي لا يمكن العمل بها ، ولا يلزم منه امتناع ورود التعبد بما يمكن العمل بمقتضاه .

١ - احكام الشريعة اصولاً وفروعاً عقيدة وعملاً كل منها يصح اثباته والاستدلال عليه بانواع الأدلة متواترة وآحاداً قطعية وظنية، فمن علم حكماً عقيدة او عملاً من دليل قطعي او ظني وجب عليه اعتقاده في درجته والعمل بمقتضاه ولا يسعه الغاؤه والا عراض عنه وحسابه على الله لا يكلف الله نفساً الا وسعها ولا يتركها سدى فيما بلغها. انظر ص ٢٨٢ ج ١ وارجع الى ج ١٩ من مجموع الفتاوى لابن تيمية .

المسألة السابعة

الذين قالوا يجوز التعبد بنجر الواحد عقلا اختلفوا في وجوب العمل به :
فمنهم من نفاه ، كالفاساني والرافضة وابن داود . ومنهم من أثبته .

والقائلون بثبوته اتفقوا على أن أدلة السمع دلت عليه .
واختلفوا في جوب وقوعه بدليل العقل ، فأثبته أحمد بن حنبل والقفال وابن
سريج من اصحاب الشافعي ، وأبو الحسين (١) من المعتزلة ، وجماعة كثيرة .

ونفاه الباقر . وفصل ابو عبد الله البصري بين الخبر الدال على ما يسقط
بالشبهة ، وما لا يسقط بها : فنع منه في الاول ، وجوزه في الثاني .
فأما من قال بكونه حجة فقد احتجوا بحجج ضعيفة لا يهد من ذكرها ، والتنبيه
على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

الحجة الاولى : من جهة المعقول ، وهي ما اعتمد عليها ابو الحسين البصري
وجماعة من المعتزلة وهي انهم قالوا : العقلاء يعلمون وجوب العمل بنجر الواحد
في العقليات ، ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك الا وقد علموا علة وجوبه ، ولا
علة لذلك سوى انهم ظنوا بنجر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل .

وبيان ذلك أنه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضار وحسن اجتناب
المناسم . فاذا ظننا صدق من اخبرنا بمضرة يلزمنا أن لا نشرب الدواء الفلاني ،
وأن لا نفصد ، وأن لا نقوم من تحت حائط مستهدم ، فقد ظننا تفصيلا لما علمناه
جملة من وجوب التحرز عن المضار .

وبيان ان العلة للوجوب ما ذكره دوراننا معها وجوداً وعدمياً ، وذلك هي
موجود في خبر الواحد في الشرعات ، فوجب العمل به . وذلك لاننا قد علمنا في

١- القفال هو ابو بكر محمد بن علي بن اسماعيل القفال الكبير الشاشي الشافعي
ولد ٢٩١ ومات ٣٦٥ ، وابن سريج هو ابو العباس احمد بن عمر بن سريج
الشافعي مات ٣٠٦ ، وابو الحسين البصري هو محمد بن علي الطيب الشافعي
المعتزلي الف كتاب المعتمد في الاصول مات ٢٦٣ .

الجملة وجوب الانقياد للنبي ﷺ ، فيما يخبرنا به من مصالحنا ودفع المضار عنا .
 فاذا ظننا بنجر الواحد أن النبي ﷺ قد دعانا الى الانقياد له في فعل أخير أنه
 مصلحة وخلافه مضرة ، فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة ؛ فوجب العمل به .
 ولقائل ان يقول : أما أولا . فلا نسلم وجوب العمل بنجر الواحد في العقليات .
 بل غاية اذا ظننا صدقه أن يكون العمل بنجره أولى من تركه . وكون الفعل أولى
 من الترك أمر أعم من الواجب لشموله للسندوب فلا يلزم منه الوجوب (١)
 سلنا أن العمل بنجره واجب في العقليات ، ولكن لانسلم ان علة الوجوب ما
 ذكرتموه من الدوران فلا يدل على ان المدار علة الدائر (٢) لجواز ان تكون علة
 الوجوب غير ما ذكرتموه من ظن تفصيل جملة معلومة بالعقل ، وذلك بان تكون العلة
 معنى ملازما لما ذكرتموه لا نفس ما ذكرتموه . ولا يلزم من التلازم بينهما في العقليات
 التلازم بينهما في الشرعيات بجواز (٣) أن يكون ذلك التلازم في العقليات اتفاقيا .
 وان سلنا ان علة الوجوب ما ذكرتموه ، لكن لا يلزم ان يكون ذلك علة في
 الشرعيات ، لجواز ان يكون خصوص ما ظن تفصيل جملة في العقليات داخلا في
 التعليل ، وتلك الخصوصية غير محققة في الشرعيات (٤)
 سلنا دلالة ما ذكرتموه على أنه علة بجهة عمومه ، لكن قطعاً أو ظنا : الاول
 ممنوع والثاني مسلم .

غير أنه منقوض بنجر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه فان ما ذكرتموه
 من الوصف الجامع متحقق فيه . وقد انعقد الاجماع على أنه لا يجب العمل به في

-
- ١- قد يكتفى المستدل بما اقتضاه دليله من طلب العمل وجوبا او نهداً ولا يلتزم
 في دعواه خصوص وجوب العمل ، وقد يلتزم خصوص الوجوب ويكون دليله
 محررا فيما في ترك العمل به مضرة ، وعلى كلا التقديرين لا يرد الاعتراض الاول
 - ٢- انظر خلاف العلماء في مسلك الدوران واثبات العلة به ، ودليل كل في باب القياس
 - ٣- بجواز - لعله لجواز
 - ٤- هذا الاعتراض والذي قبله على خلاف الظاهر فلا يؤثر .

الشرعيات (١)

سلمنا عدم الانتقاض ، لكن غاية ما ذكرتموه أنه استعمال لقياس ظني في إفادة كون خبر الواحد حجة في الشرعيات مع كونه أصلا من أصول الفقه وأما يصح ذلك أن لو لم يكن التعبد في إثبات مثل ذلك بالطرق البيهنية ، وهو غير مسلم (٢) .

الحجة الثانية انهم قالوا : صدق الواحد في خبره م.مكن . فلو لم نعمل به ، لكننا تاركين لأمر الله تعالى وأمر رسوله ، وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط . ولقائل ان يقول : صدق الراوي ، وان كان ممكنا وراجحا ، فلم قلتم بوجود العمل به والاحتياط (٣) بالآخذ بقوله . وان كان مناسبا ، ولكن لا بد له من شاهد بالاعتبار ، ولا شاهد له سوى خبر التواتر (٤) وقول الواحد في الفتوى والشهادة . ولا يمكن القياس على الاول ، لان ذلك مفيد للعلم ، ولا يلزم من إفادته للوجوب افادة الخبر الظني له ، ولا يمكن قياسه على الثاني ، وذلك لأن براءة الذمة معلومة ، وهي الاصل ، وغاية قول الشاهد والمفتي ، اذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد ، ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع مخالفته للبراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة ، بالنظر الى جميع الناس ، وان سلمنا صحة القياس ، فغايتها أنه مفيد لظن اللاحق ، وهو غير معتبر في إثبات الاصول ، كما تقدم في

١- ان اراد ان خبر الفاسق او الصبي بمجرد غلبة الظن فهو خلاف مقتضى الفطرة والشرع ، وان اراد انه يفيد غلبه الظن بما احتف به من القرائن التزمنا العمل ، لكن لما احتف به من القرائن وليس في ذلك مخالفة للاجماع ، وعليه لا يرد خبرها نقضا .

- ٢- هذه دعوي خالفها الاصوليون انفسهم . انظر ما تقدم تعليقا ص ٣٦-٤٧ ج ٢ .
- ٣- جواب عن كلام مضمهر فهم من آخر الحجة الثانية ، تقديره عملنا به للاحتياط .
- ٤- صدق الراوي في خبره ان كان راجحا لم يحتج في وجوب العمل به الى شاهد ؛ للأجماع على وجوب العمل بما يفيد غلبة الظن ، ولو احتاج الى شاهد بالاعتبار لما

الحجة التي قبلها (١) كيف وانه منقوض بخبر الفاسق والصبي، اذا هلب على الظن صدقه (٢).

الحجة الثالثة : أنهم قالوا اذ وقعت واقعة ، ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلم يحكم به لتعطلت الواقعة عن حكم الشارع ، وذلك ممتنع .
ولقائل ان يقول : خلو الواقعة عن الحكم الشرعي ، انما يمتنع مع وجود دليبه ، واما عدم الدليل ، فلا (٣) ولهذا فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر الواحد ، فانه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والمصير الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد يتوقف على كون خبر الواحد حجة ودليلا ، وكونه حجة يتوقف على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم ، وهو دور ممتنع . كيف وإنا لا نسلم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي ، فان حكم الله تعالى في حق المكلف عند عدم الادلة المقتضية لاثبات الحكم الشرعي نفى ذلك الحكم ومدركه شرعي فإن انتفاء مدارك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم .

= توقف على المتواتر وقول المفتي والشاهد؛ بل تكفي اخبار آحاد اخري وقرائن احوال ، ولا حاجة الى قياسه على غيره ، وبتقدير الحاجة الى القياس فقياسه على المتواتر صحيح ، حيث وجب للعمل بكل منهما . وافادة المتواتر للعلم والآحاد للظن فارق غير مؤثر ، فان براءة الذمة وان كانت معلومة الا ان استمرارها مظنون فكيفي في رفعه الدليل الظني كالعلمي .

١-٢- فيها ما تقدم تعليقا - ص ٥٠، ٥٣

٣- القول بخلو وقائع عن حكم لله فيها نابه نصوص كمال الشريعة وابتناء النبي ﷺ جوامع للكلم . انظر ص ٢٨٠ وما بعدها ج ١٩ من مجموع الفتاوى .

الحجة الرابعة: أنه لو لم يكن خبر الواحد واجب القبول، لتعذر تحقيق بعثة الرسول الى كل أهل عصره، وذلك ممتنع وبيان ذلك أنه لا طريق الى تعريف أهل عصره، لا بالمشافهة او الرسل، ولا سبيل له الى المشافهة للكل لتعذره. والرسالة منحصرة في عدد التواتر والآحاد. والتواتر الى كل أحد متعذر. فلو لم يكن خبر الواحد مقبولاً، لما تحقق معنى التبليغ والرسالة الى جميع الخلق فيما أرسل به؛ وهو محال مخالف لقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) .

ولقائل أن يقول: انما يمتنع ذلك، أن لو كان التبليغ الى كل من في عصره واجبا، وأن كل من في عصره مكلف بما بعث به؛ وإيس كذلك، بل انما هو مكلف بالتبليغ الى من يقدر على إيلاغه إما بالمشافهة أو بنجر التواتر (١) . وكذلك كل واحد من الأمة انما كلف بما أرسل به لرسول اذا علمه. وأما مع عدم علمه به، فلا، ولهذا فان من كان في زمن الرسول في الهلاد النائية والجزائر المنقطعة، ولا سبيل الى إعلامه، فان النبي ﷺ لم يكن مكلفا بتبليغه. ولا ذلك الشخص كان مكلفاً بما أرسل به.

الحجة الخامسة: قالوا: قد ثبت ان مخالفة أمر الرسول سبب لاستحقاق العقاب، فاذا أخبر الواحد بذلك عن الرسول، وغلب على الظن صدقه؛ فاما أن يجب العمل الراجع والمرجوح معاً، أو تركهما معاً، أو العمل بالمرجوح دون الراجع؛ أو بالعكس بالاحتمال لاسبيل الى الأول والثاني والثالث، لأنه محال. فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول: ما المانع من القول بأنه لا يجب العمل بقوله؛ ولا يجب تركه، بل هو جائز الترك، والقول بأن مخالفة أمر الرسول موجبة لاستحقاق العقاب مسلم فيما علم

١- البلاغ واجب على الرسول ﷺ بقدر طاقته مشافهة او كتابة او بالرسل مطلقا تواترا او آحادا لتواتر الفط، به دليل ما تواتر من بعثة للرسول والولاية والمعلمين للقرآن وغيره آحادا، ومن بلغه من المكلفين شرع الله اصولا او فروعا علميا او ظنا غالبا وجب عليه اعتماده والعمل بما اقتضاه من الاحكام .

أمر الرسول واما مع عدم العلم به (١) ، فهو محل النزاع .
هذا ما قيل من الحجج العقلية .

وأما ما قيل من الحجج النقلية الواهية ؛ فمنها قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ، ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون)
ووجه الاحتجاج بها أن الله تعالى أوجب الانذار على كل طائفة من فرقة خرجت للتفقه في الدين عند رجوعهم الى قومهم ، بقوله تعالى (ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم) (٢) أمر بالانذار ، والانذار هو الاخبار (٣) والأمر للوجوب . وانما أمر بالانذار طلباً للتحذير دليل قوله تعالى (لعلهم يحذرون) و (لعل) ظاهرة في الترجي (٤) وهو مستحيل في حق الله تعالى . فتعين حمل ذلك على ما هو ملازم للترجي ، وهو الطلب ، فكان الأمر بالانذار طلباً للتحذير ، فكان أمراً بالتحذير فكان الحذر واجباً وإذا ثبت أن إخبار كل طائفة موجب للحذر ، فالمراد من لفظ الطائفة انما هو للعدد الذي لا ينتهي الى حد التواتر . وبيانه من ثلاثة أوجه .

الأول أن لفظ (الطائفة) قد يطلق على عدد لا ينتهي الى حد التواتر ؛ كالثنتين والثلاثة وعلى العدد المنتهي الى حد التواتر والأصل في الاطلاق للحقيقة ؛ ويجب اعتقاد اتحاد المسمى ، نفيًا للتجاوز والاشترك عن اللفظ . والقدر المشترك لا يخرج عن العدد القليل وما لازمه ، فكان هو المسمى .

١- مخالفة امر الرسول ﷺ موجبة لاستحقاق العقاب فيما غلب على ظن المكلف وجوبه ، كما انها موجبة لذلك فيما علم وجوبه حتى عند الآمدي ومن على طريقتيه ، فانهم يقولون ان وجوب عمل المكلف بما غلب على ظنه قطعي

٢- في الآية معنيان ، احدهما ان الله حث المسلمين على ان تنفر من كل فرقة منهم طائفة في طلب العلم لتتفقه في دينها وتنذر من لم ينفر اذا رجعت اليهم ليحذروا المعاصي والتفريط بالواجب .

وثانيهما ان الله حث المسلمين على ان تنفر من كل فرقة منهم طائفة للجهاد ونحوه لتتفقه التي بقيت وتنذر النبي خرجت عند عودتها لتحذر معصية الله والتفريط فيما وجب له عليهم ٣- الأنداز الاخبار بمخوف . ٤- لعل هنا للتعليل .

الثاني أن الثلاثة فرقة ؛ فالطائفة الخارجة منها إما واحد أو إثنان .
 الثالث أنه لا يخلو إما أن يكون المراد من لفظ (الطائفة) التي وجب عليها
 الخروج للتفقه والانداز العدد الذي ينتهي الى حد التواتر ، او ما دونه . لا جائز
 أن يقال بالأول ؛ وإلا لوجب على كل طائفة واهل بلدة ، اذا كان ما دونهم لا
 ينتهون الى حد التواتر ، أن يخرجوا بأجمعهم للتفقه والانداز ، وذلك لا قائل به
 في عصر النبي ، ولا في عصر من بعده . فلم يبق غير الثاني . واذا ثبت أن إخبار العدد الذي
 لا ينتهي الى حد التواتر حجة موجبة في هذه الصورة ، لزم أن يكون حجة في غيرها
 ضرورة ان لا قائل بالفرق . وذلك هو المطلوب . ولقائل أن يقول : لا نسلم انه أوجب
 الانذار على كل طائفة كما ذكرتموه . وصيغة قوله (ولينذروا) لا نسلم انها للامر (١)
 وإن كانت للامر ، فلا نسلم انها للوجوب على ما يأتي (٢)

سلمنا انها للوجوب ، وليكن لا نسلم ان الانذار هو الاخبار . هل أمكن أن
 يكون المراد به التخويف من فعل شيء او تركه . بناء على العلم بما فيه من المصلحة
 او المفسدة . والتخويف خارج عن الاخبار (٣) .

١- بل يجب ان تنذر كل طائفة قومها الا اذا سبقها غيرها بالبلاغ والتعليم
 بدليل ما في الآية من التخصيص ؛ وما يؤيد ذلك من النصوص الدالة على وجوب
 البلاغ وصيغة ليتفقوه اولينذروا وان لم تكن صيغة امر لكننا لتعليل التخصيص
 على نفر طائفة وبقاء اخرى ، فكان كل من التفقه في الدين والانداز به مقصوداً
 بالايجاب أولاً ، وكان نفر طائفة وبقاء اخرى مقصوداً بالقصد الثاني اى قصد الوسائل
 ٢- سيأتي له ايضا في مسائل الأوامر تحريز محل النزاع ، وان الخلاف انما
 هو في الامر المجرد من القران والتخصيص في الآية احتفت به قرائن تعين الوجوب
 وهي أدلة وجوب البلاغ .

٣- تقدم ان الانذار اخبار بمخوف من قوات مصلحة او توقع مضرة ، وانما
 تعرف المصلحة والمفسدة من الشرع فكان التخويف بها اخباراً عن الشرع .

سلمنا ان المراد به الاخبار ، ولكن أمكن ان يكون ذلك بطريق الفتوى
في الفروع والاصول (١) . ونحن نقول به ،

سلمنا ان المراد به الاخبار عن الرسول بما سمع عنه ومنه ؛ ولكن لا نسلم انه
يلزم من ايجاب الاخبار بذلك ايجاب الحذر على من اخبر (٢) :

قولكم يجب حمل قوله تعالى (لعل) على طلب الحذر، لكونه ملازماً للترحي .
قلنا : (الطلب الملازم للترجي الطلب الذي هو بمعنى ميل النفس، او بمعنى الأمر . الأول
مسلم؛ ولكنه مستحيل في حق الله تعالى . والثاني ممنوع . واذا لم يكن الحذر مأموراً
به لا يكون واجباً (٣) . ومع طرق هذه الاحتمالات فالاستدلال بالآية على كون
خبر الواحد حجة في الشرعيات غير خارج عن باب الظنون فيما هو من جملة الاصول
والخصم مانع لصحته (٤) .

ومنها قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ، ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » ووجه
الاحتجاج بهذه الآية من وجهين : الاول أنه علق وجوب التثبت على خبر الفاسق
، فدل على ان خبر غير الفاسق بخلافه ، وذلك إما أن يكون بالجزم برده أو بقوله
، لاجازة أن يقال بالاول ، والا كان خبر العدل أنزل درجة من خبر الفاسق ،
وهو محال فلم يبق غير الثاني . وهو المطلوب . الثاني أن سبب نزول هذه الآية
أن النبي ﷺ بعث الوليد بن عقبة بن أبي معيط ساعياً الى قوم ، فعاد وأخبر

١- الانذار عام لحذف مفعوله فيشمل الانذار بالنهي وبالفتوى فحملة على
الاخبار بالفتوى تخصيص للعام بلا دليل .

٢- لعل للتعليل كما تقدم، واذا وجب انذارهم ليحذروا كان حذرهم واجبا بالاولى
٣- تقدم ما فيه تعليقا .

٤- تقدم رد الاحتمالات فتم دلالة الآية على ان اخبار الأحاد حجة، وأما انها
دليل ظني فعلى تقدير تسليم ذلك لا يضر، فان قواعد الاصول منها قطعية وظنية
وهم يستدلون عليها بأدلة ظنية بل وهمية، ثم هذه الادلة النقلية تفيد بمجموعها القطع،
وان كانت آحادها ظنية كما سيحي .

النبي ﷺ ، أن الذين بعثه إليهم قد ارتدوا ، وارتادوا قتله ، فأجمع النبي ﷺ على غزوهم وقتلهم . وذلك حكم شرعي : وكان النبي قد اراد العمل فيه بخبر الواحد ، ولو لم يكن جائزاً لما اراده ولأنكره الله تعالى عليه .

وهذه الحجة أيضاً ضعيفة ، أما الوجه الاول ، فلان الاستدلال بهذه الآية غير خارج عن مفهوم المخالفة وسنبين أنه ليس بحجة ، (١) وان كان حجة ، لكنه حجة ظنية ، فلا يصح الاستدلال به في باب الاصول (٢) .

وأما الوجه الثاني فمن وجهين : الاول لانسلم أن النبي اجمع على قتلهم وقتالهم بخبر الوليد بن عقبة ، فإنه قد روي انه بعث خالد بن الوليد وامره بالثبوت في امرهم ، فأطلق حتى اتاهم ليلا فبعث عيونهم ، فعادوا اليه واخبروه بأنهم على الاسلام ، وانهم سمعوا اذانهم وصلاتهم فلما اصبحوا ، اتاهم خالد بن الوليد ورأى ما يعجبه منهم ، فرجع الى النبي واخبره بذلك .

الثاني ان مذكروه من سبب النزول من اخبار الآحاد ، فلا يكون حجة في الاصول (٣) .

ومنها قوله تعالى « وكذلك جعلناكم امة وسطاً ، لتكونوا شهداء على الناس » ووجه الحجة من ذلك ان الخبر بخبر لنا عن الرسول شاهد على الناس ، ولا يجوز ان يجعله الله شاهداً على الناس ، وهو غير مقبول القول

ولقائل ان يقول : الآية خطاب مع الامة لا مع الآحاد ، فلا تكون حجة في محل النزاع . ومنها قوله تعالى وان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى ، الآية ووجه الحجة بها ان الله تعالى توعد على كتمان الهدى ، وذلك يدل على إيجاب اظهار الهدى ، وما يسمعه الواحد من النبي ﷺ فهو من الهدى ، فيجب عليه إظهاره ، فلو لم يجب علينا قبوله ، لكان الاظهار كعدمه ، فلا يجب

١- مفهوم المخالفة وان كان في الاحتجاج به خلاف الا انه في الآية شهدت له الفطرة والعمل المستمر من عهده ﷺ الى اليوم ، فالحياة عامة قائمة على الفرق بين خير العدل والفاسق حتى عندهم لا يرى العمل بمفهوم المخالفة .

٢-٣- تقدم ما فيها تعليقا ص ٣٦-٤٧-٥٠ ج ٢ .

ولقائل ان يقول : يحتمل ان يكون المراد من قوله « ان الدين يكتنون ما أنزلنا من البينات والهدى » العدد الذي تقوم به الحجة ، ويحتمل أنه اراد به ما دون ذلك (١) ، وبتقدير إرادة ما دون ذلك ، فيحتمل أن يكون المراد بما أنزل من البينات والهدى الكتاب العزيز ، وهو الظاهر المتبادر الى الفهم منه عند الاطلاق (٢) ، وبتقدير ان يكون المراد به كل ما أنزل على الرسول حتى السنة ، فغاية التهديد على كتمان ذلك الدلالة على وجوب اظهار ما سمع من الرسول على من سمعه ، وليس في ذلك ما يدل على وجوب قبوله على من بلغه على لسان الآحاد ، ولهذا ، فانه بمقتضى الآية يجب على الفاسق اظهار ما سمعه ، وان كان لا يجب على سامعه قبوله (٣) وذلك لأنه من المحتمل ان يكون وجوب الاظهار على كل واحد واحد ، حتى يتألف من خبر المجموع التواتر المفيد للعلم (٤) ، ومع ذلك كله ، فدلالة الآية على وجوب قبول خبر الواحد ظنية ، فلا تكون حجة في الاصول لما سبق (٥) .

ومنها قوله تعالى « فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » أمر بسؤال أهل الذكر ، والامر للوجوب ، ولم يفرق بين المجتهد وغيره . وسؤال المجتهد لغيره

١ - يراد به ما يشمل كلام من الامرين حملا لاسم الموصول على ظاهره من العموم .
٢ - ان دخلت السنة في عموم المنزل لفظا فيها ، والا فهي داخلة فيه من حيث المعنى إذ الكل من عند الله وشرعه الذي ارسله فيشمل الوعيد من كتم الكتاب او السنة .
٣ - إذا حرم الكتمان وجب على من بلغه الوحي قبوله اعتقاد التشريع وعملا بوجبه في درجته من وجوب او نذب او اباحة الى آخره ، وانما تخلف في خبر الفاسق لفقد شرط القبول ، لا لعدم استلزام وجوب البلاغ له ، وعلى الفاسق تاهيل نفسه بالتوبة ليلزم قبول بلاغه .

٤ - الاصل في وجوب البلاغ ان يكون لإبراء الذمة ، واقامة الحجة ، وقد يكون لتقوية خبرهما انضمام اليه ، فلا يرد ذلك الاحتمال على الاستدلال بالآية .
٥ - سبق ايضا ما فيه تعليقا .

منحصر في طلب الاخبار بما سمعه دون الفتوى ، ولو لم يكن القبول واجبا . لما كان السؤال واجبا .

ولقائل أن يقول : لا نسلم ان قوله « فاسألوا » صيغة أمر (١) ، وان كانت أمراً ، فلا نسلم أنها للوجوب ، كما يأتي . وان كانت للوجوب ، فيحتمل أن يكون المراد من اهل الذكر اهل العلم ، وان يكون المراد من المسؤل عنه الفتوى (٢) وبتقدير ان يكون المراد السؤال عن الخير ، فيحتمل ان يكون المراد من السؤال العلم بالخبر عنه ، وهو الظاهر (٣) . وذلك ، لانه أوجب السؤال عند عدم العلم . فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال ، لكان السؤال واجبا بعد حصول خبر الواحد (٤) ، لعدم حصول العلم بخبره . فإنه لا يفيد غير الظن . وذلك يدل على أن العمل بخبر الواحد غير واجب ، لأنه لا قائل هو وجوب العمل بخبره مع وجوب السؤال عن غيره . واذا كان المطلوب إنما هو حصول العلم من السؤال ، فذلك إنما يتم بخبر التواتر ، لا بما دونه . وان سلمنا أن السؤال واجب على الاطلاق ، فلا يلزم ان يكون العمل بخبر الواحد واجبا ، بدليل ما ذكرناه في الحجة المتقدمة (٥)

١ — هذا مبني على انه ليس للأمر صيغة مطلقا ، او ليست له صيغة تخصه ، ومبني الرد عليه في موضعه من مباحث الأمر .

٢ — المراد باهل الذكر اهل العلم بالنصوص وبلقنها والمراد بالمسؤل عنه النص والفتوى عملا بالعموم ، حيث لا دليل على التخصيص .

٣ — بل الظاهر العموم فيراد بالعلم في الآية ما يشمل الادراك الجازم والراجح ، فيكون السؤال لتحصيـل احدهما إما همتائر او آحاد ، وعليه لا يكون السؤال واجبا بعد الحصول على خبر الواحد ، لكفايته في تحقيق المطلوب .

٤ — كأن في الجملة الشرطية تحريفا ، ولعل الأصل فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال لما كان واجبا بعد حصول خبر الواحد لكنه واجب بنص الآية لعدم حصول العلم بخبره الخ .

٥ — تقدم ما فيه تعليقا على ان من قرأ صدر هذه الآية والآية التي بعدها تبين له ان للكلام في اثبات اصل من الأصول وهو الرسالة .

وبتقدير دلالة ذلك على وجوب القبول ، لكنـها دلالة ظنية ، فلا يحتاج بها في الاصول .

ومنها قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ، كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله » أمر بالقيام بالقسط والشهادة لله ، والامر للوجوب . ومن اخبر عن الرسول بما سمعه منه ، فقد قام بالقسط وشهد لله ، فكان ذلك واجبا عليه ، وانما يكون ذلك واجبا ان لو كان القبول واجبا ، والا كان وجود الشهادة كدمها ، وهو ممنوع ولقائل أن يقول : لا أسلم دلالة الآية على وجوب القيام بالقسط والشهادة لله على ما يأتي ، وان سلمنا دلالتها على وجوب ذلك ، غير أنا نقول بموجب الآية . فان الشهادة لله ، والقيام بالقسط ، انما يكون فيما يجوز العمل به . واما ما لا يجوز العمل به فلا يكون قياما بالقسط ، ولا شهادة لله وعند ذلك ، فيتوقف العمل بالآية في وجوب قبول خبر الواحد على أنه قام بالقسط ، وأنه شاهد لله وقيامه بالقسط وشهادته لله متوقف على قبول خبره وجواز العمل به ، وهو دور ممنوع وان سلمنا أنه شهد لله ، وقام بالقسط ، ولكن لا نسلم أنه واجب القبول ، ودليله ما سبق ، وبتقدير دلالة الآية على وجوب القبول ، ولكن لجهة الظن ، فلا يصح (١) .

ومنها ما اشهر ، واستفاض بالنقل المتواتر عن النبي ﷺ أنه كان ينفذ أحاديث الصحابة الى النواحي والقبائل والبلاد بالدعاء الى الاسلام ، وتبليغ الاخبار والاحكام ، وفصل الخصومات ، وقبض الزكوات ونحو ذلك ، مع علمنا بتكليف المبعوث اليه بالطاعة والانقياد لقبول قول المبعوث اليهم ، والعمل بمقتضى مايقول ، مع كون المنفذ من الأحاديث . ولو لم يكن خبر الواحد حجة ، لما كان كذلك .

١ — يعرف الجواب عن ذلك مما سبق تعليقا وبالجملة فعلى تقدير ان كل آية من الآيات السابقة وما في معناها لم تفد العلم اليقيني متفردة ؛ فمجموعها يفيد ذلك إذ للأجتماع من القوة ما ليس للانفراد ، ومن اجل ذلك أفاد كل من المتواتر والاستقراء اليقين .

ولقائل ان يقول : وان سلمنا تنفيذ الأحاد بطريق الرسالة ، والقضاء وأخذ
الزكوات ، والفتوى . وتعليم الاحكام . فلا نسلم وقوع تنفيذ الأحاد بالاخبار
التي هي مدارك الاحكام الشرعية ليجتهدوا فيها (١) وذلك محل النزاع .

سلمنا صحة التنفيذ بالاخبار الدالة على الاحكام الشرعية . وتعريفهم إياها
ولكن لانسلم أن ذلك يدل على كون خبر الواحد في ذلك حجة . بل جاز أن يكون
ذلك لفائدة حصول العلم للبعوث اليهم بما تواتر بهم خبر غير ذلك الواحد اليه (٢)
ومع هذه الاحتمالات . فلا يثبت كون خبر الواحد حجة فيما نحن فيه .

وقد أورد على هذه الحجة سؤالان آخران لا وجه لهما :

الاول أن النبي ﷺ كما أنه كان ينفذ الأحاد لتبليغ الاخبار . كان ينفذهم
لتعريف وحدانية الله تعالى وتعريف الرسالة . فلو كان خبر الواحد حجة في الاخبار
بالاحكام الشرعية . لكان حجة في تعريف التوحيد والرسالة . وهو خلاف
الاجماع (٣) .

الثاني ان من الجائز أن يكون تنفيذ الأحاد بالاخبار عن احكام شرعية
كانت مملومة للبعوث لهم قبل ارسال ذلك الواحد بها . كما أنهم علموا وجوب
العمل بخبر الواحد فهل ارسال ذلك الواحد اليهم على أصلكم

١- يكفي في رد هذا الاعتراض انه دعوى يكذبها الواقع فقد ارسل ﷺ
الآحاد من اصحابه لا بلاغ الاخبار بل لتحفيظ القرآن ومن استقرأ بعث الولاة،
والدعاة كفاه دليلا على بطلان تلك الدعوى .

٢- يرد ذلك ان الصحابة لم يفوقوا عن العمل بما بلغهم من القرآن وغيره من
الأخبار حتى يتواتروا ولم ينكر ذلك الرسول ﷺ ولا غيره من السلف .

٣- يجاب بتسليم الملازمة فنقول بصلاحيه خبر الواحد لتعريف التوحيد والرسالة
واثباتها وقولهم ان ذلك خلاف الاجماع باطل بل فيه خلاف والنصوص تشهد
لمن قال بان حجة في اثبات اصول الشريعة وفروعها وأيضاً كل ما طلب العمل به
مسبوق باعتقاد مشروعيته .

والجواب عن الاول ان انفاذ الأحاد لتعريف التوحيد والرسالة لم يكن واجب القبول . لكونه خبر واحد . بل انما كان واجب القبول من جهة ما يخبرهم به من الادلة العقلية . ويعرفهم من الدلائل اليقينية التي تشهد بصحتها عقولهم (١) . ولا كذلك فيما يخبر به من الاخبار الدالة على الاحكام الشرعية . وعن الثاني أنهم لو كانوا عالمين بالاحكام الشرعية التي دل عليها خبر الواحد . لما احتج الى ارساله لتعريفهم لما قد عرفوه . لما فيه من تحصيل الحاصل ، كيف وان تعريف المعلوم بالخبر المظنون محال ، وهذا بخلاف ما اذا علم كون خبر الواحد مما يجب العمل به في الجملة . فان تنفيذ الواحد لا يعرف وجوب العمل بقوله بل انما يعرف الخبر به على ما هو عليه . وذلك لم يكن معروفاً قبل خبره ، فكان تنفيذه لتعريف ذلك مفيداً .

والاقرب في هذه المسألة انما هو التمسك باجماع الصحابة . ويدل على ذلك ما نقل عن الصحابة من الوقائع المختلفة الخارجة عن العمد والحصر . المتفقة على العمل بخبر الواحد . ووجوب العمل به .

فن ذلك ما روى عن أبي بكر الصديق . رضي الله عنه . أنه عمل بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة . أن النبي أطعمها السدس . فجعل لها السدس ومن ذلك عمل عمر بن الخطاب . رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من الجوس . وهو قوله ﷺ «سئنا بهم سنة اهل الكتاب» وعمل أيضا بخبر حمل بن مالك في الجنين . وهو قوله : كنت بين جاريتين لي (يعني ضربتين) فضربت إحداها الاخرى بسطح . فألقت جنينا ميتاً . فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة . فقال عمر : لو لم نسمع بهذا . لفضينا فيه بغير هذا .

وروى عنه أنه قال . كدنا نقضي فيه برأينا . وايضا فإنه كان لا يرى توريث المرأة من دية زوجها . فأخبره الضحاك بن سفيان ان رسول الله ﷺ كتب اليه أن يورث امرأة اشيم الضبابي من دية فرجع اليه .

١ - هذا غير صحيح لما تقدم ، فالحجة انما قامت بالادلة النقلية والا كانوا مكلفين بذلك قبل ورود الشرع او بلوغه لمجرد الأدلة العقلية .

وأيضاً فإنه كان يرى في الأصابع نصف الدية . ويفاضل بينها . فيجعل في الخنصر سبعة ، وفي البنصر تسعة . وفي الوسطى والسبابة عشرة وفي الإبهام خمسة عشر . ثم رجع الى خبر عمرو بن حزم أن في كل أصبع عشرة .

ومن ذلك عمل عثمان وعلي (رضي الله عنهما) بنجر فريضة بنت مالك في إعتداد المتوفي عنها زوجها في منزل زوجها ، وهو أنها قالت : جئت الى النبي ﷺ بعد وفاة زوجي استأذنه في موضع العدة فقال ﷺ أمكثي حتى تنفسي عدتك

ومن ذلك ما اشتهر من عمل علي عليه السلام بنجر الواحد وقوله : كنت إذا سمعت من رسول الله حديثاً نفعتني الله بما شاء منه . وإذا حدثني غيره حلفتة فاذا حلف صدقته (١) .

ومن ذلك عمل بن عباس بنجر أبي سعيد الخدري في الربا في في التقدي . بعد ان كان لا يحكم بالربا في غير النسبئة ومن ذلك عمل زيد بن ثابت بنجر امرأة من الانصار ان الحائض تنفر بسلا وداع . ومن ذلك ما روي عن أنس بن مالك أنه قال : كنت أسقي ابا طلحة وأبا عبيدة وأبي بن كعب شراباً من فضيخ التمر اذ أتانا آت . فقال إن الخمر قد حرمت . فقال أبو طلحة : قم يا أنس الى هذه الجرار فاكسرها . قال فقمتم الى مهراس لنا فضرهتا بأسفله . حتى تكسرت .

ومن ذلك عمل أهل قبا في العحول من القبلة بنجر الواحد ان القبلة قد نسخت فالتفتوا الى الكعبة بنجره ، ومن ذلك ما روي عن بن عباس أنه بلغه عن رجل أنه قال إن موسى صاحب الخضر ليس هو موسى بنى اسرائيل . فقال ابن عباس كذب عدو الله . اخبرني أبي بن كعب قال : خطبنا رسول الله ﷺ ثم ذكر موسى والخضر هشيء يدل على ان موسى بنى اسرائيل صاحب الخضر ، فعمل بنجر أبي حتى كذب الرجل وسماه عدو الله .

١- أثر استحلاف علي لمن حدثه عن النهي ﷺ لم يصح . انظر الكلام عليه في ترجمة اسامة بن الحكم الفزاري في تهذيب التهذيب .

ومن ذلك ما روي أنه لما باع معاوية شيئاً من إواني ذهب وورق بأكثر من وزنه أنه قال له أبو الدرداء : سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن ذلك . فقال له معاوية : لا أرى بذلك بأساً فقال أبو الدرداء : من يعذرني من معاوية ، أخبره عن رسول الله ، ﷺ ويخبرني عن رأيه ، لا أساكنك بأرض أهدا .

ومن ذلك عمل جميع الصحابة بما رواه أبو بكر الصديق من قوله : الائمة من قريش ، ومن قوله « الانبياء يدفنون حيث يموتون ، ومن قوله : نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة . وعملهم باجمعهم في الرجوع عن سقوط فرض الغسل بالتقاء الختانين بقول عائشة : فعلته أنا ورسول الله ، ﷺ ، واغتسلنا . وعمل جميعهم بخبر رافع بن خديج في المخابرة . وذلك ما روي عن ابن عمر أنه قال كنا نخبار أربعين سنة لا نرى بذلك بأساً ، حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي ، ﷺ نهى عن ذلك ، فأنتهينا ، (١) الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى عدداً ، و كان ذلك شائعاً ذائعاً فيما بينهم من غير تكبير . وعلى هذا جرت سنة التابعين ، كعلي بن الحسين ، ومحمد بن علي ، وجبير بن مطعم ، ونافع بن جبير ، وخارجة بن زيد وأبي سلعة بن عبد الرحمن وسليان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وعطاء ومجاهد (٢) وسعيد بن المسيب ، وفقهاء الحرمين ، والمصريين (يعني الكوفة والبصرة) الى حين ظهور المخالفين .

فان قيل ، ما ذكرتموه من الاخبار في اثبات كون خبر الواحد حجة أخبار آحاد ، وذلك يتوقف على كونها حجة ، وهو دور ممنوع .

١- أشار الآمدي ككثير من علماء اصول الفقه الى جملة من اخبار الآحاد التي احتج بها السلف ورجعوا اليها في الاحكام؛ ولم يذكر نصها خشية الطول فمن اراد نصوصها مع اسانيدها فليرجع الى الجزء الثالث من الرسالة للشافعي والكتب الستة ليتبين له أيضا صحيحها من سقيمها .

٢- طاوس هو ابن كيسان اليماني ابو عبد الرحمن الحميدي الجندي وقيل اسمه ذكوان وطاوس لقب مات حول ١٠٦ هـ وعطاء هو ابن أبي رباح القرشي ومجاهد هو ابن جبير .

سلمنا عدم الدور ، ولكن لانسلم ان الصحابة عملوا بها ، بل من الجائز أنهم عملوا بنصوص متواترة أو بها مع ما اقترن بها من المقاييس ، او قرائن الاحوال ، او غير ذلك من الاسباب .

سلمنا انهم عملوا بها لا غير ، لكن كل الصحابة او بعضهم ، الاول ممنوع ، ولا سبيل الى الدلالة عليه ، والثاني ، مسلم ، لكن لاحجة فيه .

قولكم لم يوجد له نكير ، لا نسلم ذلك . وبيانه من وجوه .
منها رد ابي بكر خبير المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه خبر محمد بن مسلمة
ومنها رد ابي بكر وعمر خبر عثمان في إذن رسول الله ، ﷺ ، في رد الحكم
ابن ابي العاص .

ومنها رد عمر خبر ابي موسى الاشعري في الاستئذان ، وهو قوله « سمعت
رسول الله ، ﷺ ، يقول . اذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثاً فلم يؤذن له ،
فليصرف » حتى روى معه ابو سعيد الخدري .

ومنها رد علي ، رضي الله عنه ، خبر ابي سنان الاشجعي في المفوضة ، وأنه كان
لا يقبل خبر أحد ، حتى يحلفه ، سوى ابي بكر .

ومنها رد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت بهكاه اهله عليه .
سلمنا عدم الرد والانكار ظاهراً ، غير ان سكوت الباقيين عن الانكار لا يدل
على الموافقة لما سبق في مسائل الاجماع .

سلمنا دلالة ذلك على الموافقة فيما تلقوه (١) بالقبول ، وعملوا بموجبه ، أو
مطلقاً في كل خبر ، الاول مسلم ، وذلك لان إتفاقهم عليه يدل على صحته قطعاً ،
نفيًا للخطأ عن الاجماع ، والثاني ممنوع .

وعلى هذا فيمتنع الاستدلال بكل خبر لم يقبلوه ،

١- فيما تلقوه- كان فيه سقطاً ولعل الأصل لكن فيما تلقوه الخ .

سألنا دلالة ما ذكرتموه على كون خبر الواحد حجة لكنه معارض بما يدل على أنه ليس بحجة ، وبإثباته من جهة المعقول ، والمنقول

أما المنقول ، فن جهة الكتاب ، والسنة

أما الكتاب ، فقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقوله تعالى (وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) ، وقوله تعالى (إن يتبعون الا الظن) ذكر ذلك في معرض الهم ، والعمل بخبر الواحد عمل بغير علم وبالظن ، فكان ممنوعاً (١) .

وأما السنة ؛ فاروي عن النبي ، ﷺ ؛ أنه توقف في خبر ذي البدين حين سلم النبي ﷺ ، عن اثنتين وهو قوله (أقصرت الصلاة أم نسيت) حتى أخبر أبو بكر وعمر ومن كان في المصنف بصدقه ، فآتم وسجد للسهو .

وأما المعقول فن وجوه .

الأول أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد ، إذا ظن صدقه في الفروع ، لجاز ذلك في الرسالة والاصول ، وهو ممتنع (٢) .

الثاني ان الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق ، وهو مقطوع به ، فلا يجوز مخالفته بخبر الواحد مع كونه مضموناً

الثالث أن العمل بخبر الواحد يلضي الى ترك العمل بخبر الواحد ، لانه ما من خبر الا ويجوز أن يكون معه خبر آخر مقابل له

الرابع ان قبول خبر الواحد تقليد لذلك الواحد ، فلا يجوز للمجتهد ذلك ؛ كما لا يجوز تقليده لمجتهد آخر

والجواب عن السؤال الاول ان ما ذكرناه من الاخبار ، وان كانت آحادها آحاداً ، فهي متواترة من جهة الجملة ، كالاخبار الواردة بسخاء حاتم ، وشجاعة عنزة وعن الثاني أنهم لو عملوا بغير الاخبار المروية ، لكانت العادة تحيل قواطعهم على عدم نقله ؛ ولا سبياً في موضع الاشكال وظهور استنادهم في العمل الى ما ظهر

١-٢- سبق الجواب عنها تعليقا .

من الاخبار . كيف والمنقول عنهم خلاف ذلك حيث قال عمر (لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا) وقول ابن عمر (حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن ذلك ، فانتبهنا) وكذلك ما ظهر منهم من رجوعهم الى خبر عائشة في التقاء الختانين ، الى غير ذلك . وجددهم في طلب الاخبار ، والسؤال عنها عند وقوع الوقائع دليل العمل بها .

وعن الثالث أن عمل بعض الصحابة ، بل الاكثر من المجتهدين منهم باخبار الآحاد ، مع سكوت الباقيين عن النكير ، دليل الاجماع على ذلك ، كما سبق تقريره في مسائل الاجماع .

ومارووه (١) من الاخبار أو توقفوا فيه إنما كان لامور اقتضت ذلك من وجود معارض أو فوات شرط ، لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها ، مع كونهم مفسقين على العمل بها . ولهذا اجمعنا على ان ظواهر الكتاب والسنة حجة ، وان جاز تركها والتوقف فيها لامور خارجة عنها

وعن الرابع . ان اتفاقهم على العمل بخبر الواحد انما يوجب العلم بصدقه ، أن لو لم يكونوا متعبدين باتباع الظن ، وليس كذلك ، بدليل تعبدهم باتباع ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ، والعمل بالقياس على ما يأتي . واذا كان اتباعهم لخبر الواحد ، لكونه ظنياً مضبوطاً بالعدالة ، كان خبر الواحد من تلك الجهة حجة معمولاً بها ضرورة بالاتفاق عليه من تلك الجهة ، وذلك يعم خبر كل عدل .

وأما المعارضة بالآيات ، فجوابها ما سبق في بيان جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً . وعن السنة ، انه عليه السلام ، انما توقف في خبر ذي اليمين لتوهمه خلطه لبعده انفراده بمعرفة ذلك دون من حضره من الجمع الكثير . ومع ظهور اشارة الوهم في خبر الواحد يجب التوقف فيه (٢) فحيث وافقه الباقيون على ذلك ، ارتفع حكم الامارة الدالة على وهم ذي اليمين ، وعمل بموجب خبره . كيف وان

١- رووه- فيه تحريف والصواب ردوه .

٢- قد يقال أيضاً توقف لمعارضة ما اعتقده لخبر ذي اليمين فلما ترجح قوله بخبر ابي بكر وعمر رجح الى خبرهم عملاً بالراجح .

عمل النبي ﷺ بنجر أبي بكر وعمر وغيرهما ، مع خبر ذي اليمين ، عمل بنجر لم يثته الى حد التواتر ، وهو موضع النزاع . وفي تسليمه تسليم المطلوب .

وعن المعارضة الاولى من المعقول انها منتقضة بنجر الواحد في الفتوى والشهادة . كيف والفرق حاصل . وذلك ان المشتراط في إثبات الرسالة والاصول الدليل القطعي ، فلم يكن الدليل الظني معتبرا فيها ، بخلاف المبروع (١) . وعن الثانية من وجهين :

الاول : أن براءة الدمة غير مقطوع بها بعد الوجود والتكليف في نفس الامر . بل الشغل محتمل . وان لم يظهر لنا سبب الشغل ، فعخالفة براءة الدمة بنجر الواحد لا يكون رفع مقطوع بمظنون

الثاني انه منتقض بالشهادة والفتوى

وعن الثالث أن تجوز وجود خبر معارض للخبر الذي ظهر لا يمنع من الاحتجاج به . والا لما ساغ التمسك بدليل من ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ، لانه مامن واحد منها الا ويجوز ورود ناسخ له أو مخصص له ، بل ولما جاز التمسك بدليل مستنبط معارض له ، (٢) ولما ساغ أيضاً للقاضي الحكم بشهادة الشاهدين ، ولا للعامي الاخذ بفتوى المجتهد له ، لجواز وجود ما يعارضه ، وذلك خلاف الاجماع .

وعن الرابع أنه إنما لم يجز تقليد العالم للعالم ، لاستوائهما في درجة الاجتهاد . وليس تقليد أحدهما للآخر أولى من العكس ، ولا كذلك المجتهد مع الراوي ، فانها لم يستويا في معرفة ما استبد بمعرفة الراوي من الخبر فلذلك وجب عليه تقليده فيما رواه .

وبالجملة فالاحتجاج بمسلك الاجماع في هذه المسألة غير خارج عن مسالك الظنون ، وان كان التمسك به أقرب مما سبق من المسالك

١- تقدم ما فيه تعليقا ص . ج

٢- دليل مستنبط معارض له - فيه سقط ، والتقدير بدليل مستنبط لا معارض له .

وعلى هذا فن اعتقد كون المسألة قطعية . فقد نعدر عليه النفى والاثبات لعدم مساعدة الدليل القاطع على ذلك ، ومن اعتقد كونها ظنية ، فليعمسك بما شاء من المسالك المتقدمة ، (والله أعلم بالصواب) (١) .

القسم الثاني

في شرائظ وجوب العمل بنجر الواحد وما يتشعب عنها من المسائل أما للشروط فننها ما لا يد منها ، ومنها ما ظن أنها شروط وليست كذلك أما الشروط المعتبرة فهي أربعة
الشرط الاول : ان يكون الراوي مكلفاً (٢)
وذلك لان من لا يكون مكلفاً ،

إما ان يكون بحيث لا يقدر على الضبط والاحتراز فيما يتحملة ويؤديه ، كالمجنون والصببي غير المميز فلا تقبل روايته (٣) لتمكن الخلل فيها .

وإما ان يكون بحيث يقدر على الضبط والمعرفة ، كالصببي المميز والمراحم الذي لم يبق بينه وبين البلوغ سوى الزمان اليسير ، فلا تقبل روايته (٤) لا لعدم ضبطه ، فانه قادر عليه متمكن منه ، ولا لما قيل من انه لا يقبل لإقراره على نفسه ، فلا يقبل قوله على غيره بطريق الاولى ، لانه منتقض بالعبد وبالهجور عليه ، فانه لا يقبل لإقراره على نفسه وروايته مقبولة بالاجماع ، بل لانا أجمعنا على عدم قبول رواية الناسق ، لاحتمال كذبه ، مع انه يخاف الله (تعالى) لكونه مكلفاً فاحتمال الكذب من الصببي مع انه لا يخاف الله تعالى لعدم تكليفه يكون أظهر

١- انظر ماخرج به من هذه المسألة نجد أنه لم يخرج الا بتريديد بين كونها قطعية وظنية ولم يركن الي احدهما فكيف يصح هذا مع دعواه في مواضع كثيرة أن مسائل الاصول قطعية ، بل كيف يصح ذلك مع قوله وقول كثير من كبار الأصويين بالوقف في مسائل كثيرة كمسائل الأوامر لشدة الخلاف فيها وقوة الأدلة من الطرفين وقد بحار بعضهم أحياناً في المسئلة ويحيل من اراد التحقيق فيها على غيره .

٢- اي بالغاً عاقلاً . ٣- أي لا يقبل تحمله ولا أداؤه .

٤- أي أداؤه في تلك الحالة وان صح تحمله فيها .

من احتمال الكذب في حق القاسق ، فكان أولى بالرد . ولا يلزم من قبول قوله في إخباره انه متطهر ، حتى انه يصح الاقتداء به في الصلاة . مع ان الظن بكونه متطهراً شرط في صحة الاقتداء به وقبول (١) روايته ، لان الاحتياط والتحفظ في الرواية اشد منه في الاقتداء به في الصلاة . ولهذا صح الاقتداء بالقاسق عند ظن طهارته ، ولا تقبل روايته ، وان ظن صدقه

ومن قال بقبول شهادة الصبيان فيما يجري بينهم من الجنائيات (٢) فانما كان اعتماده في ذلك على ان الجنائيات فيما بينهم مما تكثر ، وان الحاجة ماسة الى معرفة ذلك بالقرائن ، وهي شهادتهم مع كثرتهم قبل تفرقهم . وليس ذلك جارياً على منهاج الشهادة ولا الرواية (٣) .

وهذا بخلاف ما إذا تحمل الرواية قبل البلوغ ، وكان ضابطاً لها ، وأداها بعد البلوغ وظهور رشده في دينه ، فانها تكون مقبولة ، لانه لا خلل في تحمله ولا في ادائه ويبدل على قبول روايته الاجماع ، والمعقول

أما الاجماع فن وجهين

الاول ان الصحابة أجمعت على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مطلقاً ، من غير فرق بين ما تحمله في حالة الصغر وبعد البلوغ

الثاني إجماع السلف والخلف على إحضار الصبيان مجالس الحديث وقبول روايتهم لما تحمله في حالة الصبي بعد البلوغ .

وأما المعقول : فهو ان التحرز في امر الشهادة أكثر منه في الرواية . ولهذا اختلف في قبول شهادة العبد ، والاكثر على ردها . ولم يختلف في قبول رواية العبد ، واعتبر العدد في الشهادة (٤) بالاجماع ، واختلف في اعتباره في الرواية . وقد أجمعنا على ان ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ ، إذا شهد به بعد البلوغ قبلت شهادته فالرواية أولى بالقبول .

١- وقبول-صوابه بحذف الواو وهو فاعل يلزم . ٢- كالما لكية .

٣- أي فلا يرد نقضاً كسائر المستثنيات . ٤- أي في غالب انواع الشهادة .

للشرط الثاني ان يكون مسلماً .

وذلك ، لان الكافر إما ان لا يكون منتبياً الى الملة الاسلامية ، كاليهودي والنصراني (ونحوه) او هو منتب اليها كالمجسم فان كان الاول فلا خلاف في امتناع قبول روايته ، لا لما قيل من ان الكافر اعظم انواع الفسق ، والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى .

وذلك لان الفاسق إنما لم تقبل روايته لما علم من جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد نحرهما . وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر ، إذا كان مترهباً عدلاً في دينه معتقداً لتحريم الكذب ، ممتنعاً منه حسب امتناع العدل المسلم . وإنما الاعتماد في امتناع قبول روايته على إجماع الأمة الاسلامية على ردها سلباً لاهلية هذا المنصب الشريف عنه لحسنه (١) .

وان كان الثاني ، فقد اختلفوا فيه :

فمذهب اكثر اصحابنا ، كالقاضي أبي بكر والغزالي والقاضي عبد الجبار من المعتزلة (٢) ، انه مردود الرواية .

وقال ابو الحسين البصري : ان كان ذلك بمن اشتهر بالكذب والتدين به لنصرة مذهبه ، فلا تقبل روايته لعدم الوثوق بصدقه ، وان كان متخرجاً في مذهبه متمحزراً عن الكذب حسب احتراز العدل عنه ، فهو مقبول الرواية لان صدقه ظاهر مضمون . واخترار رده ، لا لما قيل من إجماع الأمة على رده ، ولا لقياسه على الكافر الخارج عن الملة بواسطة اشتراكهما في الكفر المناسب لسلب اهلية هذا المنصب عنه ، إذ لالة .

١— ولأن خصومته للمسلمين وعداوته لهم في الدين مما يحمله على الكيد لهم والحرص على التلبيس عليهم في دينهم فانه إنما أبغضهم من اجله .

٢— أصحابنا أي الأشعرية . والقاضي ابو بكر هو محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني الأشعري المالكي مات في ذي العقدة ٤٠٣ هـ والغزالي هو ابو حامد محمد بن محمد الأشعري الشافعي مات ٥٠٥ هـ والقاضي عبد الجبار هو ابو الحسن الهمداني ابن احمد المعتزلي الشافعي مات ٤٠٥ هـ .

اما الاول ، فلأن للخصم ، منعم اتفاق الامة على رد قول الكافر مطلقاً ، ولا سبيل الى الدلالة عليه ، والقياس على الكافر الخارج عن الملة معتذر من جهة ان كفره اشد واغلظ واظهر من كفر من هو من اهل القهلة ؛ لكثرة مخالفته للقاعدة الاسلامية اصولاً وفروعاً ، بالنسبة الى مخالفة المتأول لها . فكان إذلاله بسلب هذا المنصب عنه اولى . ومع هذه الاولوية ، فلا قياس .

هل الواجب الاعتقاد في ذلك على قوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبأ ، فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة » أمر بالتثبت عند اخبار الفاسق . والكافر فاسق ، لان الكفر أعلى درجات الفسق . واذا كان فاسقاً ، فالآية ان كانت عامة بلفظها في كل فاسق ، فالكافر داخل تحتها ، وان لم تكن عامة بلفظها في كل فاسق ، فهي عامة بالنظر الى المعنى المومى اليه ، وهو الفسق من حيث انه رتب رد الخبر على كون الآتي به فاسقاً مطلقاً في كلام الشارع مع مناسبته له ، فكان ذلك علة للرد ، وهو متحقق فيما نحن فيه .

فان قيل المرتب عليه رد الاخبار انما هو مسمى الفاسق ، وهو في عرف الشرع خاص بمن هو مسلم صدرت منه كبيرة ، أو واظب على صغيرة فلا يكون متناولاً للكافر . وان سلطنا تناوله للكافر ، غير انه معارض بقوله صلى الله عليه وسلم « نحن نحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر » والكافر المتأول ، اذا كان متحرزاً عن الكذب فقد ظهر صدقه ؛ فوجب العمل به للخبر .

والجواب عن السؤال الاول بمنع اختصاص اسم الفاسق في الشرع بالمسلم ، وان كان ذلك عرفاً للمتأخرين من الفقهاء ، وكلام الشارع انما ينزل على عرفه ؛ لا على ما صار عرفاً للفقهاء .

كيف وان حمل الآية على الفاسق المسلم بما يوهم قبول خبر الفاسق الكافر على الاطلاق ، نظراً الى قضية المفهوم ، وهو خلاف الاجماع ، ولا يخفى ان حمل اللفظ على ما يلزم منه مخالفة دليل ، أو ما اختلف في كونه دليلاً على خلاف الاصل . وعن السؤال الثاني ان العمل بما ذكرناه اولى ، لتواتره وخصوصه بالفاسق ، وانه غير متفق على تخصيصه ومخالفته ، وما ذكرناه آحاد ، وهو متناول للكافر

بعموم كون خبره ظاهراً ، أو هو مخالف لخبر الكافر الخارج عن الملة ، والفاسق اذا ظن صدقه ، فان خبره لا يكون مقبولاً بالاجماع .

الشرط الثالث : ان يكون ضبطه لما يسمعه ارجح من عدم ضبطه ، وذكره له ارجح من سهوه ، لحصول غلبة الظن بصدقه فيما يرويه .

والا ، فبتقدير رجحان مقابل كل واحد من الامرين عليه ، او معادلته له ، فروايته لا تكون مقبولة لعدم حصول الظن بصدقه اما على احد التقديرين فلكون صدقه مرجوحاً ، واما على التقدير الآخر ، فلضرورة التساوي . وان جهل حال الراوي في ذلك ، كان الاعتماد على ما هو الاغلب من حال الرواة ، وان لم يعلم الاغلب من ذلك ، فلا بد من الاختبار والامتحان .

فان قيل انه وان غلب السهو على الذكر ، او تعادلا ، فالراوي عدل ؛ والظاهر منه انه لا يروى إلا ما يثق من نفسه بذلك له وضبطه . ولهذا ، فان الصحابة انكرت على ابي هريرة كثرة روايته ، حتى قالت عائشة ، رضي الله عنها رحم الله ابا هريرة ، لقد كان رجلاً مهذاراً في حديث المهراس (١) ومع ذلك قبلوا اخباره ، لما كان الظاهر من حاله انه لا يروى إلا ما يثق من نفسه بضبطه وذكره . وايضاً فان الخبر دليل والاصل فيه الصحة ، فتساوي الضبط والاختلال ، والذكر والنسيان غايته انه موجب للشك في الصحة ، والشك في ذلك لا يقدر في الاصل ، كما اذا كان متطهراً ، ثم شك بعد ذلك انه محدث أو طاهر فان الاصل ههنا لا يترك بهذا الشك .

١ - حديث المهراس يشير به الى حديث ابي هريرة في نهى النبي ﷺ من قام من النوم ان يدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها ثلاثاً ، ومراجعتة فيه هذا ولم يثبت عن عائشة أنها رمت ابا هريرة بالهدر ولا انها قالت له ما تصنع بالمهراس إنما سأله رجل يقال له قين الأشجعي - انظر مسند أحمد ورد الشيخ عبدالرحمن بن يحيى المعلي على ابي رية ، وما كتبه الدكتور مصطفى السباعي في الجزء التاسع من المجلد العاشر من مجلة المسلمون .

قلنا : اذا كان الغرض (١) إنما هو غلبة السهو ، او التعادل ، فالراوي . وان كان الغالب من حاله انه لا يروي الا ما يظن انه ذاكر له ، فذلك لا يوجب حصول الظن بصحة روايته ، لان من شأنه النسيان يظن انه مانسي ، وان كان ناسياً . واما انكار الصحابة على أبي هريرة كثرة الرواية ، فلم يكن ذلك لاختلال ضبطه وغلبة النسيان عليه بل لان الاكثار مما لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لمن قلت روايته وان كان ذلك بعيداً .

وما قيل من ان الخبر دليل ، والاصل فيه الصحة ، فلا يترك بالشك . قلنا انما يكون دليلاً ، والاصل فيه الصحة ، اذا كان مغلباً على اللظن ، ومع عدم ترجيح ذكر الراوي على نسيانه لا يكون مغلباً على الظن فلا يكون دليلاً لوقوع التردد في كونه دليلاً لا في أمر خارج عنه ، ولا كذلك فيما اذا شك في الحدوث ، ثم يثقن سابقة الطهارة ، فان يثقن الطهارة السابقة لا يقدر فيه الشك الطارئ ، وبالنظر اليه يترجح اليه احد الاحتمالين ، فلا يبقى معه الشك في الدوام حتى أنه لو بقي الشك مع النظر الى الاصل ، لما حكم بالطهارة .
الشرط الرابع : ان يكون الراوي متصفاً بصفة العدالة . وذلك يتوقف على معرفة (العدل) لغة وشرعاً .

أما العدل في اللغة ، فهو عبارة عن المتوسط في الامور من غير إفراط في طرفي الزيادة والنقصان ، ومنه قوله تعالى (وكذلك جعلناكم امة وسطاً) أي عدلاً فالوسط والعدل بمعنى واحد ،

وقد يطلق في اللغة والمراد به المصدر المقابل للجور ، وهو انصاف الغير بفعل ما يجب له . وترك ما لا يجب ، والجور في مقابلته ؛

وقد يطلق : ويراد به ما كان من الافعال الحسنة يتعمد الفاعل الى غيره ، ومنه يقال للملك المحسن الى رعيته : عادل

واما في لسان المتشرعة ، فقد يطلق ويراد به أهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي ﷺ .

١ - الغرض بالغين . صوابه الغرض بالفاء .

وقد قال الغزالي في معنى هذه الالهية إنها عبارة عن استقامة السيرة والدين .
وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس نحمل على ملازمة التقوى والمروءة
جميعاً . حتى نحصل ثقة النفوس بصدقه .

وذلك إنما يتحقق باجتنب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات .
أما الكبائر فقد روى ابن عمر عن ابيه عن النبي ﷺ أنه قال « الكبائر تسع
الشرك بالله تعالى . وقتل النفس المؤمنة . وقذف المحصنة ، والزنا . والفرار من
والسحر ، وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين . والاحاد بالبيت الحرام » .
وروى أبو هريرة مع ذلك : أكل الربا ، والاققلاب الى الاعراب بعد هجرة .
وروى عن علي ، عليه السلام ، أنه اضاف الى ذلك : السرقة وشرب الخمر . (١)
وأما بعض الصغائر فما يدل فعله على نقص الدين ، وعدم الترفع عن الكذب
وذلك كسرقة لقمة . والتطفيف بحية . واشترط أخذ الاجرة على اسماع الحديث ونحو .
واما بعض المباحات فما يدل على نقص المروءة . ودناءة الهمة كالاكل في السوق
والبول في الشوارع وصحبة الاراذل والافراط في المرح . ونحو ذلك مما يدل على
سرعة الاقدام على الكذب . وعدم الاكتراث به .

ولا خلاف في اعتبار اجتناب هذه الامور في العدالة المعقبة في قبول الشادة
والراوية عن النبي ﷺ لأن من لا يجتنب هذه الأمور أخرى أن لا يجتنب
الكذب ، فلا يكون موثقاً بقوله .

ولا خلاف أيضاً في اشتراط هذه الامور الاربعة في الشهادة .

وتختص الشهادة بشروط أخرى : كالحرية ، والذكورة ، والعدد والبصر ، وعدم
القرابة ، والعداوة وإذ أتينا على تحقيق شروط الرواية ، فلا بد من الاشارة الى
كرد مسائل متشعبة عن شروط العدالة جرت العادة بذكرها وهي ثمان مسائل : —

١ — انظر تعريف الكبيرة واحاديثها في كتب الكبائر وما ذكره ابن جرير في ذلك
من الاحاديث والآثار في تفسيره آية « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم » سورة النساء .

المسألة الأولى

مذهب الشافعي واحمد ابن حنبل واكثر اهل العلم ان مجهول الحال (١) غير مقبول الرواية ، بل لا يهد من خبرة باطنه بحاله ومعرفة سيرته ، وكشف سريرته ، او تزكية من عرفت عدالته وتعديله له .

وقال أبو حنيفة والباعه : يكتفي في قبول الرواية بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهراً ، وقد احتج النافون بحجج :

الاولى ان الدليل ينفي قبول خبر الفاسق وهو قوله (تعالى) « إن جاءكم فاسق فنبأ ، فثبتوا ، غير اننا خالفناه فيمن ظهرت عدالته بالاختبار بمعنى لا وجود له في محل النزاع ، وهو ما اختص به من زيادة ظهور الثقة بقوله ، فوجب ان لا يقبل .

ولقائل ان يقول : الآية انما دلت على امتناع قبول خبر الفاسق ، ومن ظهر اسلامه وسلم من الفسق ظاهراً ، لانسلم انه فاسق حتى يتدرج تحت عموم الآية . واحتمال وجود الفسق فيه) لا يوجب كونه فاسقاً بدليل العدل المتفق على عدالته .

الحجة الثانية: انه مجهول الحال فلا يقبل اخباره في الرواية دفعا لاحتمال مفسدة الكذب ، كالشهادة في العقوبات .

ولقائل ان يقول : : وان كان احتمال الكذب قائماً (ظاهراً) ، غير ان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة من الفسق ظاهراً اظهر من احتمال الكذب . ومع ذلك ، فاحتمال القبول يكون اولى من احتمال الرد ، ولا يمكن القياس على الشهادة ، لان الاحتمال في باب الشهادة اتم منه في باب الرواية . ولهذا ، كان العدد والحرية مشترطا في الشهادة دون الرواية ، ومتعبدا فيها بالفاظ خاصة غير معتبرة في الرواية ، حتى انه لو قال « اعلم » بدل قوله « أشهد » لم يكن مقبولاً .

١ — مجهول الحال من روى عنه اثنان فاكثر ولم يوثق ويسمى مستورا ، أما مجهول العين فهو من عرف اسمه ولكن انفرد بالرواية عنه واحد ، ومن لم يسم فيهم احدثني رجل وحدثني الثقة وهو ادخل في جهالة العين مما قبله .

وعلى هذا ، فلا يلزم من اشتراط ظهور العدالة في الشهادة بالخبرة الباطنة اشتراط ذلك في الرواية .

الحجة الثالثة ، قالوا : أجمعنا على ان العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وعلى ان بلوغ رتبة الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى ، فاذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار ، فلا تقبل أخباره دفعا للمفسدة اللازمة من فوات الشرط كما اذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فانه لا يجب على المقلد اتباعه اجماعا . ولقائل أن يقول : المجمع على اشتراطه في الرواية العدالة بمعنى ظهور الاسلام والسلامة من الفسق ظاهرا ، او بمعنى آخر ، والاول مسلم ، غير أن ماهو الشرط متحقق فيما نحن فيه . والثاني ممنوع .

كيف وإن ما ذكرتموه من الوصف الجامع غير مناسب لما سبق في الحجة المتقدمة وبتقدير ظهور مناسبة الوصف الجامع ، فالاعتبار بالمفتي غير ممكن . وذلك لان بلوغ رتبة الاجتهاد أبعده في الحصول من حصول صفة العدالة .

ولهذا كانت العدالة أغلب وقوعا من رتبة الاجتهاد في الاحكام الشرعية ، وعند ذلك فاحتمال عدم صفة الاجتهاد يكون أغلب من عدم صفة العدالة ، فلا يلزم من عدم قبول قول المفتي مع الجهل بحاله القبول بعدم قول الراوي مع الجهل بحاله .

الحجة الرابعة أن عدم الفسق شرط في قبول الرواية ، فاعتبر فيه الخبرة الباطنية مبالغة في دفع الضرر كما في عدم الصبى والرق والفكر في قبول الشهادة .

ولقائل أن يقول ما ذكرتموه من الوصف الجامع غير مناسب لما سبق تقريره في الحجة الثانية . وبتقدير مناسبه ، فالقياس على الشهادة غير ممكن لما تقدم

الحجة الخامسة ، قالوا : رد عمر رواية فاطمة بنت قيس لما كانت مجهولة الحال ، وعلي عليه السلام رد قول الأشجعي في المفوضة ، واشتهر ذلك فيما بين الصحابة ، ولم ينكره منكر ، فكان إجماعا .

ولقائل ان يقول : أمارد عمر لخبر فاطمة إنما كان لانه لم يظهر له صدقها (١)

١- الظاهر أنه اعتقد معارضة حديثها لما فهمه من قوله تعالى « لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن ياتين بفاحشة مبينة » وقوله « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » سورة الطلاق فرده وليس ذلك لجهالة حالها .

ولهذا، قال : كيف نقبل قول امرأة لاندري أصدقت أم كذبت . وما نحن فيه ليس كذلك ، فان من ظهر اسلامه وسلامته من الفسق ظاهرا ، فاحتمال صدقه لا محالة اظهر من احتمال كذبه .

واما رد علي ، عليه السلام ، لخبر الاشجعي فانما كان أيضا العدم ظهور صدقه عنده . ولهذا ، وصفه بكونه بوالا على عقبيه ، اي غير محترز في امور دينه . ويجب ان يكون كذلك ، وإلا كان مخالفا لقوله صلى الله عليه وسلم « نحن نحكم بالظاهر ، والله ولي السرائر » .

والاعتماد في المسألة اننا نقول : القول بوجوب قهول رواية مجهول الحال يستدعي دليلا والاصل عدم ذلك الدليل . والمسألة اجتهادية ظنية . فكان ذلك كافياً فيها (١) . فان قيل : بيان وجود الدليل من جهة النص ، والاجماع) ، والمعقول . اما النص فمن جهة الكتاب والسنة .

اما الكتاب ، فقوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبأ فتثبتوا » امر بالتثبت مشروطاً بالفسق فيما لم يظهر الفسق لا يجب التثبت فيه وأما للسنة ، فمن وجهين :

الاول قوله عليه السلام « إنما أحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر (٢) » وما نحن فيه فالظاهر من حاله الصدق ، فكان داخلا تحت عموم الخبر . الثاني أن النبي صلى الله عليه وسلم لما جاءه الاعرابي ، وقال (اشهد ان لا إله إلا الله) وشهد برؤية الهلال عنده ، قبل شهادته ، وأمر بالنداء بالصوم لما ثبت عنده اسلامه ،

١- في هذا اعتراف بأن من مسائل الأصول ما هو ظني بل من تتبع المسائل الخلافية في اصول الفقه وجد اكثرها ظنيا بل يحار الكثير منهم في كثير منها عند تعارض الأدلة وتكافئها في نظره ولا يقوى على الترجيح ومن اوائلك الآمدي .

٢- قال الشوكاني في المجموعة المفيدة حديث نحن نحكم بالظاهر يجمع به أهل الاصول، ولا أصل له: أقول قد رد من الأحاديث الصحيحة ما يشهد لمعناه مثل قوله صلى الله عليه وسلم لأسماء أشققت عن قلبه، انكارا لاعتذاره عن قتله من قال لا إله إلا الله بأنه إنما قالها تعوذا .

ولم يعلم منه ما يوجب فسقاً ، فالرواية أولى (١) .
وأما الاجماع فهو ان الصحابة كانوا متفقين على قبول اقوال العبيد والنسوان
والاعراب المجاهيل لما ظهر اسلامهم وسلامتهم من الفسق ظاهرا .
واما المعقول فن وجهين :

الاول ان الراوي مسلم لم يظهر منه فسق، فكان خبره مقبولا كاخباره بكون
اللحم (لحم) مذكئ، وكون الماء طاهرا أو نجسا ، وكون الجارية المبيعة رقيقة؛
وكونه متطهرا عن الحديثين ، حتى يصح الاقتداء به ونحوه .
الثاني انه لو أسلم كافر، وروى عقيب اسلامه خبرا من غير مهلة، فمع ظهور اسلامه
وعدم وجود ما يوجب فسقه بعد اسلامه ، يمتنع رد روايته . واذا قبلت روايته
حال اسلامه ، فطول مدته في الاسلام أولى أن لا يوجب رده .
والجواب عن الآية أن العمل بموجبها ، نفيًا واثباتًا، مقوف على معرفة كونه
فاسقا ، اوليس فاسقا، لا على عدم علمنا بفسقه . وذلك لا يتم دون البحث
والكشف عن حاله .

وعن الخبر الاول ، من ثلاثة أوجه .

الاول ان النبي ، ﷺ ، اضاف الحكم بالظاهر الى نفسه ، ولا يلزم مثله في
حق غيره الا بطريق القياس عليه ، لا بنفس النص المذكور . والقياس عليه ممتنع
لان مال النبي ﷺ ، من الاطلاع والمعرفة بأحوال المخبر لصفاء جوهر نفسه
واختصاصه عن الخلق بمعرفة مالا يعرفه أحد منهم من الأمور الغيبية، غير محقق
في حق غيره . (٢) .

الثاني أنه رتب الحكم على الظاهر، وذلك ، وان كان يدل على كونه علة لقبوله
والعمل به؛ فتخلف الحكم عنه في الشهادة على العقوبات والفتوى يدل على انه ليس بعلة .

١- أصل الحديث رواه الأربعة في السنن من طريق سماك بن حرب عن عكرمة
عن ابن عباس موصولا ومرسلا والراجح أنه مرسل .
٢- حديث انكاره على اسامة بقوله أشققت عن قلبه وما في معناه يدل نصا على
أن هذا حكم الأمة ولا حاجة الى قياس .

الثالث ، المعارضة بقوله تعالى (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً) وليس العمل بعموم أحد النسخين ، وتأويل الآخر أولى من الآخر ، بل العمل بالآية أولى ، لأنها متواترة ، وماذكروه آحاد .

وعن الخبر الثاني : لانسلم أن النبي ، ﷺ ، لم يعلم من حال الأعرابي سوى الاسلام . وعن الاجماع ، لانسلم أن الصحابة قبلوا رواية أحد من المجاهيل فيما يتعلق باخبار النبي ، ﷺ ، .

ولهذا ، ردوا رواية من جهلوه كرد عمر شهادة فاطمة بنت قيس (١) ، ورد علي شهادة الأعرابي .

وعن الوجه الاول من المعقول بالفرق بين صور الاستشهاد ومحل النزاع . وذلك ، من وجهين :

الاول ان الرواية عن النبي ، ﷺ ، أعلى رتبة وأشرف منصباً من الاخبار فيما ذكره من الصور ، فلا يلزم من القبول مع الجهل بحال الراوي فيما هو ادنى الربيعين قبوله في اعلاهما .

الثاني ان الاخبار فيما ذكره من الصور مقبول مع ظهور الفسق ، ولا كذلك فيما نحن فيه .

وعن الوجه الثاني من المعقول بمنع قبول روايته دون الخبره بحاله ، لاحتمال أن يكون كذباً ، وهو باق على طبعه . وان قلنا : روايته في مبدل اسلامه ؛ فلا يلزم ذلك في حالة دوامه ، لما بين ابتداء الاسلام ودوامه من رقة القلب ، وشدة الاخذ بموجباته ، والحرص على امتثال مأموراته ؛ واجتناب منهياته على ما يشهد به للعرف والعادة في حق كل من دخل في أمر محبوب ، والتزمه ، فان حرامه به في الابتداء يكون أشد منه في دوامه .

١ — فاطمة بنت قيس أولاً ليست مجهولة الحال عند عمر وانما رد حديثها لاعتقاده انه معارض للقرآن كما تقدم تعليقا . وثانيا هي صحابية والصحابة عدول .

المسألة الثانية

الفاسق المتأول الذي لا يعلم فسق نفسه لا يخلو، اما ان يكون فسقه مظهراً ، او مقطوعاً به فان كان مظهراً ، كفسق الخنفي إذا شرب النبيذ ، فالظاهر قبول روايته وشهادته . وقد قال الشافعي ، (رضي الله عنه) اذا شرب الخنفي النبيذ احده واقبل شهادته .

وان كان فسقه مقطوعاً به .

فأما ان يكون ممن يرى الكذب ويعدين به ؛ اولا يكون كذلك . فان كان الاول ، فلا نعرف خلافاً في امتناع قبول شهادة كالحطابية من الرافضة لانهم يرون شهادة الزور لموافقهم في المذهب . وان كان الثاني ، كفسق الخوارج الذين استباحوا الدار ، وقتلوا الاطفال والنسوان فهو موضع الخلاف .

فمذهب الشافعي واتباعه واكثر الفقهاء ان روايته وشهادته مقبولة . وهو اختيار الغزالي وابي الحسين البصري وكثير من الاصوليين .

وذهب القاضي أبو بكر والجبالي وابو هاشم وجماعة من الاصوليين الى امتناع قبول شهادته وروايته . وهو المختار . وقد احتج النافون بحجة ضعيفة .

وذلك أنهم قالوا . اجمعنا على ان الفاسق المفروض ، لو كان عالماً بفسقه لم يقبل خبره . فاذا كان جاهلاً بفسقه ، معتقداً انه ليس بفاسق ، فقد انضم الى فسقه فسق آخر وخطيئة اخرى ، وهو اعتقاده في الفسق انه ليس بفاسق ، فكان اولي ان لا يقبل خبره ولقائل ان يقول : إذا لم يعتقده فاسق ، وكان معمرجا محترزا في دينه عن الكذب وارتكاب المعصية ، فكان (١) إخباره مغلبا على الظن صدقه ، بخلاف ما إذا علم ان ما ياتي به فسقا ، فذلك يدل على قلة مبالاته بالمعصية ، وعدم نحرزه عن الكذب فافترقا . والمعتمد في ذلك النص والمعقول :

اما النص فقوله تعالى (إن جاءكم فاسق بنبأ ، فتثبتوا) امر برد نبأ الفاسق .

١ . فكان لعله كان يحذف للفاء لكونه جواباً لاذا الشرطية .

والخلاف انها هو فيمن قطع بفسقه ، فكان مندرجا تحت عموم الآية . غير
انا خالفناه فيمن كان فسقه مظنوناً ، ومانحن فيه مقطوع بفسقه ، فلا يكون في
معنى صورة المخالفة .

وايضاً قوله تعالى « إن للظن لا يغني من الحق شيئاً » غير انا خالفناه في خبر
من ظهرت عدالته ، وفيمن كان فسقه مظنوناً ، فيبقى فيما عداه على مقتضى الدليل .
واما المعقول ، فهو ان القول بقبول خبره يستدعي دليلاً ، والاصل عدمه .

فان قيل : بيان وجود الدليل النص ، والاجماع ، والقياس :

اما النص فقوله ، « صلى الله عليه وسلم » ؛ « إنما أحكمم بالظاهر ، والله يتولى السرائر » والفاسق
فيما نحن فيه محترز عن الكذب ، متدين بقهره ؛ فكان صدقه في خبره ظاهراً .
فكان مندرجا تحت عموم الخبر .

واما الاجماع . فهو ان علياً عليه السلام . والصحابة قبلوا اقوال قتلة عثمان والخوارج
مع فسقهم . ولم ينكر ذلك منكر فكان ذلك إجماعاً .

واما القياس فهو ان الظن بصدقه موجود . فكان واجب القبول مبالغة في تحصيل
مقصوده قياساً على العدل والمظنون فسقه .

والجواب : عن الخبر ما سبق في المسألة التي قبلها .

وعن الاجماع : اننا نسلم ان كل من قبل شهادة الخوارج وقتلة عثمان كانوا يعتقدون
فسقهم . فان الخوارج من جملة المسلمين والصحابة . ولم يكونوا معتقدين فسق أنفسهم
ومع عدم اعتقاد الجميع لفسقهم . وان قبلوا شهادتهم فلا يحقق انعقاد الاجماع
على قبول خبر الفاسق .

وعن القياس بالفرق في الاصول المستشهد بها .

اما في العدل فلظهور عدالته واستحقاقه لمنصب الشهادة والرواية وذلك يناسب
قبوله إعظاما له واجلالاً (١) بخلاف الفاسق .

واما في مظنون الفسق فلأن حاله في استحقاق منصب الشهادة والرواية اقرب من
حال من كان فسقه مقطوعاً به فلا يلزم من القبول ثم القبول ههنا .

١- وايضاً عدالته تبعده عن من مواطن التهم .

المسألة الثالثة

اختلفوا في الجرح والتعديل : هل يثبت بقول الواحد أولا ؟

فذهب قوم إلى انه لا بد في التعديل والجرح من اعتبار العدد في الرواية والشهادة .
وذهب آخرون إلى الاكتفاء بالواحد فيهما . وهو اختيار القاضي سي بكر . (١)
والذي عليه الأكثر إنما هو الاكتفاء بالواحد في باب الرواية دون الشهادة . وهو
الاشبه وذلك لأنه لا نص ولا إجماع في هذه المسألة يدل على تعيين حد هذه المذاهب
فلم يبق غير العشبية والقياس .

ولا يخفى ان العدالة شرط في قبول الشهادة والرواية ، والشرط لا يزيد في اثباته
على مشروطه ، فكان الحاق الشرط بالمشروط في طريق اثباته أولى من الحاقه بغيره
وقد اعتبر العدد في قبول الشهادة دون قبول الرواية ، فكان الحكم في شرط كل
واحد منها ما هو الحكم في مشروطه .

فان قيل : التزكية والتعديل شهادة ، فكان العدد معتبرا فيها كالشهادة على الحقوق
قلنا ليس ذلك أولى من قول القائل بأنها إخبار ، فلا يعتبر العدد في قبولها ،
كنفس الرواية .

فان قيل : إلا أن ما ذكرناه أولى لما فيه من زيادة الاحتياط .

قلنا : بل ما يقوله الخصم أولى حذرا من تضييع أوامر الله تعالى ونواهيه .
كيف وأن اعتباره قول الواحد في الجرح والتعديل أصل متفق عليه واعتبار ضم
قول غيره إليه يستدعي دليلا والأصل عدمه . ولا يخفى ان ما يلزم منه النفي الأصلي
أولى مما يلزم منه مخالفته (٢) .

١ — هو محمد بن الطيب الباقلاني .

٢ — انظر المسألة الخامسة والعشرين من مسائل الإجماع في القول بأقل ما قيل . هل
تمسك قائله بالإجماع ؛ أو استند إلى البراءة الأصلية واستصحاب الحال .

المسألة الرابعة

اختلفوا في قبول الجرح والتعديل دون ذكر سببهما: فقال قوم: لا يهد من ذكر السبب فيها، أما في الجرح فلاختلاف الناس فيما يجرح به، فلمعله اعتقده جارحا وغيره لا يراه جارحا، وأما في العدالة فلان مطلق التعديل لا يكون محصلا للثقة بالعدالة لجري العادة بتسارع الناس الى ذلك بناء على الظاهر .

وقال قوم : لا حاجة الى ذلك فيهما اكتفاء ببصيرة المزكي والجرح ، وهو اختيار القاضي ابي بكر .

وقال الشافعي (رضي الله عنه) لا يهد من ذكر سبب الجرح، لاختلف الناس فيما يجرح به، بخلاف العدالة، فان سببها واحد لا اختلاف فيه .

ومنهم من عكس الحال واعتبر ذكر سبب العدالة دون الجرح والمختار لانه هو مذهب القاضي ابي بكر . وذلك ، لانه إما ان يكون المزكي والجرح عدلا بصيرا بما يجرح به ويعدل، او لا يكون كذلك. فان لم يكن عدلا ، او كان عدلا وليس بصيرا، فلا اعتبار بقوله، وان كان عدلا بصيرا وجب الاكتفاء بمطلق جرحه وتعديله ، اذ الغالب مع كونه عدلا بصيرا انه ما اخبر بالعدالة والجرح، الا وهو صادق في مقاله فلا معنى لاشتراط اظهار السبب مع ذلك .

والقول بأن الناس قد اختلفوا فيما يجرح به، وان كان حقا الا ان الظاهر من حال العدل البصير بجهات الجرح والتعديل انه ايضا يكون عارفا بمواقع الخلاف في ذلك . والظاهر أنه لا يطلق الجرح الا في صورة علم الوفاق عليها، (١) والا كان مداسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده ، وهو خلاف مقتضى العدالة والدين وبمثل هذا يظهر انه ما اطلق التعديل الا بعد الخبرة الباطنة والا حاطة بسريرة المخبر عنه ومعرفة اشتماله على سبب العدالة دون البناء على ظاهر الحال .

١- هذا خلاف الواقع. فقد وجد من أطلق الجرح كشعبية فلما استفسر فسره بما في الجرح به خلاف انظر كلام شراح الفية العراقي للآيات الآتية : =

المسألة الخامسة

إذا تعارض الجرح والتعديل، فلا يخلو، أما إن يكون الجرح قد عين السبب، أو لم يعينه: فإن لم يعينه، فقول الجرح يكون مقدماً لاطلاعه على ما لم يعرفه المعدل، ولانفائه لامتناع الشهادة على النفي. وإن عين السبب بأن يقول تقديراً: رأيت، وقد قتل فلاناً، فلا يخلو، أما إن لا يتعرض المعدل لنفي ذلك، أو يتعرض لنفيه.

فإن كان الأول، فقول الجرح يكون مقدماً لما سبق. وإن تعرض لنفيه بأن قال: رأيت فلاناً المدعى قتله حياً بعد ذلك، فهنا يتعارضان، ويصح ترجيح أحدهما على الآخر بكثرة العدد، وشدة الورع والتحفظ، وزيادة البصيرة إلى غير ذلك مما ترجح به أحدي الروايتين على الأخرى كما سيأتي تحقيقه. (١)

ولم يروا قبول جرح ابهما - للخلف في أسبابه وربما - استفسر الجرح فلم يقدر كما - فسره شعبة بالركض فما هذا الذي عليه حفاظ الأثر - كشيخي الصحيح مع أهل النظر. ١ هـ وليس ذلك تدليلاً لأنه جرح الراوي بها هو جرح في نظره. ١ - أي في قاعدة الترجيح.

المسألة السادسة

في طرق المخرج والتعديل

أما طرق التعديل فتفاوتة في القوة والضعف ، وذلك ، لانه لا يخلو اما أن يصرح المزكي بالتعديل قولاً ، أولاً يصرح به

فان صرح به بأن يقول «هو عدل» رضاً ، فاما أن يذكر مع ذلك السبب بأن يقول (لاني عرفت منه كذا وكذا) أولاً يذكر السبب . فبان كان الاول ، فهو تعديل متفق عليه . وان كان الثاني فمختلف فيه . والا ظهر منه التعديل ، كما سبق في المسألة المتقدمة . فهذا الطريق مرجوح بالنسبة الى الاول للاختلاف فيه ولتقصان البيان فيه بخلاف الاول . (١)

واما ان لم يصرح بالتعديل قولاً ، لكن حكم بشهادته ، أو عمل بروايته ، أو روى عنه خبراً .

فان حكم بشهادته فهو أيضاً تعديل متفق عليه . والا كان الحاكم فاسقاً بشهادة من ليس بعدل عنده وهذه الطريق أعلى من التزكية بالقول من غير ذكر سبب لتفاوتهما في الاتفاق والاختلاف ، اللهم الا أن يكون الحاكم ممن يرى الحكم بشهادة الفاسق . واما بالنسبة الى التزكية بالقول مع ذكر السبب فالاشبه التعادل بينهما لاستوائهما في الاتفاق عليهما . والا اول ، وان اخص بذكر السبب ، فهذا مختص بالزام الغير بقبول الشاهد ، بخلاف الاول .

واما ان عمل بروايته على وجه علم انه لامستند له في العمل سواها ، ولا يكون ذلك من باب الاحتياط فهو أيضاً تعديل متفق عليه ، والا كان عمله رواية من ليس بعدل فاسقاً . وهذا الطريق ، وان احتمل ان يكون العمل فيه مستنداً الى ظهور الاسلام والسلامة من الفسق ظاهراً ، كما في التعديل بالقول من غير ذكر

١ - هذا فيما إذا أثني على من زالت عنه جهالة العين . اما إذا أثني على مبهم كأن يقول حدثني الثقة . فالصحيح أنه يتوقف في الحكم بعدالته حتى تزول عنه جهالة العين وينظر في حاله فقد يعلم فيه جرحاً غير من عدله .

السبب ، فهو راجع على التعديل بالقول من غير ذكر السبب ، للاتفاق عليه والاختلاف في ذلك ومرجوح بالنسبة الى التزكية بالقول مع ذكر السبب وبالنسبة الى الحكم بالشهادة لان باب الشهادة اعلى من باب الرواية . ولذلك ، اشترط فيه ما لم يشترط في باب الرواية كما سيأتي تعريفه فكان الاحتياط والاحتراف فيها اتم واوفى .
واما ان روى عنه ، فهذا مما اختلف فيه هل هو تعديل أولا .

ومنهم من فصل وقال : ان عرف من قول المزكي او عاده انه لا يروي الا عن العدل ، فهو تعديل ، والا فلا . وهو المختار . وذلك لان العادة جارية بالرواية عن من لو سئل عن عدالته لتوقف فيها . ولا يلزم من روايته عنه ، مع عدم معرفته بعدالته ، ان يكون ملبسا مدلسا في الدين ، كما قيل . لانه انما يكون كذلك ان لو اوجهت روايته عنه على الغير العمل بها ، وليس كذلك .

بل غاية . انه قال (سمعته يقول كذا) فعلى السامع بالكشف عن حال المروي عنه ان رام العمل بمقتضى روايته . والا كان مقصرا . وهذا الطريق يشبه ان يكون مرجوحاً بالنسبة الى باقي الطرق .

اما بالنسبة الى التصريح بالتعديل فظاهر ؛ ولا سيما ان اقترن بذكر السبب للاتفاق والاختلاف في هذا الطريق . ولهذا ، يكون مرجوحاً بالنسبة الى الحكم بالشهادة للاتفاق عليه ولاختصاص الشهادة بما ذكرناه قبل .

وأما بالنسبة الى العمل بالرواية ، فلاشترأكهما في أصل الرواية واختصاص أحدهما بالعمل بها .

وأما طرق الجرح ؛ ان يصرح بكونه مجروحا . ويذكر مع ذلك سبب الجرح . وان لم يذكر معه سبب الجرح . فهو جرح كما سبق في المسألة المتقدمة ، لكنه دون الأول ، للاختلاف فيه ، والاتفاق على الأول وليس من الجرح ترك العمل بروايته والحكم بشهادته . لجواز ان يكون ذلك بسبب غير الجرح . وذلك إما لمعارض . واما لانه غير ضابط او لغلبة النسيان والغفلة عليه ونحوه . ولا الشهادة بالزنا وكل ما يوجب الحد على المشهود عليه اذا لم يكمل نصاب الشهادة . لانه

لم يأت بصريح القذف . وإنما جاء ذلك مجيء الشهادة . ولا بما يسوغ فيه الاجتهاد وقد قال به بعض الائمة المجتهدين . كاللعب بالشطرنج وشرب النبيذ ونحوه . ولا بالتدليس ، وذلك كقول من لم يعاصر الزهري مثلاً ولكنه روي عن لقيه قولاً يوهم انه لقيه (١) . وكقوله : حدثنا فلان وراء النهر . موهما انه يريد جيحان . وإنما يشير به الى نهر عيسى مثلاً . لانه ليس بكذب . وإنما هو من المعارض المغنية عن الكذب .

المسألة السابعة

اتفق الجمهور من الائمة على عدالة الصحابة (٢) .

وقال قوم إن حكمهم في العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم عند الرواية .

ومنهم من قال انهم لم يزالوا عدولا الى حين ما وقع من الاختلاف والفتن فيما بينهم . وبعد ذلك ، فلا بد من البحث في العدالة عن الراوي أو الشاهد منهم ، اذا لم يكن ظاهر العدالة .

١- تدليس الاسناد عند علماء الحديث ان يروي المحدث عن لقيه ما لم يسمعه منه موها أنه سمعه منه بصيغة ليست صريحة في الاتصال كرواية من لقي الزهري حديثاً عنه لم يسمعه منه بصيغة عن وقال ليوهم أنه سمعه منه . فان فعل ذلك وكان حاصره ولم يلقه فمرسل خفي . ومن اكتفى باشتراط المعاصرة في التدليس جعل المرسل الخفي نوعاً منه . والصواب الفرق بينهما . وبذلك يعرف ما في كلام الآمدي من المخالفة لما اصطلاح عليه علماء الحديث .

٢- انظر ما ذكره ابن حجر العسقلاني في تعريف الصحابي وطرق معرفة صحبه ومعرفة حاله في الفصول الثلاثة التي جعلها في مطلع الجزء الاول من كتاب الاصابة في تمييز الصحابة .

ومنهم من قال بأن كل من قاتل علياً عالماً منهم ، فهو فاسق مردود الرواية والشهادة ، لخروجهم عن الأمام الحق .

ومنهم من قال برد رواية الكل وشهادتهم ، لان أحد الفريقين فاسق ، وهو غير معلوم ولا معين .

ومنهم من قال بقبول رواية كل واحد منهم وشهادته ، اذا انفرد ، لان الاصل فيه العدالة ، وقد شككنا في فسقه ، لا يقبل ذلك منه مع مخالفة غيره لتحقق فسق أحدهما من هير تعيين .

والمنحار إنما هو مذهب الجمهور من الائمة ، وذلك بما تحقق من الأدلة الدالة على عدالتهم ونزاهتهم وتخييرهم على من بعدهم . فمن ذلك قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » أى عدولا . وقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس » وهو خطاب مع الصحابة الموجودين في زمن النبي ﷺ . ومنها قوله ﷺ أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (١) ، والاهتداء بغير عدل محال . وقوله ﷺ « ان الله اختار لى أصحاباً وأصحاباً وانصاراً » (٢) واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل . ومنها ما ظهر واشتهر بالنقل المتواتر الذي لامراء فيه من مناصرتهم للرسول ، والهجرة اليه ، والجهاد بين يديه ، والمحافظة على أمور الدين ، وإقامة القوانين ، وللتشدد في امثال أوامر الشرع ونواهيه ، والقيام بحلوده ومراسيمه ، حتى إنهم قتلوا الاهل والاولاد حتى قام الدين واستقام . ولا أدل على العدالة أكثر من ذلك .

وعند ذلك ، فالواجب أن يحمل كل ما جرى بينهم من الفتن على احسن حال ، وان ذلك إنما كان لما أدى اليه اجتهاد كل فريق من اعتقاده أن الواجب ما صار اليه ، وانه اوفق للدين وأصلح للمسلمين . وعلى هذا ، فاما أن يكون كل مجتهد مصيباً او ان المصيب واحد ، والآخر مخطىء في اجتهاده .

١- انظر ماسبق تعليقا ص ٢٣٢ ج ١

٢- قال ابو الفضل محمد بن طاهر المقدسي في تذكرة الموضوعات حديث إن الله اتخذ لى اصحاباً وانصاراً . فيه ابن عبيد . وقال قال ابن حبان والحديث باطل لأصل له .

وعلى كلا التقديرين ، فالشهادة والرواية من الفريقين لا تكون مردودة .
اما بتقدير الاصابة فظاهر ، واما بتقدير الخطأ مع الاجتهاد فبالاجماع .
وإذ اتينا على ما أردناه من بيان عدالة الصحابة ، فلا بد من الاشارة إلى
بيان من يقع عليه اسم الصحابي .

المسألة الثامنة

اختلفوا في مسمى الصحابي :

فذهب أكثر اصحابنا واحمد بن حنبل إلى ان المصحابي من رأى النبي ﷺ ،
وان لم يختص به اختصاص المصحوب ، ولا روي عنه ، ولا طالت مدة صحبته .
وذهب آخرون إلى ان المصحابي إنما يطلق على من رأى النبي ﷺ ، واختص به
اختصاص المصحوب ، وطالت مدة صحبته ، وان لم يرو عنه .

وذهب عمرو بن يحيى إلى ان هذا الاسم إنما يسمى به من طالت صحبته للنبي
ﷺ ، واخذ عنه العلم .

والخلاف في هذه المسألة . وان كان آيلاً الى النزاع في الاطلاق اللفظي ،
فلا شبه إنما هو الاول ويبدل على ذلك ثلاثة امور .

الاول : ان الصحاب اسم مشتق من المصحبة ؛ والمصحبة نعم القليل والكثير ، ومنه
يقال صحبته ساعة ، وصحبته يوماً وشهراً ، واكثر من ذلك ، كما يقال : فلان كلفني
وحدثني وزارني ، وان كان لم يكلمه ولم يحدثه ولم يزره سوى مرة واحدة .

الثاني انه لو حلف انه لا يصحب فلانا في السفر ، او ليصحبته ، فانه يبرؤ بحيث
بصحبته ساعة .

الثالث انه لو قال قائل : صحبت فلانا ، فيصح ان يقال : صحبته ساعة او يوماً
او اكثر من ذلك ، وهل اخذت عنه العلم ورويت عنه ، اولاً ، ولولا ان الصحبة
شاملة لجميع هذه الصور ، ولم تكن مختصة بحالة منها ، لما احتيج الى الاستفهام (١)

١- قد يقال لو كانت الصحبة شاملة لجميع هذه الصور لما احتيج أيضاً الى استفهام .

فان قيل : ان الصاحب في العرف انما يطلق على المكائر الملازم ، ومنه يقال : اصحاب القرية ، واصحاب الكهف والرقيم ، واصحاب الرسول ، واصحاب الجنة للملازمين لذلك ، واصحاب الحديث للملازمين لدراسته وملازمته دون غيرهم .
ويدل على ذلك انه يصح ان يقال : فلان لم يصحب فلانا ، لكنه وقد عليه اورآه ، او عامله والاصل في النبي ان يكون محمولا على حقيقته ، بل لا يهد مع طول المدة من اخذ العلم والرواية عنه . ولهذا ، يصح ان يقال المزني صاحب الشافعي ، وابو يوسف ومحمد بن الحسن صاحب ابى حنيفة (١) ولا يصح ان يقال لمن رآها وعاشرهما طويلا ولم يأخذ عنهما ، انه صاحب لهما .

والجواب عن الشبهة الاولى : اننا لانسلم ان اسم الصاحب لا يطلق الا على المكائر الملازم ، ولا يلزم من صحة اطلاق اسم الصاحب على الملازم المكائر كما في الصور المستشهد بها امتناع اطلاقه على غيره ، بل يجب ان يقال بصحة اطلاق ذلك على المكائر وغيره حقيقة ، نظرا الى ما وقع به الاشتراك نفيا للتجوز ، والاشترك عن اللفظ وصحة النبي انما كان لان الصاحب في اصل الوضع ، وان كان لمن قلت صحبته او كثرت ، غير انه في عرف الاستعمال لمن طالت صحبته . فان اريد نفى الصحبة بالمعنى العرفي ، فحق . وان اريد نفيا بالمعنى الاصلى ، فلا يصح .

وهذا هو الجواب عما قبل من اشتراط اخذ العلم والرواية عنه ايضا .

واذا عرف ذلك ، فلو قال من عاصر النبي ﷺ ، انا صحابي مع اسلامه وعدالته فالظاهر صدقه ويحتمل ان لا يصدق في ذلك ، لكونه متهماً بدعوى رتبة يشتها لنفسه ، كما لو قال : انا عدل ، او شهد لنفسه بحق .
هذا ما اردناه من الشرط المعتبرة .

١ - المزني هو اسماعيل بن يحيى بن اسماعيل ابو ابراهيم المصري الشافعي مات سنة ٢٦٤هـ عن ٨٩ سنة وابو يوسف هو يعقوب بن ابراهيم الانصاري الكوفي الحنفي القاضي مات سنة ١٨٢ ومحمد بن الحسن هو ابو عبد الله الشيباني مات سنة ١٨٩

واما للشروط التي ظن انها شروط ، وليست كذلك ، .
فشروط : منها انه ليس من شرط قبول الخبر العدد، بل يكفي في القبول خبر العدل
الواحد ، خلافا للجبائي ، فانه قال : لا يقبل الا ان يضاف اليه خبر عدل آخر ، او موافقة
ظاهرا ، وان يكون منتشرافيا بين الصحابة او عمل به بعض الصحابة ، ونقل عنه ايضا
انه لا يقبل الخبر في الزنا الا من اربعة .

و الوجه في الاحتجاج والانفصال ما سبق في مسألة وجوب التعبد بخبر الواحد .

وايضاً فليس من شرطه الذكورة لما اشتهر من اخذ للصحابة باخبار النساء ،
كما سبق بيانه . ولا البصر ، بل يجوز قبول رواية للضرير اذا كان حافظاً لما يسمعه ،
وله آلة ادائه . ولهذا كانت الصحابة تروي عن عائشة ما سمعه من صوتها ، مع انهم
لا يرون شخصها : ولا عدم القراءة ؛ بل تجوز رواية الولد ، وبالعكس لاتفاق
الصحابة على ذلك . ولا عدم العداوة ، لان حكم الرواية عام ، فلا يختص بواحد
معين ، حتى تكون العداوة مؤثرة فيه . ولا الحرية ؛ بل هذه الامور انما تشترط في الشهادة .

ولا يشترط ايضا في الرواية ان يكون مكثراً من سماع الاحاديث مشهور
النسب . لاتفاق الصحابة على قبول رواية من لم يرو سوي خبر واحد وعلى
قبول رواية من لا يعرف نسبه . اذ كان مشتملا على الشروط المعتررة .

ولا يشترط ايضا ان يكون فقيها عالماً بالعربية وبمعنى الخبر .

وسواء كانت روايته موافقة للقياس او مخالفة . خلافا لابي حنيفة فيما يخالف
القياس . لقوله عليه السلام : ونصر الله امر اسمع مقالتي فوعاها ، الى قوله : (قرب حامل
فقه ليس بفقير ، دعاه واقره على الرواية : ولولم يكن مقبول القول لما كان كذلك ؛
ولان للصحابة سمعوا اخبار آحاد لم يكونوا فقهاء كما ذكرناه فيما تقدم ، ولان الاعتماد
على خبر النبي صلى الله عليه وسلم والظاهر من الراوي اذا كان عدلا متديناً انه لا يروي الا ما
يتحققه على الوجه الذي سمعه .

القسم الثالث

في مستندات الراوي وكيفية روايته

الراوي لا يخلو إما أن يكون صحابياً أو غير صحابي، فإن كان صحابياً فقد اتفقوا على أنه إذا قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا أو أخبرني أو حدثني أو شافهني رسول الله بكذا فهو خبر عن النبي ﷺ واجب القبول واختلفوا في مسائل .

المسألة الأولى

إذا قال الصحابي : قال رسول الله كذا ، اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى انه سمعه من النبي ، ﷺ ، فيكون حجة من غير خلاف . وقال القاضي ابو بكر : لا يحكم بذلك ، بل هو متردد بين ان يكون سمعه من النبي عليه السلام ، وبين ان يكون قد سمعه من غيره وبتقدير ان يكون قد سمعه من غير ، النبي ﷺ . فمن قال بعدالة جميع الصحابة ، فحكمه حكم ما لو سمعه من النبي ﷺ . ومن قال بأن حكم الراوي من الصحابة حكم غيرهم في وجوب الكشف عن حال الراوي منهم ، فحكمه حكم مراسيل تابع التابعين . وسيأتي تفصيل القول فيه والظاهر ان ذلك محمول على سماعه من غير واسطة مع امكان سماعه من الواسطة ، لأن قوله « قال » يوهم السماع من النبي ، ﷺ ، من غير واسطة ايهاً ظاهراً . والظاهر من حال الصحابي العدل العارف بأوضاع اللغة انه لا يأتي بلفظ يوهم معنى ، ويريد غيره .

المسألة الثانية

إذا قال الصحابي (سمعت رسول الله ﷺ . يأمر بكذا أو ينهى عن كذا)
اختلفوا في كونه حجة .

فذهب قوم الى أنه ليس بحجة ، لان الاحتجاج انما هو بلفظ النبي ﷺ ، وقوله
الصحابي « سمعته يأمر وينهى » لا يدل على وجود الامر والنهي من النبي ﷺ .
لاختلاف الناس في صيغ الامر والنهي . فلهذا سمع صيغة اعتقد انها امر أو نهى .
وليس كذلك عند غيره .

ويحتمل انه سمع النبي ﷺ . يأمر بشيء أو ينهى عن شيء وهو ممن يعتقد ان الامر
بالشيء نهى عن جميع أضداده . وان النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده . فنقل
الامر والنهي . وليس بأمر ولانهمي عند غيره) .

والذي عليه اعتماد الاكثرين . انه حجة وهو الاظهر . وذلك لان الظاهر من حال
الصحابي مع عدالته ومعرفة بأوضاع اللغة ان يكون عارفا بمواقع الخلاف والوافق .
وعند ذلك فالظاهر من حاله انه لا ينقل الا ما تحقق انه أمر او نهى من غير خلاف
نفياً للتدليس والتلبيس عنه بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الامر والنهي فيما لا
يعتقده أمراً ولا نهياً .

المسألة الثالثة

إذا قال الصحابي : أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا، وأوجب علينا كذا وحرم علينا كذا ، أو أبيض لنا كذا .

فذهب الشافعي وأكثر الأئمة انه يجب اضافة ذلك الى النبي عليه السلام وذهب جماعة من الأصوليين والكرخي من اصحاب ابي حنيفة الى المنع من ذلك، مصيراً منهم الى أن ذلك متردد بين كونه مضافاً الى النبي عليه السلام، وبين كونه مضافاً الى أمر الكتاب أو الأمة ، او بعض الأئمة . وبين ان يكون قد قال ذلك عن الاستنباط والقياس ، وأضافه الى صاحب الشرع ، بناء على ان موجب القياس مأمور بالتباعه من الشارع .

وإذا احتمل واحتمل ، لا يكون مضافاً الى النبي ﷺ بل ولا يكون حجة . والظاهر مذهب الشافعي . وذلك . لان من كان مقدماً على جماعة . وهم بصددها مثال أو امره ونواهيها فإذا قال الواحد منهم : امرنا هكذا . ونهينا عن كذا . فالظاهر انه يريد أمر ذلك المقدم ونهيه ، والصحابة بالنسبة الى النبي ﷺ على هذا النحو .

فإذا قال الصحابي منهم : امرنا أو نهينا : كان الظاهر منه أمر النبي ﷺ ونهيه . ولا يمكن حمله على أمر الكتاب ونهيه . لانه لو كان كذلك . لكان ظاهراً للكل ، فلا يختص بمعرفة الواحد منهم ، ولا على امر الامة ونهيتها . لان قول الصحابي . أمرنا ونهينا قول الامة ، وهم لا يأمررون وينهون انفسهم ، ولا على أمر الواحد من الصحابة اذ ليس أمر البعض للبعض اولى من العكس .

كيف وان الظاهر من الصحابي انه انما يقصد بذلك تعريف الشرع ، وذلك لا يكون ثابتاً بأمر الواحد من الصحابة ونهيه ، ولا ان يكون ذلك بناء على ما قبل من القياس والاستنباط لوجهين .

الاول ان قول الصحابي أمرنا ونهينا خطاب مع الجماعة وما ظهر لبعض المجتهدين من القياس وان كان مأموراً بالتباع حكمه فذلك غير موجب للأمر بالتباع من لم يظهر له ذلك القياس .

الثاني ان قوله : أمرنا ونهينا هكذا عن كذا إنما يفهم منه مطلق الأمر والنهي لا الأمر بالتباع حكم القياس .

المسألة الرابعة

اختلفوا في قول الصحابي : من السنة كذا . فذهب الاكثرون الى ان ذلك محمول على سنة رسول الله، ﷺ، بخلافه لا يبي الحسن الكرخي (٣) من اصحاب ابي حنيفة . واختار مذهب الاكثرين ؛ وذلك لما ذكرناه في المسألة المتقدمة .

فان قيل . اسم السنة متردد بين سنة النبي ؛ وسنة الخلفاء الراشدين ، على ما قال ﷺ « عليكم هستي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ » واذا كان اللفظ مترددا بين احتمالين . فلا يكون صرفه الى أحدهما دون الآخر أولى من العكس

قلنا : وان سلمنا صحة اطلاق السنة على ما ذكره ، غير ان احتمال إرادة سنة النبي ؛ ﷺ ، أولى لوجهين :

الاول أن سنة النبي ، ﷺ ، أصل ، وسنة الخلفاء الراشدين تبع لسنة النبي ، ﷺ ، ومقصود الصحابي انما هو بهان الشرعية . ولا يخفى أن اسناد ما قصد بيانه الى الاصل أولى من اسناده الى التابع .

الثاني أن ذلك هو المتبادر الى اللهم من اطلاق لفظ السنة في كلام الصحابي لما ذكرناه في المسألة المتقدمة ، فكان الحمل عليه أولى .

١- ابو الحسن الكرخي هو عبيدالله بن دلهم بن دلال البغدادي الحنفي مات . ٣٤
عن ٨٠ سنة

المسألة الخامسة

إذا قال الصحابي : كنا نفعل كذا ، وكانوا يفعلون كذا ، وذلك كقول عائشة . « كانوا لا يقطعون في الشيء التافه » .

وكقول ابراهيم النخعي : (١) « كانوا يحذفون التكبير حذفاً ، فهو عند الاكثرين محمول على فعل الجماعة دون بعضهم ، خلافاً لبعض الاصوليين .

ويدل على مذهب الاكثرين أن الظاهر من الصحابي أنه إنما أورد ذلك في معرض الاحتجاج ، وإنما يكون ذلك حجة أن لو كان ما نقله مستنداً الى فعل الجميع ، لان فعل البعض لا يكون حجة على البعض الآخر ، ولا على غيرهم .

فان قيل : لو كان ذلك مستنداً الى فعل الجميع لكان إجماعاً ، ولما ساغ مخالفته بطريق الاجتهاد فيه . وحيث سوغتم ذلك دل على عوده الى البعض دون الكل .

قلنا : تسويغ الاجتهاد فيه إنما كان لان اضافة ذلك الى الجميع وقم ظناً لا قطعاً . وذلك ، كما يسوغ الاجتهاد فيما يرويه الواحد من الالفاظ المقاطعة في الدلالة عن النبي ، ﷺ ، لما كان طريق اتباعه ظنياً ، وان كان لا يسوغ فيه الاجتهاد عندما اذا ثبت بطريق قاطع .

واما ان كان الراوي غير صحابي ، فستنده في الرواية اما قراءة الشيخ ، لما يرويه عنه . أو القراءة على الشيخ أو اجازة الشيخ له . أو ان يكتب له كتاباً بما يرويه عنه . أو يناوله الكتاب الذي يرويه عنه . أو أن يرى خطأ يظنه خطأ الشيخ ، فاما ان يكون الشيخ قد قصد اسماعه بالقراءة او لم يقصد اسماعه بطريق من الطرق : فان قصد اسماعه بالقراءة او مع غيره ، فهذا هو اعلی الرتب في الرواية ، وللراوي عنه

١ - ابراهيم النخعي هو ابن يزيد بن قيس ابو عمران الكوفي الفقيه مات ٩٦ عن ٤٩ او عن ٥٨ سنة وبذلك يعلم انه غير صحابي فذكره هنا وهم ، وكان يجب تاخيرها بعد قوله ، وأما إن كان الراوي غير صحابي

ان يقول: حدثنا واخبرنا ، وقال فلان ، وسمعته يقول كذا . وان لم يقصد اسماعه فليس له ان يقول ، حدثنا ، واخبرنا لانه يكون كاذبا في ذلك ، بل له ان يقول : قال فلان كذا وسمعته يقول كذا ويحدث بكذا ، ويخبر بكذا .

واما القراءة على الشيخ ، مع سكوت الشيخ من غير ما يوجب السكوت عن الانكار ، من اكراه او غفلة او غير ذلك ، فقد اتفقوا على وجوب العمل به ، خلافا لبعض اهل الظاهر ، لانه لو لم تكن روايته صحيحة لكان سكوته عن الانكار مع القدرة عليه فسقا ، لما فيه من ايهام صحة ما ليس بصحيح ، وذلك بعيد عن العدل المتدين . ثم اتفق القائلون بالصحة على تسليط الراوي على قوله : اخبرنا وحدثنا فلان قراءة عليه .

واختلفوا في جواز قوله : حدثنا واخبرنا مطلقا ، والاظهر امتناعه ، لان ذلك يشعر بنطق الشيخ ، وذلك عن غير نطق منه كذب .

واما اجازة الشيخ ، وذلك بان يقول : اجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني ، او ما صح عندك من مسوعاتي

فقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة : فعجزه اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل ، واكثر المحدثين ، واتفق هؤلاء على تسليط الراوي على قوله : اجازني فلان كذا وحدثني ، واخبرني اجازة . واختلفوا في قوله : حدثني واخبرني مطلقا .

والذي عليه الاكثر ، وهو الاظهر ، انه لا يجوز لان ذلك يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب ،

وقال ابو حنبله وابو يوسف : لا تجوز الرواية بالاجازة مطلقا .

وقال ابو بكر الرازي (١) من اصحاب ابي حنيفة انه ان كان المجيز والمجاز له قد علما ما في الكتاب الذي اجاز روايته ، جازت روايته بقوله : اخبرني وحدثني

١- ابو بكر الرازي هو احمد بن علي الجصاص البغدادي الفقيه الحنفي مات

سنة ٣٧٠ عن ٧٥ سنة

وذلك كما لو كتب انسان صكاً ، والشهود يرونه ثم قال لهم : اشهدوا على بجميع ما في هذا الصك ؛ فانه يجوز لهم اقامة الشهادة عليهما في ذلك الكتاب ، والافلا . والمختم انما هو جواز الرواية بالاجازة ، وذلك لأن المجيز عدل ثقة ؛ والظاهر انه لم يجز الا ما علم صحته ، والا كان باجازه رواية ما لم يروه فاسقاً ، وهو بعيد عن العدل . واذا علمت الرواية او ظنت باجازه ، جازت الرواية عنه كما لو كان هو القاريء او قريء عليه وهو ساكت .

فان قيل انه لم يوجد من المحدث فعل الحديث ، ولما يجري مجرى فعله ، فلم يجز أن يقول الراوي عنه : اخبرني ، ولا حدثني لانه يكون كذباً ، ولانه قادر على ان يحدث به . فحيث لم يحدث به دل على انه غير صحيح عنده . قلنا : هذا باطل بما اذا كان الراوي عن الشيخ هو القاريء ، فانه لم يوجد من الشيخ فعل الحديث ، ولا ما يجري مجراه ، وهو قادر على القراءة بنفسه ومع ذلك فانه يجوز للراوي ان يقول : اخبرني وحدثني حيث كانت تراءته عليه مع السكوت دليل صحة الحديث .

وعلى ما ذكرناه من الخلاف في الاجازة والمزيف والمختار يكون الكلام فيها اذا ناوله كتاباً فيه حديث سمعه ، وقال له : قد اجزت لك ان تروى عني ما فيه ، وله ان يقول : ناولني فلان كتاباً ، واخبرني ، وحدثني مناولة .

وكذلك الحكم ايضاً اذا كتب اليه بحديث وقال : اجزت لك روايته عني فانه يدل على صحته ، ويسلط الراوي على ان يقول : كاتبني بكذا وحدثني او اخبرني بكذا كناية . ولو اقتصر على المناولة او الكتابة دون لفظ الاجازة ، لم تجز له الرواية ، اذ ليس في الكتابة والمناولة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه

أما رؤية خط الشيخ بأني سمعت من فلان كذا ، فلا يجوز مع ذلك الرواية عنه ، وسواء قال : هذا خطي ، او لم يقل ، لانه قد يكتب ماسمه . ثم يشكك فيه ، فلا بد من التسليط من قبل الشيخ على الرواية عنه بطريقة ، اذ ليس لاحد رواية ماشك في روايته ، إجماعاً ، وعلى هذا ، فلوروى كتاباً عن بعض المحدثين ، وشك في حديث واحد منه

غير معين، لم تجز له روايته (١) شيء منه ، لانه مامن واحد من تلك الاحاديث الا ويجوز أن يكون هو المشكوك فيه. وكذلك ، لوروي عن جماعة حديثاً، وشك في روايته عن بعضهم من غير تعيين، فليس له الرواية عن واحد منهم، لانه ما من واحد الا ويجوز ان يكون هو المشكوك في الرواية عنه، والرواية مع الشك ممتنعة. نعم، لو غلب على ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه ، فهذا مما اختلف فيه .

قال أبو حنفة : لا يجوز روايته ولا العمل به ، لانه حكم على المروي عنه بأنه حدثه به ، فلا يجوز مع عدم العلم ، كما في الشهادة .

وقال الشافعي وابويوسف ومحمد بن الحسن : تجوز له الرواية والعمل به لان ذلك مما يغلب على الظن صحته. ولهذا فان أحاد أصحاب رسو الله ﷺ كان يحملون كتب الرسول الى أطراف البلاد في أمور الصداقات وغيرها، وكان يجب على كل أحد الاخذ بها باخبار حاملها أنها من كتب الرسول وان لم يكن ما فيها مما سمعه الحامل ، ولا المحمول اليه . لكونها مغلبة على الظن. ولا كذلك في الشهادة ، لانه قد اختلف فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الرواية ، كما ذكرناه فيا تقدم. وعلى هذا، فلو قال ، عدل من عدول المحدثين عن كتاب من كتب الحديث انه صحيح، فالحكم في جواز الاخذ به والخلاف فيه، كما سبق فيا اذا ظن انه يرويه ، مع الاتفاق على انه لا تجوز روايته عنه بخلاف ما اذا ظن الرواية ، عنه .

١- روايته-الصواب رواية .

القسم الرابع

فما فيما اختلف في ردّ خبر الواحد به - وفيه عشر مسائل

المسألة الأولى

اختلفوا في نقل حديث النبي ، صلى الله عليه وسلم بالمعنى دون اللفظ .
والذي عليه اتفاق الشافعي ومالك وإبي حنيفة واحمد ابن حنبل والحسن
البصري واكثر الأئمة انه يحرم ذلك على الناقل ، اذ (١) كان غير عارف بدلالات
الالفاظ واختلاف مواقعها ، وان كان عالماً بذلك فالاولى له للنقل بنفس اللفظ
اذ هو ابعد عن التخيير والتبديل وسوء التأويل . وان نقله بالمعنى من غير زيادة في
المعنى ، ولا نقصان منه ، فهو جائز .
ونقل عن ابن سيرين (٢) وجماعة من السلف وجوب نقل اللفظ على صورته
وهو اختصار ابي بكر الرازي من أصحاب ابي حنيفة .
ومنهم من فصل وقال : يجوز ابدال اللفظ بما يرادفه ، ولا يشعبه الحال فيه ،
ولا يجوز بما عدى ذلك .

والخيار مذهب الجمهور . ويبدل عليه النص ، والاجماع ، والاثار المعقول .
أما النص ، فما روي ابن مسعود أن رجلاً سأل النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وقال له : يا رسول الله
تحدثنا بحديث لا نقدر ان نسوقه كما سمعناه ، فقال صلى الله عليه وسلم ، واذا اصاب احدكم المعنى
فليحدث (٣) وايضاً . فان النبي ، صلى الله عليه وسلم ، كان مقرراً لا يحادرسه الى البلاد في
ابلاغ او امره ونواهي بلغة المبعوث اليهم دون لفظ النبي . صلى الله عليه وسلم . وهو دليل الجواز .

١- إذا الصواب إن أو إذا .

٢- هو محمد بن سيرين الأنصاري مولاهم أبو بكر ابن أبي عمرة البصري مات
في شوال سنة ١١٠ عن ٧٧ سنة وأبو بكر الرازي هو الجصاص تقدمت ترجمته .
٣- قال السيوطي في تدريب الراوي روى البيهقي عن مكحول قال دخلت أنا
وأبو الأزهر على وائلة ابن الأسقع فقلنا له يا أبا الأسقع حدثنا ، الخ . ومكحول
هو أبو أيوب ، وأبو مسلم الشامي الدمشقي وأبو الأزهر هو المغيرة بن فروة الدمشقي .

واما الاجماع فما روي عن ابن مسعود انه كان اذا حدث قال : قال رسول الله ﷺ . هكذا او نحوه . ولم ينكر عليه منكر . فكان اجماعاً .

واما الاثر فما روي عن مكحول انه قال : دخلنا على وائلة بن الاسقع فقلنا : حدثنا حديثاً ليس فيه تقديم ولا تأخير ، فغضب وقال : لا بأس اذا قدمت واخرت اذا اصبت المعنى (١)

واما المعقول فمن وجهين : الاول ان الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم . واذا جاز الابدال بغير العربية في تفهم المعنى . فالعربية أولى .

الثاني هو انا نعلم ان اللفظ غير مقصود لذاته ونفسه . ولهذا . فان النبي ﷺ كان يذكر المعنى في الكرات المتعددة بالفاظ مختلفة . بل المقصود انما هو المعنى . ومع حصول المعنى . فلا اثر لاختلاف اللفظ .

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بالنص والمعقول :

أما النص فقوله ﷺ : نضر الله امرأ سمع مقالتي . فوعاها واداما كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه . ورب حامل فقه الى من هو افقه منه

وأما المعقول فمن وجهين : الاول ان العلماء بالعربية واهل الاجتهاد ، قد يختلفون في معنى اللفظ الوارد مع اتحاده ، حتى ان كل واحد منهم قد يتنهه منه على ما لا يتنبه عليه الآخر . وعند ذلك فالراوي وان كان عالماً بالعربية واختلاف دلالات الالفاظ فقد يحمل اللفظ على معنى فهمه من الحديث مع الغفلة عن غير ذلك ، فاذا أتى بلفظ يؤدي المعنى الذي فهمه من اللفظ النبوي دون غيره مع احتمال ان يكون ما اخل به هو المقصود ، او بعض المقصود ، فلا يكون وافياً بالغرض من اللفظ ، وربما اختلف المقصود من اللفظ بالكلية بتقدير تعدد النقلة بان ينقل كل واحد ما سمعه من الراوي الذي قبله بالفاظ غير الفاظه على حسب ما يعقله من لفظه ، مع التفاوت اليسير في المعنى ؛ حتى ينتهي المعنى الاخير الى مخالفة المعنى المقصود باللفظ النبوي بالكلية ، وهو ممتنع .

١ - ذكر السيوطي في تدريب الراوي الحديث مطولاً وقال رواه ابن منده في معرفة الصحابة والطبراني في الكبير من حديث عهد الله بن سليمان بن اكيمة وهو السائل والحديث مضطرب لا يصح ، كما قال السخاوي . وذكره الجوزجاني في الموضوعات

الثاني ان خبر النبي (ﷺ) قول تعبدنا باتباعه؛ فلا يجوز تبديله بغيره، كالقرآن وكلمات الاذان والشهد والتكبير .

والجواب عن النص من وجهين :

الاول القول بموجبه، وذلك لان من نقل معنى اللفظ من غير زيادة ولا نقصان يصح أن يقال أدى ما سمع كما سمع. ولهذا، يقال لمن ترجم لغة الى لغة، ولم يغير المعنى أدى ما سمع كما سمع . ويدل على ان المراد من الخبر انها نقل المعنى دون اللفظ ، ما ذكره من التعليل . وهو اختلاف الناس في الفقه، اذ هو المؤثر في اختلاف المعنى . واما الالفاظ التي لا يختلف اجتهاد الناس في قيام بعضها مقام بعض ، فذلك مما يستوي فيه الفقيه والافقه ومن ليس بفقيه ، ولا يكون مؤثرا في تغيير المعنى .

الثاني ان هذا الخبر بعينه يدل على جواز نقل الخبر بالمعنى دون اللفظ، وذلك لان الظاهر ان الخبر المروي حديث واحد . والاصل عدم تكرره من النبي ، ﷺ . ومع ذلك ، فقد روي بالفاظ مختلفة . فانه قد روى نضر الله امرا، ورحم الله امرا، ورب حامل فقه غير فقيه ، وروي لافقه له (١) .

وعن المعنى الاول من المقول أن الكلام انها مفروض في نقل المعنى من غير زيادة ولا نقصان ، حتى انه لو ظهرت فيه الزيادة والنقصان لم يكن جائزا .

وعن الثاني بالفرق بين ما نحن فيه وما ذكره من الاصول المقيس عليها .

اما القرآن فلأن المقصود من الفاظه الاعجاز، فتغييره مما يخرج عن الاعجاز فلا يجوز، ولا كذلك الخبر فان المقصود منه المعنى دون اللفظ . ولهذا فانه لا يجوز للتقديم والتأخير في القرآن، وان لم يختلف المعنى ، كما لو قال بدل اسجدي ار كمي ، وار كمي واسجدي . ولا كذلك في الخبر .

واما كلمات الاذان والشهد والتكبير ، فالمقصود منها انها هو التعبد بها . وذلك لا يحصل بمعناها، والمقصود من الخبر هو المعنى دون اللفظ . كيف وانه ليس قياس الخبر على ما ذكره اولي من قياسه على الشهادة حيث تجوز الشهادة على شهادة الغير مع اتحاد المعنى ، وان كان اللفظ مختلفا .

١ - أصل الحديث رواه أحمد في المسند والترمذي في الجامع .

المسألة الثانية

إذا أنكر الشيخ رواية الفرع عنه ، فلا يخلو إما أن يكون إنكاره لذلك إنكار وجوده وتكذيب للفرع ، أو إنكار نسيان وتوقف .

فإن كان الأول فلا خلاف في امتناع العمل بالخبر (١) لأن كل واحد منهما مكذب للآخر فيما يدعيه ، ولا بد من كذب أحدهما ؛ وهو موجب للقدح في الحديث . غير أن ذلك لا يوجب جرح واحد منهما على التعيين . لاو كل واحد منهما عدل ؛ وقد وقع الشك في كذبه . والأصل العدالة ؛ فلا تترك بالشك . وتظهر فائدة ذلك في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر .

وأما إن كان الثاني ، فقد اختلفوا في قبول ذلك الخبر والعمل به .

فذهب للشافعي ومالك وأحمد بن حنبل في أصح الروايتين عنه وأكثر المتكلمين إلى جواز العمل ، خلافاً للكرخي (٢) وجماعة من أصحاب أبي حنيفة ولاحمد بن حنبل في الرواية الأخرى عنه ودأبه الإجماع ، والمعقول .

أما الإجماع ، فما روي أن ربيعة بن أبي عبد الرحمن روي عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة عن الثبي رضي الله عنه أنه قضى باليمين مع الشاهد (٣) ؛ ثم نسبه سهيل ؛ فكان يقول . حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم . ويرويه هكذا . ولم ينكر عليه أحد من التابعين ذلك . فكان إجماعاً منهم على جوازه .

- ١- ذكر النووي في التفریب أنه المختار وذكر السيوطي في تدريب الراوي أن مقابل المختار هدم رد المروي قال واختاره السمعاني وعزاه الشاشي للشافعي ، ثم ذكر قولاً ثالثاً ورابعاً فارجع إليه ، واختار عدم الرد أيضاً ابن السكيت في جمع الجواهر .
- ٢- الكرخي هو أبو الحسن عبيد الله بن دهم .
- ٣- رواه ابن ماجه والترمذي وأبو داود .

وأما المعقول فن وجهين .

الاول أن الفرع عدل ، وهو جازم بروايته عن الاصل ، غير مكذب له وما عدلان ، فوجب قبول الرواية والعمل بها .

الثاني أن نسيان الاصل الرواية لا تزيد على موته وجنونه . ولومات أوجن ، كانت رواية الفرع عنه مقبولة ويجب العمل بها إجماعاً فكذلك ، اذ انسي .

فان قيل : أما الاستدلال بقضية ربيعة ، فلا حجة فيه ، لاحتمال ان سهيلاً ذكر الرواية برواية ربيعة عنه ، ومع الذكر فالرواية تكون مقبولة . ثم هو معارض بما روي ان عمار بن ياسر قال لعمر بن الخطاب ؛ رضى الله عنه (أما تذكر يا امير المؤمنين ؛ لما كنا في الابل ، فأجنت فتمعكت في التراب ؛ ثم سألت النبي ﷺ فقال : انما يكفيك ان تضرب بيدك (١)) فلم يقبل عمر من عمار ما رواه ، مع كونه عدلاً عنده ، لما كان ناسياً له .

واما ما ذكرتموه من المعقول ، فالاصل وان لم يكن مكذباً للفرع ، غير ان نسيانه لما نسب اليه يجب ان يكون مانعاً من العمل به ، كما لو ادعى مدع ان الحما كم حكم له بشيء ، فقال الحما كم : لا اذكر ذلك ، فأقلم المدعى شاهدين شهدا بذلك ، فانه لا يقبل . وكذلك اذا انكر شاهد الاصل شهادة الفرع عليه على سهيل النسيان ، فان الشهادة لا تقبل .

الجواب عن قولهم ان سهيلاً ذكر الرواية . قلنا : لو كان كذلك ، لانطوي ذكر ربيعة ، وكان يروي عن شيخه ، كما لو نسي ، ثم تذكر بنفسه . واما رد عمر لرواية عمار عند نسيانه ، فليس نظيراً لما نحن فيه فان عماراً لم يكن راوياً عن عمر ، بل عن النبي ﷺ وحيث لم يعمل عمر بروايته فلعله كان شاكاً في روايته او كان ذلك كان مذهباً له ، فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين على ماسياتي تقريره .

١- أثر محاجه عمار لعمر في تميم الجنب رواه أحمد في المسند وأما حديث تعليم النبي ﷺ عماراً صلته التميم فروى في الصحيحين .

واما الحاكم اذا نسي ما حكم به ، وشهد شاهدان بحكمه ؛ فقد قال مالك
وابويوسف: يلزمه الحكم بشهادتهما. وعندنا ، وان لم يجب عليه ذلك، فهو واجب
على غيره من القضاة .

واما القياس على الشهادة؛ فلا يصح، لان باب الشهادة اضيق من باب الرواية، وقد
اعتبر فيها من الشروط والقيود ما لم يعتبر في الرواية، وذلك كاعتبار العدد والحرية
والذكورة ولا يقبل فيها العنينة، ولا تصح الشهادة على الشهادة من وراء حجاب. ولو قال
أعلم بدل قوله (أشهد لا يصح . ولا كذلك في الرواية . فامتنع القياس .

السؤال الثالثة

إذا روى جماعة من الثقات حديثاً، وانفرد واحد منهم بزيادة في الحديث لا تخالف
المزيد عليه، كما لوروى جماعة، ان النبي دخل البيت ، وانفرد واحد منهم بزيادة،
فقال : دخل البيت وصلي ، فلا يخلو إما ان يكون مجلس الرواية مختلفاً بان يكون
المنفرد بالزيادة روايته عن مجلس غير مجلس الباقيين ؛ أو ان مجلس الرواية متحد،
ويجهل الامر ان.

فان كان المجلس مختلفاً، فلانعرف خلافاً في قبول الزيادة، لاحتمال ان يكون النبي
ﷺ ، قد فعل الزيادة في أحد المجلسين دون الآخر؛ والراوى عدل ثقة؛ ولم يوجد
ما يقدح في روايته ، فكانت روايته مقبولة . ولهذا فانه لوروى حديثاً لم ينقله
غيره مع عدم حضوره لم يقدح ذلك في روايته؛ وكذلك لو شهد اثنان على شخص
بالفى درهم لزيد في مجلس ، وشهدت بينة أخرى عليه في مجلس آخر بالف ،
لا يكون ذلك قادحاً في الالف الزائدة، مع ان باب الشهادة اضيق من باب الرواية
كما قررنا .

واما ان اتحد المجلس ، فان كان من لم يرو الزيادة قد انتهوا الى عدد لا يتصور
في العادة غفلة مثلهم عن سماع تلك الزيادة وفهمها ؛ فلا يخفى ان تطرق الغلط
والسهو الى الواحد في نقله من الزيادة، يكون أولى من تطرق ذلك الى العدد المفروض

فيجب ردها (١) وان لم ينتهوا الى هذا الحد ، فقد اتفق جماعة الفقهاء اولئك الذين
على وجوب قبول الزيادة ، خلافاً لجماعة من المحدثين ولاحمد بن حنبل في إحدى
الرويتين .

ودليل ذلك ان الراوي عدل ثقه ، وقد جزم بالرواية ، وعدم نقل الغير لها
فلا احتمال ان يكون من لم ينقل الزيادة قد دخل في أثناء المجلس وسمع بعض الحديث
أو خرج في أثناء المجلس لطارئ ، اوجب له الخروج قبل سماع الزيادة . وبتقدير
ان يكون حاضراً من اول المجلس الى آخره ؛ فلاحتمال ان يكون قد طرأ ما شغله عن
سماع الزيادة وفهمها من سهو او الم او جوع او عطش مفرط او فكرة في امرهم
او اشتغال بحديث مع غيره والتفات اليه ، او انه نسىها بعد ما سمعها . ومع تطرق هذه
الاحتمالات وجزم العدل بالرواية ، لا يكون عدم نقل غيره للزيادة قادحاً في روايته

فان قيل : هذه الاحتمالات وان كانت منقذة في حق من لم يرو الزيادة
فاحتمال الغلط والسهو على الناقل للزيادة أيضاً متقدح . وذلك ، بان يتوهم انه سمع
تلك الزيادة ، ولم يكن قد سمعها ، أو أنه سمعها من غير الرسول ، وتوهم سماعها
من الرسول ؛ او انه ذكرها على سبيل التفسير والتأويل فظن السامع انها زيادة في
الحديث المروي ، وذلك كما روى ابن عباس عن النبي ﷺ ، انه نهى عن بيع
الطعام قبل ان يستوفي . قال ابن عباس : ولا احسب غير الطعام الا كالطعام فادرجه
بعض الرواة في الحديث . وكذلك ما روى عن النبي ﷺ أنه قال : فاذا زادت
الابل على مائة وعشرين استؤنفت الفريضة ، فظن الراوي ان الاستئناف إعادة
للفرض الاول في المائة الاولى ، فقال : في كل خمس شاة وادرج ذلك في كلام
النبي ﷺ ، ومع تعارض الاحتمالات ، فليس العمل بالزيادة اولى من تركها ،
بل الترجيح بجانب الترك لو جهين :

١- وقيل تقبل لجواز ان تكون الجماعة تركتها اقتصار اعلى محل الاستشهاد لا غلطاً
ولاسهوا ومثال ذلك حديث حذيفة (جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً) ، فردد
أبو مالك الأشجعي فقال : وتربتها طهوراً ، أنظر التقريب وشرحه للسيوطي .

الاول ان حتمال تطرق الغط والسهو على الواحد اكثر من احتمال تطرقه الى الجماعه .

الثاني أن الترك على وفق النفي الاصلى ، والاثبات على خلافه ، فكان اولى ، ولهذا ، فانه لو اجتمع المقومون على قيمة متلف ، وخالفهم واحد بزيادة في تقويمه في القيمة فان الزيادة تلمى بالاجماع .

والجواب عما عارضوا به من السهوفى حق رواى الزيادة ، انه وان كان متقدحا ، لخير ان ما ذكرناه من الاحتمالات في حق من لم يرو الزيادة اكثر . ولان سهو الأنسان عما سمعه يكون اكثر من سهوه فيما لم يسمعه انه سمعه .

وما ذكروه من الزيادة بناء على احتمال التفسير والتاويل ران كان قائما . لخير انه في غاية البعد ، اذ الظاهر من حال العدل الثقة انه لا يدرج في كلام النبي ﷺ ما ليس فيه لما فيه من التدليس والغلبيس ، ولو جوز مثل ذلك فما من حديث الا ويسكن ان يتطرق اليه هذا الاحتمال . ويلزم من ذلك ابطال جميع الاحاديث .

وما ذكروه من الترجيح الاول فغير مطرد فيما اذا كان عدد الناقل للزيادة مساويا لعدد الاخرين وهو من جملة صور النزاع ، وبتقدير ان يكون اكثر ، فقد بينا ان الترجيح بجانب الواحد .

وما ذكروه من الترجيح الثانى فهو معارض بها اذا كانت الزيادة مقتضية لنفي حكم لولاها لثبت ، واما التقويم فحاصله يرجع الى ظن وتخمين ، بطريق الاجتهاد . ولا ينبغي ان تطرق الخطأ في ذلك الى الواحد اكثر من تطرقه الى الجمع ، بخلاف الرواية ، فانها لا تكون الا ينقل ما هو محسوس بالسمع ، وتطرق الخطأ اليه بعيد .

واما ان جهل الحال في ان الرواية عن مجلس واحد او مجالس مختلفة ، فالحكم على ما سبق فيما اذا اتحد المجلس ، وقبول الزيادة فيه اولى ، نظرا الى احتمال اختلاف مجلس الرواية .

هذا كله فيما اذا لم تكن الزيادة مخالفة لمزيد عليه .

واما ان كانت مخالفة له ، بحيث لا يمكن الجمع بينهما ، فالظاهر التعارض
خلافاً لبعض المعتزلة ، وعلى هذا لو روي الواحد الزيادة مرة ، واهملها مرة ،
في حديث واحد ، فالتفصيل والحكم على ما تقدم فيما اذا تعددت الرواة . فعليك
بالاعتبار .

وكذلك الخلاف فيما اذا أسند الخبر واحد ، وارسله الباقون ، او رفعه الى
النبي ، ﷺ ، ووقفه الباقون على بعض الصحابة .

المسألة الرابعة

اذا سمع الراوي خبراً وأراد نقل بعضه وحذف بعضه ، فلا يخلو اما ان يكون
الخبر متضمناً لاحكام لا يتعلق بعضها ببعض ، أو يتعلق بعضها ببعض .
فان كان الاول كقوله (المؤمنون تنكأ فؤاد ماؤهم ، ويسعى بذمتهم ادناهم ، ويرد
عليهم اقصاهم وهم يدعى من سواهم) فلا نعرف خلافاً في جواز نقل البعض وترك
البعض . فان ذلك بمنزلة أخبار متعددة ، ومن سمع اخبار متعددة فله رواية البعض دون
البعض ، وان كان الاول انها هو نقل الخبر بتمامه ، لقوله ﷺ (نضر الله امرأ سمع
مقالتي ، فوعاها ، فاداما كما سمعها .

وان كان الثاني ، وذلك بان يكون الخبر مشتملاً على ذكر غاية . كنهية ﷺ
عن بيع الطعام ، حتى تحوزه التجار الى رحالهم وكنهية عن بيع الثمار حتى ترمى ،
أو شرط : كقوله (من قاء أو رعت او امذي ، فليتوضأ وضوءه للصلاة)

او استثناء : كقوله (لا يبيعوا البر بالبر الى قوله إلا سواء بسواء مثلاً بمثل) .
فاذا ذكر بعض الخبر . وقطعه عن الغاية او الشرط او الاستثناء فهو غير جائز لما
فيه من تغيير الحكم وتبديل الشرع .

المسألة الخامسة

خبر الواحد اذا ورد موجياً للعمل فيما تعم به البلوي كخبر ابن مسعود (١) في نقض الوضوء بمس الذكر ، وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من نوم الليل وخبره في رفع اليدين في الركوع . والاكل في الصوم ناسيا ونحوه . مقبول عند الاكثرين ، خلافا للذكر خي (٢) وبعض اصحاب ابي حنيفة . دليل ذلك النص . والاجماع . والمعقول . والالتزام .

وأما النص ، فقوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذ رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) اوجب الانذار على كل طائفة خرجت للتفقه في الدين ، وان كانت آحادا ، وهو مطلق فيما تعم به البلوي ، وما لا تعم ، ولولائه واجب القبول لما كان لوجوبه فائدة ، وتقريره كما سبق (٣) . واما الاجماع ، فهو ان الصحابة اتفقت على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوي . فن ذلك ما روي عن ابن عمر انه قال كنا نخبر اربعين سنة لانرى بذلك بأس حتى روي لنا رافع بن خديج ان النبي ﷺ نهي عن ذلك ، فانتهينا .

ومن ذلك رجوع الصحابة بعد اختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين من غير ائزال ، الى خبر عائشة وهو قولها « إذا التقى الختانان ، وجب الغسل ، أنزل او لم ينزل ، فعلته انا رسول الله ﷺ ، واغتسلنا » .

ومن ذلك رجوع ابي بكر وعمر في سدس الجدة لما قال لها « لا أجدر لك في كتاب الله شيئا » محبر المغيرة ، وهو قوله ان النبي ﷺ ، اطعمها السدس وصار ذلك إجماعا واما المعقول فن وجهين :

١- حديث نقص الوضوء بمس الذكر اشتهر بين العلماء أنه من طريق بسرة بنت صفوان وقد روي في الباب أحاديث عن غير بسرة من الصحابة ولكن ليس من بينهم فإيا عرفتم عهد الله بن مسعود فليتنظروا .

٢- تقدمت ترجمته تعليقا في صفحة (١٠٦) .

الاول ان الراوى عدل ثقة، وهو جازم بالرواية فيما يمكن فيه صدقه، وذلك يغلب على الظن صدقه ، فوجب تصديقه كخبره فيما لانعم به البلوى .
الثاني: أنه يغلب على الظن ، فكان واجب الاتباع، كالقياس ، والمسألة ظنية فكان الظن فيها حجه .

واما الالتزام فهو ان الترويح كالفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة، ووجوب الغسل من غسل الميت، وافراد الاقامة وتثنيها ، من قبيل ماتعم به البلوى ، ومع ذلك فقد أثبتتها الخصوم باخبار الآحاد.

فان قيل لانسل لإجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى، فان ابا بكر ردي خبر المغيرة في الجدة .

وما ذكرتموه من المعقول فبني على ان خبر الواحد فيما تعم به البلوى مظنون، وليس كذلك . وبيانه من وجهين .

الاول ان ماتعم به البلوى ، كخروج الحارج من السبيلين ، ومس الذكر ؛ مما يتكرر في كل وقت . فلو كانت الطهارة مما تنتقض به، لوجب على النبي ﷺ ، إشاعته وان لا يقتصر على مخاطبة الآحاد به؛ بل يلقيه على عدد التواتر ما لغة في إشاعته حتى لا يفضى ذلك الى ابطال صلاة اكثر الخلق ، وهم لا يشعرون فحيث لم ينقله سوى الواحد دل على كذبه

الثاني ان ذلك مما يكثر السؤال عنه ، والجواب والدواعي متوفرة على نقله . فحيث انفرد به الواحد دل على كذبه، كانفراد الواحد ينقل قتل امير البلد في السوق بمشهد من الخلق وطروء حادثة منعت الناس من صلاة الجمعة ، وان الخطيب سب الله ورسوله على راس المنبر ، الى غير ذلك من الوقائع . ولهذا فانه لما كان القرآن مما تعم به البلوى بمعرفة امتنع اثباته بخبر الواحد .

واما ما ذكرتموه من الالتزامات فغير مساوية في عموم البلوى لمس الذكر، فلا تكون في معناه .

والجواب عن رد ابي بكر لخبر المغيرة في الجدة أنه لم يكن مطلقا . ولهذا عمل به لما تابعه على ذلك محمد بن مسلمة ، وخبرها غير خارج عن الآحاد .

وما ذكروه في الوجه الاول من التكذيب فانها يصح أن لو كان النبي ﷺ مكلفاً بالاشاعة على لسان أهل التواتر ، وهو غير مسلم .

قولهم إنه يلزم من عدم ذلك ابطال صلاة أكثر الخلق ، لانسلم ، فان من لم يبلغه ذلك ، فالنتقض غير ثابت في حقه . ولا تكليف بمعرفة ما لم يقم عليه دليل . وما ذكروه في الوجه الثاني فانها يلزم توفر الدواعي على نقله ان لو كان لا طريق الى اثباته سوى النقل المتواتر ، وأما اذا كان طريق معرفة ذلك انها هو الظن ، فخبير الواحد كاف فيه ولهلنا جاز اثباته ، بالقياس اجماعاً ، وما استشهدوا به من الوقائع فغير مناظرة لما نحن فيه ، اذ الطباع مما تتوفر على نقلها واشاعتها عادة فانفراد الواحد يدل على كذبه (١) .

ثم ما ذكروه من الوجهين منتقض عليهم حيث عملوا بأخبار الآحاد فيما ذكرناه من صور الالتزام ومس الذكر وان كان أعم في الوقوع من تلك الصور فذلك لا يخرج تلك الصورة عن كونها واثمة في عموم البلوى .

واما القرآن فانها امتنع اثباته بخبير الواحد ، لا لأنه مما تعم به البلوى بل لأنه المعجز في اثبات نبوة النبي ﷺ ، وطريق معرفته متوقف على القطع . ولذلك وجب على النبي إشاعته والقاؤه على عدد التواتر (٢) ولا كذلك ما نحن فيه . فان الظن كاف فيه ولذلك يجوز اثباته بالقياس . وما عدا القرآن مما أشيع اشاعة اشترك فيها الخالص والعام ، كالعبادات الخمس ، وأصول المعاملات كالبيع والنكاح والطلاق والعتاق ، وغير ذلك من الاحكام مما كان يجوز أن لا يشيع ، فذلك إما بحكم الاتفاق ، وإما لأنه ﷺ كان متعبداً بإشاعته . والله أعلم (٣) .

١ — تقدم ما فيه تعليقاً ،

٢ — هذا خلاف الواقع فانه ﷺ كان يبعث كتبه مع الآحاد وكان يرسل الولاة والدعاة الى الدين اصوله وفروعه والمعلمين له آحاد وما يدل عليه استقرار سيرته في ذلك .

٣ — بل ذلك متعبد به مقصود اشاعته ولو بطريق الآحاد .

المسألة السادسة

اذ روى الصحابي خبراً ، فلا يخلو إما أن يكون مجملاً ، ظاهراً أو نصاً قاطعاً في معناه .
 فان كان مجملاً مشتركاً بين محامل على السوية ، كلفظ القروء ونحوه ، فان حمله
 الراوى على بعض محامله ، فان قلنا ان اللفظ المشترك ظاهر العموم في جميع محامله ، كما سبأني
 تقريره ، فهو القسم الثاني وسيأتي الكلام فيه . وان قلنا بامتناع حمله على جميع محامله
 فلانعرف خلافاً في وجوب حمل الخبر على ما حمله الراوى عليه ، لان للظاهر من حال
 النبي ﷺ ، انه لا ينطق باللفظ المجمل . لقصد التشريع وتعريف الاحكام ، وبخلافه
 عن قرينه حالية او مقالية تعين المقصود من الكلام . والصحابي الراوى المشاهد
 للحال أعرف بذلك من غيره ، فوجب الحمل عليه ، ولا يبعد ان يقال بان تعيينه
 لا يكون حجة على غيره من المجتهدين حتى ينظر ، فان انقدح له وجه يوجب تعيين
 غير ذلك الاحتمال ، وجب عليه اتباعه ، والا فتعيين الراوى صالح للجميع ،
 فيجب اتباعه .

واما ان كان اللفظ ظاهراً في معنى ، وحمله الراوى على غيره ، فذهب الشافعي
 وابي الحسن الكرخي واكثر الفقهاء أنه يجب الحمل على ظاهر الخبر دون تأويل الراوى :
 ولهذا قال الشافعي كيف أترك الخبر لا قرأل أقوام ، لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث ؟
 وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة وغيرهم الى وجوب العمل بمذهب الراوى .
 وقال القاضي عبد الجبار ان لم يكون لمذهب الراوى وتأويله وجه ، سوى علمه
 بقصد النبي ﷺ ، لذلك التأويل ؛ وجب المصير اليه . وان لم يعلم ذلك هل جوز
 ان يكون قد صار اليه لدليل ظهر له ، من نص أو قياس وجب النظر الى ذلك الدليل .
 فان كان مقتضياً لما ذهب اليه ، وجب المصير اليه والافلا . وهذا اختيار أبي الحسين
 البصري .

والخيار أنه ان علم ما أخذه في المخالفة ، وكان ذلك مما يوجب حمل الخبر على ما ذهب
 اليه الراوى ، وجب اتباع ذلك الدليل لالآن الراوى عمل به ، فانه ليس عمل احد
 المجتهدين حجة على الآخر .

أما في الصورة الأولى فلضرورة التغاير بالشخصية بين السجود لله تعالى والسجود للصنم . ولا يلزم من تحريم أحد السجودين تحريم الآخر ، ولا من الوجوب الوجوب وما قيل من أن السجود مأمور به لله تعالى . فإن أريد به السجود من حيث هو كذلك ؛ فهو غير مسلم ، بل السجود المقيد بقصد تعظيم الرب تعالى دون ما قصد به تعظيم الصنم . ولهذا قال الله تعالى « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله » ولو كان كما ذكره لكان عين المأمور به منهيًا عنه ، وهو محال وأما القمر في الصورة الثانية ، فلضرورة تغاير الفعل المحكوم عليه باعتبار اختلاف جهتيه من الغضب والصلاة . وذلك لان التغاير بين الشيتين ، كما انه قد يقع بعدد النوع تارة كالانسان والفرس ، وبتعدد الشخص تارة كزيد وعمرو . فقد يقع التغاير مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصياً بسبب اختلاف صفاته ؛ بأن يكون المحكوم عليه بأحد الحكمين المتقابلين هو الهيئة الاجتماعية من ذاته واحدى صفتيه ؛ والمحكوم عليه بالحكم الآخر بالهيئة الاجتماعية والصفة الأخرى « ١٥ » كالحكم على زيد بكونه مذموماً لفسقه ، ومشكوراً لكرمه ، وذلك ما لا يتحقق معه التقابل بين الحكمين وانتم منها .

وقولهم : ان الفعل الموجود منه في الدار المغصوبة متحد وهو حرام : فلا يكون واجباً .

قلنا : المحكوم عليه بالحرمة ذات الفعل من حيث هو فعل ، أو من جهة كونه لهصبياً ، الأول غير مسلم ، والثاني فلا يلزم منه امتناع الحكم عليه بالوجوب من جهة كونه صلاة ضرورة « ٢٥ » الاختلاف كما سبق . « ٣٥ »

فان قيل متعلق الوجوب اما ان يكون هو متعلق الحرمة أو هو مغاير له ، والأول يلزم منه التكليف بما لا يطاق والخصم لا يقول بذلك فيما نحن فيه سواء قيل بأحاله أو بجوازه : والثاني اما ان يكون متعلق الوجوب والتحرير ، « ١٥ » في العبارة تحريف والصواب ان يقال والمحكوم عليه بالحكم الآخر هو الهيئة الاجتماعية من الذات والصفة الأخرى ،

« ٢٥ » علة لعدم لزوم : « ٣٥ » من بيان أن التغاير بالصفة كالتغاير بالنوع والشخص .

متلازمين أو غير متلازمين . لا جائز أن يقال بالثاني ، فإن الغصب والصلاة
وان انفك احدهما عن الآخر في غير مسألة النزاع ، فهما متلازمان في مسألة النزاع .
فلم يبق غير التلازم ؛ وعند ذلك قالوا يجب متوقف على فعل المحرم ؛ وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب ، فالمحرم الذي ذكرتموه يكون واجباً ، وهو تكليف بما
لا يطاق : وايضاً فان الحركات المخصوصة في الصلاة والسكنات داخلة في مفهومها
والحركات والسكنات تشغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد
ان كان في غيره ، والسكون شغل الجوهر للحيز اكثر من زمان واحد . فشغل
الحيز داخل في مفهوم الحركة والسكون الداخلين في مفهوم الصلاة ؛ فكان داخلاً
في مفهوم الصلاة لان جزء الجزء جزء « وشغل الحيز فيما نحن فيه حرام . فالصلاة
التي جزءها حرام لا تكون واجبة ، لان وجوبها اما ان يستلزم ايجاب جميع اجزائها
أو لا يستلزم . والاول يلزم منه ايجاب ما كان من اجزائها محرماً ، وهو تكليف
بما لا يطاق . والثاني يلزم منه أن يكون الواجب بعض أجزاء الصلاة ، لا نفس
الصلاة ، لان مفهوم الجزء مغاير لمفهوم الكل وذلك محال .

قلنا : اما الاشكال الاول ، فيلزم عليه ما لو قال السيد لعبدك خياطة
هذا الثوب ، وحرمت عليك السكن في هذه الدار ، فان فعلت هذا أثبتك ، وان
فعلت هذا عاقبتك فانه اذا سكن الدار وشاط الثوب ، فانه يصحح أن يقال
فعل الواجب والمحرم ويحسن من السيد ثوابه له على الطاعة ، وعقابه له على المعصية
اجملاً . وعند ذلك فكل ما أوردوه من التقسيم فهو بعينه وارد ههنا . وذلك ان
يقال : متعلق الوجوب : ان كان هو متعلق الحرمة فهو تكليف بما لا يطاق ؛ وليس
كذلك فيما فرض من الصورة ؛ وان تغايرت فهما في الصورة المفروضة متلازمان
وان جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة في الدار المفصولة . فالواجب متوقف
على المحرم ، فيلزم أن يكون واجباً لا محرماً ، لما قيل . وقد قيل بالجمع بين
الواجب والمحرم فيها ، فما هو الجواب في هذه الصورة ، هو الجواب في صورة
حل النزاع . وعلى هذا فقد اندفع الاشكال الثاني أيضاً من حيث ان شغل الحيز
داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة ، وشغل الحيز

المسألة التاسعة

خبر الواحد ، إذا خالف القياس ، فاما إن يتعارض من كل وجه بان يكون أحدهما مثبتاً لما نفاه الآخر ، أو من وجه دون وجه ، بان يكون أحدهما مخصصاً للآخر فان كان الاول ، فقد قال الشافعي ، (رضي الله عنه وأحمد بن حنبل والكرخي ، وكثير من الفقهاء ان الخبر مقدم على القياس .

وقال اصحاب مالك : يقدم القياس . وقال عيسى (١) بن ابان ان كان الراوي ضابطاً عالمياً غير متساهل فيما يرويه ، قدم خبره على القياس ، والا فهو موضع اجتهاد .
وفصل أبو الحسين البصري ، فقال : علة القياس الجامعة إما أن تكون منصرفة أو مستنبطة : فان كانت منصوفة ، فالنص عليها إما أن يكون مقطوعاً به أو غير مقطوع : فان كان مقطوعاً به ، وتعدر الجمع بينهما ، وجب العمل بالعلة لان النص على العلة كالنص على حكمها ، وهو مقطوع به ، وخبر الواحد مظنون ، فكانت مقدمة

وان لم يكن النص على العلة مقطوعاً به ، ولا حكمها في الاصل مقطوعاً به ، فيجب الرجوع الى خبر الواحد لاسقواء النصين في الظن ، او اختصاص خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة ، بخلاف النص الدال على العلة ، فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة ، وان كان حكمها ثابتاً قطعاً فذلك موضع الاجتهاد وان كانت العلة مستنبطة فحكم الاصل اما أن يكون ثابتاً بخبر واحد او بدليل مقطوع به ، فان كان ثابتاً بخبر واحد فالأخذ بالخبر أولى . وان كان ثابتاً قطعاً ، قال فينبغي ان يكون هذا موضع الاختلاف بين الناس . ومختاره انه مجتهد فيه ، وقال القاضي ابو بكر بالوقف .

والمختار في ذلك ان يقال : اما ان يكون متن خبر الواحد قطعياً ، أو ظنياً : فان كان متنه قطعياً فعلة القياس اما ان تكون منصوفة ، أو مستنبطة ، فان كانت منصوفة وقلنا ان التنصيص على علة القياس لا يخرج عن القياس — فالنص

١- هو ابو موسى عيسى بن ابان بن صدقه الكوفي الحنفي القاضي مات سنة ٢٢٩

لدال عليها، اما أن يكون مساويا في الدلالة لخبر الواحد ، او راجحا عليه ،
أو مرجوحا .

فان كان مساويا فخبر الواحد أولى لدلالته على الحكم من غير واسطة ،
ودلالة نص العلة على حكمها بواسطة .

وان كان مرجوحا ؛ فخبر الواحد أولى مع دلالاته على الحكم من غير واسطة .
وان كان راجحا على خبر الواحد ، فوجود العلة في الفرع اما ان يكون
مقطوعا به او مضمونا : فان كان مقطوعا ، فالمصير الى القياس أولى ؛ وان كان
وجودها فيه مضمونا ، فالظاهر الوقف . لان نص العلة . وان كان في دلالاته على
العلة راجحا ، غير انه انما يدل على الحكم بواسطة العلة ، وخبر الواحد
لا بواسطة . فاعتدلا .

وأما ان كانت العلة مستنبطة . فالخبر مقدم على القياس مطلقا .
ودليله النص . والاجماع . والمعقول .

اما النص فما روي عن النبي ﷺ أنه قال لما ذحيث بعثه الى اليمن قاضيا
(بم تحكم ؟ - قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد ؟
قال أجتهد رأيي ، ولا ألو .

اخر العمل بالقياس عن السنة من غير تفضيل بين المتواتر والأحاد . والنبي
ﷺ اقره على ذلك ، وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله .

وأما الاجماع ، فهو ان عمر رضي الله عنه ؛ ترك القياس في الجنين لخبر حمل
بن مالك ، وقال « لولا هذا ؛ لقضينا فيه برأينا » .

وأبضا ماروي عنه انه ترك القياس ، في تفريق دية الاصابع على قدر منافعتها
بخبر الواحد الذي روى في كل اصبع عشر من الابل ، وترك اجتهاده .

وايضا ، فانه ترك اجتهاده في منع ميراث المرأة من دية زوجها بخبر الواحد ، وقال :
« أعيتم الاحاديث أن يحفظوها ؛ فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا » وكان ذلك
مشهورا فيما بين الصحابة ، ولم ينكر عليه منكر ، فصار اجماعا .

وأما المعقول، فهو أن خبر الواحد راجح على القياس، واغلب على الظن، فكان مقدماً عليه، وبيان ذلك أن الاجتهاد في الخبر واحتمال الخطأ فيه أقل من القياس، لأن خبر الواحد لا يخرج الاجتهاد فيه عن عدالة الراوي، وعن دلالة على الحكم، وعن كونه حجة معمولاً بها، فهذه ثلاثة أمور.

وأما القياس فإنه إن كان حكماً صلباً ثابتاً بخبر الواحد، فهو مفتقر إلى الاجتهاد في الأمور الثلاثة. وبتقدير أن يكون ثابتاً بدليل مقطوع به، فيفتقر إلى الاجتهاد في كون الحكم في الأصل مما يمكن تعليله أولاً: وبتقدير إمكان تعليله، فيفتقر إلى الاجتهاد في إظهار وصف صالح للتعليل. وبتقدير ظهور وصف صالح يفتقر إلى الاجتهاد في نفي المعارض له في الأصل. وبتقدير سلامته عن ذلك، يفتقر إلى الاجتهاد في وجوده في الفرع. وبتقدير وجوده فيه، يفتقر إلى الاجتهاد في نفي المعارض في الفرع من وجود مانع أو فوات شرط. وبتقدير انتفاء ذلك، يحتاج إلى النظر في كونه حجة.

فهذه سبعة أمور لا يهد من النظر فيها. وما يفتقر في دلالة إلى بيان ثلاثة أمور لا غير، فاحتمال الخطأ فيه يكون أقل من احتمال الخطأ فيما يفتقر في بيانه إلى سبعة أمور. فكان خبر الواحد أولى. وربما قيل في ترجيح خبر الواحد هنا وجوه أخرى وأهمية أثرنا الأعراض عن ذكرها، لظهور فسادها بأول نظر.

فإن قيل: أما ما ذكرتموه من خبر معاذ، فقد خالفتموه فيما إذا كانت العلة الجامعة في القياس مقطوعاً بعليتها وبوجودها في الفرع كما تقدم. وما ذكرتموه من الإجماع على تقديم خبر الواحد على القياس، فغير مسلم. فإن ابن عباس قد خالف في ذلك حيث أنه لم يقبل خبر أبي هريرة فيما رواه عن النبي ﷺ من قوله: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً» لكونه مخالفاً للقياس.

وأيضاً فإنه رد خبر أبي هريرة في التوضي مما مست النار بالقياس وقال: «ألستا نتوضأ بماء الحميم فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ؟»

وأما ما ذكرتموه من الترجيح ، فهو معارض بما ينطرق الى الخبر من احتمال كذب الراوي ، وان يكون في نفسه كافراً أو فاسقاً أو مخطئاً . واحتمال الاجمال في دلالة الخبر ، والتجوز ، والاضمار والنسخ ، وكل ذلك غير متطرق الى القياس وأيضاً ، فان القياس يجوز به تخصيص عموم الكتاب ، وهو اقوى من خبر الواحد فكان ترك خبر الواحد بالقياس اولى .

وأيضاً ، فان الظن بالقياس يحصل للمجتهد من جهة نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحد يحصل له من جهة غيره . وثقة الانسان بنفسه أتم من ثقته بغيره وأيضاً ، فان خبر الواحد ، بتقدير اكذاب الخبر لنفسه ، يخرج الخبر عن كونه شرعياً ، ولا كذلك القياس .

والجواب : قولهم انكم خالفتم خبر معاذ ، قلنا : غايته أنا خصصناه في صورة لمعنى لم يوجد فيما نحن فيه ، فبقينا عاملين بعمومه ، فيما عدنا تلك الصورة . قولهم إن ابن عباس قدر دخبر أبي هريرة بالقياس فيما ذكره ، ليس كذلك . أمارده نخب غسل اليدين ، فانما يمكن الاحتجاج به ، ان لو كان قدرده لمخالفة القياس المقتضي لجواز غسل اليدين من ذلك الاناء ، وليس كذلك .

أما أولاً ، فلانا لانسلم وجود القياس المقتضي لذلك . وبتقدير تسليمه ، فهو إنما رده لا للقياس ، بل لانه لا يمكن الاخذ به . ولهذا قال ابن عباس : فاذا نصنع بالمهراس . والمهراس كان حجراً عظيماً يصب فيه الماء . لاجل الوضوء فاستبعد الاخذ بالخبر لاستبعاده صب الماء من المهراس على اليد . وقد وافق ابن عباس على ما تخيله من الاستبعاد عائشة ، حيث قالت « رحم الله أبا هريرة لقد كان رجلاً مهذاراً فاذا بصنع بالمهراس (١) ؟ »

واما تركه لخبر الترضى مما مست النار ، فلم يكن بالقياس ، بل بما روي عن النبي ﷺ انه أكل كتف شاة مصلية ، وصلى ، ولم يتوضأ ، ثم ذكر القياس بعد معارضته بالخبر .

١ - تقدم ما فيه تعليقاً في ص ٧٥ ج ٢ .

وأما ما ذكره من ترجيحات القياس على خبر الواحد فنندفعة .
أما تطرق احتمال الكذب والفسق والخطأ الى الراوى ، وان كان منقداً ، فمثله
مطروق الى دليل حكم الاصل ، اذا كان ثابتاً بخبر الواحد . وهو من جملة صور
التزاع . وبتقدير ثبوته بدليل مقطوع به ، فلا يخفى أن تطرق ذلك الى من ظهرت عدالته
واسلامه اهمد من تطرق الخطأ الى القياس في اجتهاده فيما ذكرناه من احتمالات
الخطأ في القياس ، لكونه معاقباً على الكذب والكفر والفسق ، بخلاف الخطأ في
الاجتهاد ، فانه غير معاقب عليه ، بل مثاب .

وما ذكره من تطرق التجوز والاشترك والنسخ الى خبر الواحد ، فذلك
مما لا يوجب ترجيح القياس عليه ، بدليل الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة . فان
جميع ذلك متطرق اليه ، وهو مقدم على القياس :

قولهم ان القياس يجوز تخصيص عموم الكتاب به ، قلنا وكذلك خبر الواحد ،
فلا ترجيح من هذه الجهة . كيف وانه لا يلزم من تخصيص الكتاب بالقياس ، مع انه
غير معطل للكتاب ، أن يكون معطلا لخبر الواحد بالكلية ، إذ الكلام مفروض فيما
اذا تعارضوا وتعذر الجمع بينهما .

وقولهم ان الظن من القياس يحصل له من جهة نفسه ، بخلاف خبر الواحد ، قلنا :
الا ان تطرق الخطأ اليه أقرب من تطرقه الى خبر الواحد لما سبق تقريره .

وقولهم ان الخبر يخرج عن كونه شرعياً كذاب الخبر لنفسه بخلاف القياس .
قلنا : وبتقدير الخطأ في القياس يخرج عن كونه قياساً شرعياً ، فاستويا . كيف
وان الترجيح للخبر من جهات أخرى غير ما ذكرناها أولاً ، وهو انه مستند الى كلام
المعصوم ، بخلاف القياس ، فانه مستند الى اجتهاد المجتهد ، وهو غير معصوم .
وايضاً ، فان القياس مفتقر الى جنس النص في إثبات حكم الاصل . وفي كونه
حجة . وخبر الواحد غير مفتقر الى شرف القياس .

وايضاً فان خبر الواحد قد يصير قطعياً بما يعتضده من جنسه حتى يصير متواتراً .
ولا كذلك القياس . فانه لا ينتهي الى القطع بما يعتضد به من جنس الاقيسة أصلاً .
فكان أولى .

هذ كله فيا اذا تعارضا .وتعذر الجمع بينهما .

واما ان كان احدهما اعم من الآخر فان كان الخبر هو الاعم .جواز ان يكون القياس مخصصا له على ماسياتي في تخصيص العموم .وان كان القياس اعم من خبر الواحد .فان قلنا :ان العلة لا تبطل بتقدير تخصيصها ووجب العمل بخبر الواحد في اذل عليه وبالقياس فيا عدا ذلك جمعا بينهما وان قلنا بان العلة تبطل بتقدير تخصيصها فالحكم فيها على ما عرف فيا اذا تعذر الجمع بين القياس وخبر الواحد .

المسألة العاشرة

اختلفو في قبول الخبر المرسل وصورته . ما اذا قال من لم يلق النبي . عليه السلام . وكان عدلا « قال رسول الله »

فقبله ابو حنيفة ومالك . واحمد بن حنبل في اشهر الروايتين عنه وجاهير المعتزلة . كابي هاشم .

وفصل عيسى بن ابان . فقبل مراسيل الصحابة . والتابعين . وتابعين التابعين ، ومن هو من أئمة النقل مطلقاً ، دون من عدا هؤلاء .

واما الشافعي (رضى الله عنه) فانه قال : إن كان المرسل من مراسيل الصحابة او مرسل قد اسنده غير مرسله او ارسله راو آخر يروى عن غير شيوخ الاول ، او عضده قول صحابي ، او قول اكثر أهل نعلم ، أو ان يكون المرسل قد عرف من حاله انه لا يرسل عن فيه علة من جهالة او غيرها ؛ كمراسيل ابن المسيب ، فهو مقبول والافلا . ووافقة على ذلك أكثر اصحابه ، والقاضي ابو بكر (١) وجماعة من الفقهاء . والخيار قبول مراسيل العدل مطلقاً . ودليله الاجماع ؛ والمعقول .

أما الاجماع ، فهو ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل من العدل :

١- هو محمد بن الطيب الباقلاني .

أما الصحابة فانهم قبلوا اخبار عبدالله بن عباس ، مع كثرة روايته . وقد قيل إنه لم يسمع من رسول الله ﷺ ، سوى أربعة احاديث ، لصغر سنه (١) ولما روى عن النبي ﷺ ، انما الربا في النسبثة ، وان النبي ﷺ ، لم يزل يلبس حتى رمي حجر العقبة . قال في الخبر الاول ، لما روجع فيه : اخبرني به اسامة بن زيد . وقال في الخبر الثاني : اخبرني به أخى الفضل بن عباس .

وايضا ما روى ابن عمر ، عن النبي ﷺ ، انه قال (من صلى على جنازة ، فله قيراط) واسنده بعد ذلك الى ابي هريرة وايضا ما روى ابو هريرة عن النبي ﷺ ، انه قال (من اصبح جنباً في رمضان فلاصوم له) وقال : ما انا قلت ، ورب الكعبة : ولكن محمد قاله (فلما روجع فيه ، قال : حدثني به الفضل بن عباس (٢) . وايضا ما روى عن البراء بن عازب انه قال . ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ ، ولاكن سمعنا بعضه . وحدثنا اصحابنا ببعض .

واما التاهون فقد كان من عادتهم إرسال الاخبار . ويدل على ذلك ما روى عن الاعمش انه قال . قلت لابراهيم النخعي اذا حدثتني فاسند . فقال . اذا قلت لك حدثني فلان عن عبدالله فهو الذى حدثني واذا قلت لك حدثني عبدالله ، فقد حدثني جماعة عنه . وايضا ما روى عن الحسن انه روى حديثاً ، فلما روجع فيه قال (اخبرني به سبعون بدرياً ويدل على ذلك ما اشتهر من إرسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما ولم يزل ذلك مشهوراً فيما بين الصحابة والتابعين من غير تكبير فكان إجماعاً (٣) .

١- قد يقال انما قبلوا اخبار ابن عباس عن النبي ﷺ حلالها على الظاهر من الاتصال كما هو الحكم في رواية كل من لم يعرف بالتدليس اذا روى عن لقيه بصيغة ليست صريحة في الاتصال ، واما انه لم يسمع من النبي ﷺ الا اربعة احاديث لصغر سنة فدعوى يرددها الواقف . انظر ما قيل في ذلك في ترجمة ابن عباس في تهذيب التهذيب . ٢- انظر تخريج هذه الأحاديث وما يتعلق بها من المراجعة في تلخيص الحبير لابن حجر ونصب الراية .

٣- اقول إما ان يريد انهم اجمعوا على جواز الرواية على وجه الارسال ؛ واما =

واما المعقول فهو ان العدل الثقة اذا قال « قال رسوالله ﷺ كذا ؛ مظهرا للجزم بذلك ، فالظاهر من حاله أنه لا يستعجز ذلك إلا وهو عالم أو ظان أن النبي ، ﷺ ، قال ذلك . فانه لو كان ظانا أن النبي ﷺ لم يقله ، او كان شاك فيه ، لما استجاز في دينه النقل الجازم عنه ، لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين وذلك يستلزم تعديل من روي عنه والا لما كان عالما ولا ظانا بصدقه في خبره (٢) .
 فان قيل : لانسلم الاجماع . ودليله من جهة الاجمال والتفصيل :
 اما الاجمال فهو ان المسألة اجتهادية ، والاجماع قاطع ، فلا يساعد في مسائل الاجتهاد .

واما من جهة التفصيل فهو أن غاية ما ذكر مصير بعض الصحابة او التابعين الى الارسال ، وليس في ذلك ما يدل على اجماع الكل قولكم : لم ينكر ذلك منكر لانسلم ذلك . ولهذا ، باحثوا ابن عباس وابن عمر و ابا هريرة في ذلك حتى اسند كل واحد ما اخبر به . وقال ابن سيرين « لاناخذ بمراسيل الحسن و ابي العالية . وان سلطنا عدم النكير ، فغاينه انهم سكوتوا ، والسكوت لا يدل على الموافقة ، لما سبق تقريره في مسائل الاجماع سلطنا الموافقة : غير ان الارسال المحتج به وقوعه ، انما وقع من الصحابة والتابعين . ونحن نقول بذلك ، لان الصحابي والتابعي انما يروى عن الصحابي ، والصحابة عدول على ما سبق تحقيقه .

= ان يريد انهم اجمعوا على العمل بما دلت عليه الأحاديث المرسلة من الاحكام ، فان كان الأول قيل لا نسلم ان سكوتهم موافقة لأمر كثيرة من اهمها احتمال ان يكون من اجل ان المسألة اجتهادية لكل ان يعمل فيها بما اراه اليه اجتهاده والكلام في مثلها بين المجتهدين انما يكون على وجه البحث والمناظرة دون الانكار وان سلطنا ان سكوتهم موافقة فهو اجماع في غير محل النزاع ، اذ النزاع هنا في حكم العمل بما دل عليه المرسل من الاحكام ثم هو اجماع سكوتي مختلف في الاحتجاج به ، وان كان الثاني فالتزاع فيه قائم وليس فيما ذكر من الاحاديث ما يدل على رفعه .
 ١ - اقول ان سلم علم الراوي او ظنه نسبة الخبر للنبي ﷺ فذلك يستلزم عدالة من رواه عنه في نظره دون عدالته في نظر غيره . واذن لا يهد من تعيينه حتى ينظر في حاله .

واما ما ذكر تموه من المعقول فلان سلم ان قول الراوى «قال رسول الله» تعديل للمروى عنه ، وذلك لانه قد يروى الشخص عن لوسثل عنه ؛ لجرحه ؛ او توقف فيه . فالراوى ساكت عن التعديل والجرح . والسكوت عن الجرح لا يكون تعديلا ، والا كان السكوت عن التعديل جرحاً . ولهذا ، فان شاهد الفرع لو ارسل شهادة الاصل ، فانه لا يكون تعديلا لشاهد الاصل ، لما ذكرناه .

قولكم : لو لم يكن ظانا لعدالة المروى عنه ؛ او عالما بها ، لما جازله ان يجزم بالرواية عن النبي ﷺ ، قلنا : قد بينا امكان الرواية عن الكاذب والجزم بالرواية عن النبي ﷺ مع تجويز كذب الراوى ؛ وذلك قادح في الرواية ، عن النبي ﷺ واذا تعدر الجزم ، فليس حمل قوله (قال) على معنى (اظن انه قال) اولى من حمله على (اني سمعت انه قال) ولو حمل على (اني سمعت انه قال) لم يكن ذلك تعديلا ؛ وعلى هذا فلا يكون بروايته مدلسا ولا ملبساً .

سلمنا ان الارسال تعديل للمروى عنه . ولكن لان سلم ان مطلق التعديل مع قطع النظر عن ذكر اسباب العدالة كاف في التعديل ، كما سبق . سلمنا ان مطلق التعديل كاف ، لكن اذا عين المروى عنه ولم يعرف بفسق . واما اذا لم يعينه ، فلعله اعتمده عدلا في نظره ، ولو عينه لعرفنا فيه فسقا لم يطلع المعدل عليه . ولهذا لم يقبل تعديل شاهد الفرع لشاهد الاصل مع عدم تعيينه . سلمنا دلالة ما ذكرتموه على التعديل ، لكنه معارض بما يدل على عدم التعديل ، وبيانه من ستة اوجه .

الاول ان الجهالة بعين الراوى آكد من الجهل بصفته . وذلك لان من جهلت ذاته فقد جهلت صفته ولا كذلك بالعكس . ولو كان معلوم العين ، مجهول الصلحة ، لم يكن خبره مقبولا ، فاذا كان مجهول العين والصفة ، اولى ان لا يكون خبره مقبولا .

الثاني ان من شرط قبول الرواية المعرفة بعدانة الراوى . والمرسل لا يعرف عدالة الراوى له ، فلا يكون خبره مقبولا لفوات الشرط .

الثالث هو ان الخبر كالشهادة في اعتبار العدالة . وقد ثبت ان الارسال في الشهادة مانع من قبولها فكذلك الخبر :

الرابع انه لو جاز العمل بالمراسيل ، لم يكن لذكر اسماء الرواة والبحث عن عدالتهم معنى :

الخامس انه لو وجب العمل بالمراسيل لزم في عصرنا هذا ان يعمل بقول الانسان: قال رسول الله ﷺ: كذا ، وان لم يذكر الرواة ، وهو ممنوع .
السادس ان الخبر خبران: تواتر وآحاد، ولو قال الراوى : اخبرني من لا احصيهم عدداً ، لا يقبل قوله في التواتر . فكذلك في الآحاد .

والجواب قولهم : الاجماع لا يساعد في مسائل الاجتهاد ، قلنا : الذى لا يساعد انه هو الاجماع القاطع في متنه وسنده ، وما ذكرناه من الاجماع السكوتي فظني ، فلا يتمتع التمسك به في مسائل الاجتهاد كالظاهر من الكتاب والسنة .

قولهم : لانسلم عدم الانكار ، قلنا : الاصل عدمه .
قولهم : انهم احدثوا ابن عباس وابن عمرو و ابا هريرة ، قلنا . المراجعة في ذلك لا تدل على انكار الارسال (١) ، بل غاية طلب زيادة علم لم تكن حاصلة بالارسال ، وقول ابن سيرين ليس انكارا للارسال مطلقاً ، بل ارسال الحسن و ابي العلية لا غير لظنه انها لم يلتزم ما في ذلك تعديل المروى عنه (٢) . ولهذا قال فانهما لا يباليان عن اخذ الحديث منه ، لا على الارسال .

قولهم . السكوت لا يدل على الموافقة ، قلنا . وان لم يدل عليها قطعا ، فهو دليل عليها ظنا ، كما سبق تقريره في الاجماع (٣) .

قولهم . نحن لاننكر ان ارسال الصحابة والتابعين حجة ، قلنا . انما يصح ذلك ، ان لو كانوا يروون الا عن الصحابي العدل ، وليس كذلك . ولهذا قال الزهري بعد الارسال حدثني به رجل على باب عبد الملك . وقال عروة ابن الزبير فيما أرسله . حدثني به بعض الحرسية .

١- سبق في التعليق ان النزاع هنا في العمل باحكام المرسل لا في نفس الارسال . ص ١٢٥
٢- لو قدر انهما التزما تعديل المروى عنه المبهم لم يكن كافياً بل لا يهد من تعيينه حتى ينظر في حاله . ٣- تقدم ما فيه تعليقا .

قولهم لانسلم ان قول الراوى «قال رسول الله» تعديل للمروى عنه . قلنا دليله ماسبق .
 قولهم ان الراوى قد يروى عن لو سئل عنه لجرحه أو عدله . قلنا ذلك انما يكون
 فيما اذا كان قد عين الراوى ووكل النظر فيه الى المجتهدين . ولم يجزم بان النبي ﷺ
 قال كذا ، بل غايته أنه قال قال فلان إن النبي ﷺ قال كذا ، واما اذا لم يعين ، فالظاهر
 انه لا يجزم بقوله قال النبي ﷺ الا وقد علم او ظن عدالة الراوى على ماسبق (١)
 واما ارسال الشهادة فلا يلزم من عدم قبولها عدم قبول ارسال الرواية ،
 لان الشهادة قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر في الرواية كما سبق تقريره .
 قولهم ، ان الجزم مع تجويز كذب من روى عنه كذب ، قلنا انما يكون
 كذبا ، ان لو ظن أو علم أنه كاذب ، واما اذا قال ذلك مع ظن الصدق ، فلا يكون
 كاذبا ، وان احتمل في نفس الامر أن يكون المروى عنه كاذبا كما لو قال ، قال
 رسول الله ﷺ مع العنقة .

قولهم : سلمنا ان ارسال من الراوى تعديل للمروى عنه ، لكنه تعديل مطلق
 فلا يكون حجة موجبة للعمل به على الغير .

قلنا : قد بينا أن التعديل المطلق ودون تعيين سببه كاف فيما تقدم (٢)

قولهم اعلمه : اعتقده عدلا ولو عينه لعرفنا فيه فسقا لم يعرفه المعدل .

قلنا وان كان ذلك محتملا ، غير أن الظاهر عدمه (٣) ولا سيما مع تعديل العدل

العالم بأحوال الجرح والتعديل ، وعدم الظفر بما يوجب الجرح

واما اعتبار الرواية بالشهادة ، فقد عرف وجه الفارق فيهما .

وما ذكروه من المعارضة الاولى ، فانما يصح ان لو كان يلزم من الجهل

بعين الراوى ، الجهل بصفته مطلقا ، وليس كذلك مع ما بيناه من ان ارسال

يدل على تعديله من جهة الجملة ، وان جهلت عينه .

١- تقدم ما فيه تعليقا .

٢- هذا قد يسلم ان كان الراوى معيننا قد زالت عنه جهالة العين ، أما أن كان

مبهما فلا كما تقدم . ٣- ليس بالظاهر بل الاحتمالان على السواء وأما عدم

الظفر بالجرح فقد يكون اعدم تعيين الراوى .

وهذا يبطل ما ذكره من المعارضة الثانية .
وأما المعارضة الثالثة ، فقد عرف جوابها بالفرق بين الرواية والشهادة .
وأما المعارضة الرابعة ، فجوابها ببيان فائدة ذكر الراوى ، وذلك من وجهين .
الاول أن الراوى قد يشتهر عليه حال المروى عنه ، فيعينه ليكل النظر في أمره
الى المجتهد ، بخلاف ما اذا أرسل .

الثاني أنه اذا عين الراوى ، فالظن الحاصل للمجتهد بفحصه بنفسه عن حاله
يكون أقوى من الظن الحاصل له بفحص غيره .
وأما المعارضة الخامسة فمندفعة أيضا ، فانه مهما كان المرسل للخبر في زماننا
عدلا ، ولم يكذبه الحفاظ ، فهو حجة

وأما المعارضة السادسة ؛ فانما لم يصير الخبر بقول الواحد متواترا ، لان المتواتر
يشترط فيه استواء طرفيه ووسطه ، والواحد ليس كذلك ؛ فلا يحصل بخبره التواتر
واذا عرف أن المرسل مقبول من العدل ، فمن لم يقل به كالشافعى ، فقد قيل انه لا معنى
لقوله إنه يكون مقبولا اذا أسنده غير المرسل او أسنده المرسل مرة لان الاعتماد في ذلك إنما
هو على الاسناد . لاعلى الارسال ولا معنى لقوله : انه يكون مقبولا اذا أرسله اثنان .
وكانت مشايخها مختلفة . لان ضم الباطل الى الباطل غير موجب للقبول . وليس بحق
لان الظن الحاصل بصدق الراوى من الارسال مع هذه الامور اقوى منه عند عدمها .
وعلى هذا . فلا يلزم من عدم الاحتجاج باضعف الظنين عدم الاحتجاج باقواهما
واذا عرف الخبر المقبول وغير المقبول . فاذا عارض خبران مقبولان . فالعمل
باحدهما يتوقف . على الترجيح .

وسياتي في قاعدة الترجيحات باقصى الممكن ان شاء الله تعالى .

النوع الثاني

فيما يتعلق في المتن وفيه باهان؛ أولها فيما يشترك فيه الكتاب؛ والسنة، والاجماع؛
وثانيها فيما يشترك فيه الكتاب ، والسنة ، دون ما عداها من الأدلة

الباب الأول

فيما يشترك فيه الكتاب، والسنة، والاجماع

وكل واحد من هذه الاصول الثلاثة، اما أن يدل على المطلوب بمنظومه. أولاً
بمنظومه . فلنفرض في كل واحد منها قسماً

القسم الأول

في دلالات المنظوم ، وهي تسعة اصناف
الصنف الاول — في الامر وفيه اربعة أبحاث

أولها فيما يدل اسم الامر عليه حقيقة

وثانيها في حد الامر الحقيقي

وثالثها في صيغة الامر الدالة عليه ، ورابعها في مقتضاه

البحث الاول : فيما يطلق عليه اسم الامر حقيقة

فتقول اتفق الاصوليون على ان اسم الامر ، حقيقة في القول المخصوص ،

وهو قسم من اقسام الكلام ، ولذلك قسمت العرب الكلام الى امر ونهي ، وخبر

واستخبار ، ووعد ووعيد ونداء، وسواء قلنا ان الكلام هو المعنى القائم بالنفس،

أو العبارة الدالة بالوضع والاصطلاح، على اختلاف المذاهب (١) والكلام القديم

النفساني عندنا (٢)، وان كان صفة واحدة لاتعدد فيه في ذاته ؛ غير انه يسمى أمراً

١- تقدم تعليقا أنه يطلق على المجموع فكل من العبارة ومعناها جزء من مدلول الكلام

وقد يراد منه أحدهما بقريته . ٢- عندنا - اي الأشعرية .

ونهباً وخبراً الى غير ذلك من اقسام الكلام، بسبب اختلاف تعلقاته، ومعلقاته، كما سبق تقريره (١) في (أهكار الافكار) فلا يمتنع ان يكون الامر قسماً من اقسامه بهذا التفسير، وانما وقع الخلاف بينهم في اطلاق اسم الامر على الفعل: هل هو حقيقة أولاً؟ والا كثرون على أنه مجاز، واختيار أبي الحسين البصري أنه مشترك بين الشيء والصفة، وبين جملة الشان والطرائق، ووافق على أنه ليس حقيقة في نفس للفعل، من حيث هو فعل، بل من حيث هو شيء.

وها نحن نذكر حجج كل فريق وننبه على ما فيها، ونذكر بعد ذلك ما هو المختار اما حجة أبي الحسين البصري، على ما ذهب اليه، أن الانسان اذا قال (هذا أمر) لم يدر السامع مراده من قوله الا بقريئة وهو غير صحيح، لكونه مصادراً (٢) بدعوى التردد في اطلاق اسم الامر، ولا يخفى ظهور المنع من مدعى الحقيقة في القول المخصوص، وأنه مهما اطلق اسم الامر عنده كان للمتبادر الى فهمه القول المخصوص، وانه لا ينصرف الى غيره الا بقريئة ولا يخفى امتناع تقرير التردد مع هذا المنع واما حجج القائلين بكونه مجازاً في الفعل فكثيرة.

الاولى منها، أنه لو كان حقيقه في الفعل مع كونه حقيقة في القول لزم منه الاشتراك في اللفظ، وهو خلاف الاصل، لكونه محلاً بالتفاهم لاحتياجه في فهم المدلول المعين منه الى قريئة، وعلى تقدير خفائها، لا يحصل المقصود من الكلام.

الثانية، أنه لو كان حقيقة في الفعل لا طرد في كل فعل، اذ هو لازم الحقيقة، ولهذا، فانه لما كان اطلاق اسم للعالم على من غام به العلم حقيقة، اطرده في كل من قام به العلم، ولما كان قوله (واسأل القرية) مجازاً عن أهلها، لما بينهما من المجاورة، لم يصح التجوز بلفظ السؤال للبساط والكوز عن صاحبه، وان كانت الملازمة بينهما اشد، وهو غير مطرد، اذ لا يقال للاكل والشرب أمر.

الثالثة، أنه لو كان حقيقة في الفعل، لاشتق لمن قام به منه اسم الامر، كما في القول المخصوص، اذ هو الاصل، الا أن يمنع مانع من جهة أهل اللغة،

١- سبق أيضاً بيان الحق في ذلك تعليقا ص ١٥٣ ج ١-١.

٢- المصادرة- هي اخذ الدعوى في الدليل وذلك يفضى الى الدور والاستدلال

كما اشتقوا اسم القارورة للزجاجة المخصوصة ، من قرار المائع فيها ، ومنعوا من ذلك في الجرة والكوز ولم يرد مثله فيهما نحن فيه

الرابعة ؛ أن جمع الامر الحقيقي في القول المخصوص باوامر ، وهو لازم له لنفس الامر لا للمسمي وهو غير متحقق في الفعل ، بل ان جمع فانما يجمع بامور الخماسة ، أن الأمر الحقيقي له متعلق ، وهو المأمور ، وهو غير متحقق في الفعل ، فانه ، وان سمي أمرا ، فلا يقال له مأمور . ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء المازوم السادسة ، ان من لوازم الامر الحقيقي وصفه بكونه مطاعاً او مخالفاً ، ولا كذلك الفعل وفي هذه الحجج نظر .

اما الاولى فلقاتل ان يقول . لا نسلم أنه يلزم من كونه حقيقة في للفعل ، ان يكون مشتركاً (١) إذا امكن أن يكون حقيقة فيهما باعتبار معنى مشترك بين القول المخصوص ؛ والفعل ، فيكون متواطئاً (٢) .

فان قيل . الاصل عدم ذلك المسمي المشترك ، فلا تواطؤ ، قيل : لا خفاء باشتراكهما في صفات ، واقتراحهما في صفات ، فأمكن ان يكون بعض الصفات المشتركة هو المسمي ، كيف وان الاصل أن لا يكون اللفظ مشتركاً ولا مجازاً ، لما فيه من الافتقار الى القرينة الخلة بالتفاهم . وليس أحداً الامر بين (٣) أولى من الآخر فان قيل ؛ ما وقع به الاشتراك (٤) لا يخرج عن الوجود والصفة والشبيه (٥) وغير ذلك ، وأي أمر قدر الاشتراك فيه ، فهو متحقق في النهي وسائر أقسام الكلام ، ولا يسمى امرا . والقول (٦) بانه متواطئ ممتنع . كيف وان للقائل قائلان ، قائل انه مشترك (٧) وقائل انه مجاز في الفعل . فاحداث قول ثالث (٨) يكون خرقاً للإجماع ، وهو ممتنع

- ١- اي مشتر كالفظيا . ٢- اي مشتر كما معنويا .
- ٣- اي الاشتراك اللنظي والتجوز . ٤- اي المعنى الذي وقع فيه الاشتراك .
- ٥- الشبيه وغير ذلك - كأن فيه تحريفا ولعل الصواب والشيء او الشأن ونحو ذلك
- ٦- لعله فالقول بالفاء ليكون تقريبا على ما قبله ونتيجة له ٧- اي لفظي .
- ٨- هو القول بالاشتراك المعنوي .

قلنا ، أما الاول فغير صحيح ، وذلك أن مسمى اسم الامر انما هو الشأن والصفة . وكل ما صدق عليه ذلك ، كان نهيا أو غيره ؟ فانه يسمى امرا حقيقة . وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من خرق الاجماع (١) ، فان ما ذكرناه من جعل الشأن والصفة ، مدلولاً للاسم الامر ، فن جملة ما قيل . وان سلمنا (٢) ان ذلك يفضى الى الاشتراك ؛ ولكن لم قيل بامتناعه . والقول بانه مجاز مغل بالتهاهم (٣) ، لافتقاره الى القرينة وانما يصح أن لو لم يكن اللفظ المشترك عند اطلاقه محمولا على جميع محامله ؛ وليس كذلك على ما سياتي تقريره من مذهب الشافعي والقاضي أبي بكر .

سلمنا انه خلاف الاصل ، وليس احداً الامرين (٤) اولى من الآخر . فان قيل . الا ان محذور الاشتراك اعظم من محذور التجوز ؛ فكان المجاز اولى ، وبيانه من جهة الاجمال ، والتفصيل ،

اما الاجمال فهو ان المجاز اغلب في لغة العرب من الاشتراك (٥) ؛ ولولا انه اوفى بتحصيل مقصود الوضع ؛ لما كان كذلك .
واما التفصيل (فمن وجهين .

الاول أن المحذور اللازم من الاشتراك بافتقاره الى القرينة لازم له أبداً . بخلاف المجاز : فان المحذور انما يلزمه بتقدير ارادة جهة المجاز ، وهو احتمال نادر ، اذ الغالب انما هو ارادة جهة الحقيقة .

الثاني أن المحذور لازم في المشترك في كل محمل من محامله ، لافتقاره الى القرينة في كل واحد منها ،

بخلاف المجاز ؛ فانه انما يفتقر الى القرينة بتقدير ارادة جهة المجاز ، لا بتقدير ارادة جهة الحقيقة قيل هذا معارض (٦) من عشرة اوجه ،

- ١- وهو الاعتراض الثاني بأن كونه معنوياً خارق للاجماع .
- ٢- رجوع الى الاعتراض على الدليل لاول من ادلة القائلين بأنه مجاز في الفعل .
- ٣- الجملة حالية .
- ٤- اي الاشتراك اللفظي والتجوز .
- ٥- اي اللفظي .
- ٦- سيجيء بحث المعارضة في الاعتراض الخامس عشر من الاعتراضات الواردة على القياس .

الاول ان المشترك ، لكونه حقيقة في كل واحد من مسمياته مما يطرد ، بخلاف
المجاز كما سبق ، وما يطرد أولى لقلة اضطرابه
الثاني أنه يصح منه الاشتقاق . لكونه حقيقة بخلاف المجاز فكان اوسع في اللغة ،
واكثر فائدة

الثالث انه لكونه حقيقيا ، مما يصح التجوز به في غير محله الحقيقي ، بخلاف
المجاز ، فكان أولى لكثرة فائدته

الرابع انه ، وان افتقر الى قرينة ، لكن يكفي ان يكون أدنى ما يغلب على
الظن ، بخلاف المجاز ، لافتقاره الى قرينة مغلبة على الظن ، وأن تكون راجحة
على جهة ظهور اللفظ في حقيقته ؛ فكان تمكن الخلل معه لذلك اكثر

الخامس ان المجاز لا بد فيه من علاقة بينه وبين محل الحقيقة ، تكون مصححة
للتجوز باللفظ ، على ما سلف ، بخلاف المشترك

السادس أن المجاز لا يتم فهمه دون فهم محل الحقيقة ، ضرورة كونه مستعاراً
منه ، وفهم كل واحد من مدلولات اللفظ المشترك غير متوقف على فهم غيره ؛ فكان أولى
السابع ان المجاز متوقف على تصرف من قبلنا في تحقيق العلاقة التي هي شرط
في التجوز ، وربما وقع الخطأ فيه : بخلاف اللفظ المشترك

الثامن أنه يلزم من العمل باللفظ في جهة المجاز مخالفة الظهور في جهة الحقيقة ؛
بخلاف اللفظ المشترك اذ لا يلزم من العمل به في احد مدلوليه مخالفة ظاهر اصلا
التاسع ان المجاز تابع للحقيقة ولا عكس ، فكان المشترك أولى

العاشر ان السامع للمجاز بتقدير عدم معرفته بالقرينة الصارفة الى المجاز ؛ اذا
كان هو مراد المتكلم فقد يبادر الى العمل بالحقيقة ، ويلزم منه ترك المراد وفعل
ما ليس بمراد ، بخلاف المشترك ، فانه بتقدير عدم ظهور القرينة مطلقا ، لا يفعل
شيئاً ، فلا يلزم سوى عدم المقصود

فان قيل إلا أن المجاز يتعلق به فوائد ، فانه ربما كان أهلبغ وأوجز وأوفق في
هديع الكلام نظمه ونثره للسمع والمطابقة والمجانسة واتحاد الروي في الشعر ، الى
غير ذلك .

قلنا ، ومثل هذا الاحتمال أيضا منقذ في اللفظ المشترك مع كونه حقيقة ، فكان اللفظ المشترك أولى ، وإن لم يكن أولى فلا أقل من المساواة ، وهي كافية في مقام المعارضة (١) .

وأما الحجة الثانية ، فلانسلم امتناع إطلاق الأمر على الأكل والشرب ، وإن سلم ذلك فعدم اطراده في كل فعل إن كان مما يمنع من كونه حقيقة في بعض الأفعال فعدم اطراده في كل قول مما يمنع من كونه حقيقة في القول بخصوص ، وهو غير مطرد في كل قول على ما لا يخفى ، (٢) وإن كان لا يمنع من ذلك في القول فكذلك في الفعل .

فإن قيل : إنما يجب اطراد الاسم في المعنى الذي كان الاسم حقيقة فيه ، لا في غيره ، والأمر إنما كان حقيقة في القول بخصوص ، لا في مطلق قول ، وهو مطرد في ذلك القول ، فمثل (٣) لازم في الأفعال ، إذ للخصم أن يقول إنما هو حقيقة في بعض الأفعال ، لا في كل فعل .

وأما الحجة الثالثة أنه لو كان الأصل في الحقائق اشتقاق لكان المنع من اشتقاق اسم القارورة للحجرة والكوز من قرار المائع فيها على خلاف الأصل .

فإن قيل . ولو لم يكن علي وفق الأصل لكان الاشتقاق في صور الاشتقاق على خلاف الأصل ، والمحدور اللازم منه أكثر لأن صور الاشتقاق أغلب وأكثر من صور عدم الاشتقاق . قيل لا يلزم من عدم الاصل في الاشتقاق أن يكون الاشتقاق على خلاف الأصل لجواز أن يكون الاشتقاق وعدمه لأعلى وفق أصل فيقتضيه ، بل هما تابعان للنقل والوضع .

كيف وأنه إذا جاز أن يكون الاشتقاق من توابع الحقيقة جاز أن يكون من توابع بعض المسميات ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر . وعلى هذا ، فلا يلزم من الاشتقاق في بعض المسميات الاشتقاق في غيره لعدم الاشتراك في ذلك المسمى

١- أي وعلى المستدل الترجيح .

٢- جملة وهو غير مطرد في كل قول حال من فاعل يمنع ، أو اعتراضه لتعميل المنع

٣- جواب قوله فإن قيل .

وبهذا يندفع ما ذكروه من الحججة الراهمة ، والخامسة ، والسادسة ،
كيف وقد قيل في الحججة الرابعة ان (اوامر) ليست جمع (امر) بل جمع (امره)
واما القائلون بكونه مشتركا بين القول المخصوص والفعل ،
فقد احتجوا بثلاث حجج .

الاولى ان المسمي في نفسه مختلف ، وكما قد اطلق اسم الامر على القول المخصوص ،
فقد اطلق على الفعل ، والاصل في الاطلاق الحقيقة ، ويدل على الاطلاق قول
للعرب . امر فلان مستقيم ، اي عمله ، واليه الاشارة بقوله تعالى (واما امرنا
إلا واحدة) اي فعلنا (وما أمر فرعون برشيد) .

الحججة الثانية انه ان اسم الامر في الفعل قد جمع بأمر والجمع علامة الحقيقة .
الحججة الثالثة انه لو كان اسم الامر في الفعل مجازا لم يخل : إما ان يكون مجازا
بالزيادة او النقصان ، اولمشابهته لمحل الحقيقة ، او لمجاورته له . او لأنه كان عليه
او سيؤول اليه ، ولم يتحقق شيء من ذلك في العمل واذا لم يكن مجازا كان حقيقة
وهذه الحجج ضعيفة ايضا .

اما الحججة الاولى فللقائل ان يقول لا نسلم صحة اطلاق اسم الامر على الفعل .
وقولهم (امر فلان مستقيم) ليس مسماه الفعل ، بل شأنه ، وصفته وهو المراد
من قوله تعالى (وما امرنا إلا واحدة) ومن قوله (وما امر فرعون برشيد)

واما الحججة الثانية ؛ فلا نسلم ان الجمع دليل الحقيقة ، بدليل قولهم في جمع من
سمي (حماراً) لبلادته (حمر) وهو مجاز . وان سلمنا أن الجمع يدل على الحقيقة ،
ولكن لا نسلم ان (امور) جمع (امر) بل الامر والأمر كل واحد منهما يقع
موقع الآخر وليس احدهما جمعا للآخر . ولهذا يقال (امر فلان مستقيم) فيفهم
منه ما يفهم من قولهم (امور فلان مستقيمة) .

واما الحججة الثالثة ، فهو انه لا يلزم من كون الامر ليس مجازا في الفعل ان
يكون حقيقة فيه من حيث هو فعل وانما هو حقيقة فيه من جهة ما اشتمل عليه
من معنى الشأن والصفة كما سبق .

وعلى هذا ، فالخيار إنما هو كون اسم الأمر متواطئاً في القول المخصوص
والفعل ، لا انه مشترك (١) ولا مجاز في احدهما .

البحث الثاني في حد الأمر

وقد اختلفت المعتزلة فيه بناء على إنكارهم لكلام النفس .

فذهب الهلبي واكثر المعتزلة إلى ان الأمر هو قول القائل لمن دونه (افعل)
او ما يقوم مقامه . واراد بقوله (يقوم مقامه) اي في الدلالة على مدلوله ، وقصد
بذلك ادراج صيغة الأمر من غير العربي في الحد وهو فاسد من ثلاثة اوجه .

الاول ان مثل ذلك قد يوجد فيما ليس بأمر بالاتفاق (٢) كالتهديد في قوله تعالى
(اعملوا ما شئتم) ، والاباحة في قوله (وإذا حللتم فاصطادوا) ، والارشاد في قوله
(فاستشهدوا) ، والامتنان كقوله (كلوا مما رزقكم الله) ، والاكرام كقوله (ادخلوها
بسلام آمنين) والتسخير ، والتعجيز ، الى غير ذلك من المحامل التي يأتي ذكرها .

الثاني انه يلزم من ذلك ، ان تكون صيغة (افعل) الواردة من النبي ﷺ
نحونا ، امرا حقيقة لتحقق ما ذكروه من شروط الامر فيها ، ويلزم من ذلك ان
ان يكون هو الأمر لنا بها ، وينجز بذلك عن كونه رسولا ، لانه لا معنى للرسول
غير المبلغ لكلام المرسل ، لا ان يكون هو الأمر والنهي . كالسيد إذا امر عبده ،
وصواء كانت صيغته مخلوقة له ، كما هو مذهبهم ، والله تعالى كما هو مذهبنا (٣) .

الثالث انه قد يرد مثل هذه الصيغة من الاعلى نحو الادنى ولا يكون امراً ،
بأن يكون ذلك على سبيل التضرع والخضوع ، وقد يرد من الادنى نحو الاعلى
إذا كانت على سبيل الاستعلاء لاعلى سبيل الخضوع والتذلل ولذلك بوصف
قائلها بالجهل والحمق بأمره لمن هو اعلى رتبة منه .

ومنهم من قال ، الأمر صيغة (افعل) على تجردهما عن القرائن الصارفة لها عن
جهة الامر الى التهديد ، وما عداها من المحامل .

١- اي لفظي . ٢- فليس التعريف مانعا للدخول غير المعرف فيه .

٣- الخلاف في ذلك منى على الخلاف في افعال العباد الاختيارية هل هي مخلوقة
الله أو للعبد .

وهو ايضا فاسد من حيث إنه أخذ الامر في تعريف الأمر وتعريف الشيء بنفسه محال ، وان اقتصروا في التحديد على القول بأن الامر صيغة (افعل) المجردة عن القرائن لاغير ، وزعموا ان صيغة (افعل) فيما ليس بأمر لا تكون مجردة عن القرائن ، فليس ما ذكروه اولى من قول القائل ، التهديد عهارة عن صيغة (افعل) المجردة عن القرائن ، إلا ان يدل عليه دليل من جهة السمع ، وهو غير متحقق . ومنهم من قال ، الأمر صيغة (افعل) بشرط إرادات ثلاث ، ارادة احدث الصيغة ، و ارادة الدلالة بها على الأمر ؛ و ارادة الامتثال ، فارادة احدث الصيغة احتراز عن النائم إذا وجدت هذه الصيغة منه ، و ارادة الدلالة بها على الامر احتراز عما اذا اريد بها التهديد او ماسواه من الحامل ؛ و ارادة الامتثال احتراز عن الرسول الحاكمي المبلغ ، فانه وان اراد احدث الصيغة والدلالة بها على الأمر ، فقد لا يريد بها الامتثال . وهو ايضا فاسد من وجهين .

الأول أنه أخذ الامر في حد الامر ، وتعريف الشيء بنفسه محال ممنوع . الثاني هو ان الامر الذي هو مدلول الصيغة إما ان يكون هو الصيغة ، او غير الصيغة . فان كان هو نفس الصيغة ، كان الكلام منها قائما من حيث ان حاصله يرجع الى ان الصيغة دالة على الصيغة ، والدال غير المدلول . وان كان هو غير الصيغة ، فيمنع ان يكون الامر هو الصيغة ، وقد قال بان الأمر هو الصيغة (افعل) بشرط الدلالة على الامر ، فان الشرط غير المشروط . واذا كان الامر غير الصيغة فلاهد من تعريفه والكشف عنه ، اذ هو المقصود في هذا المقام .

ولما انحسرت عليهم طرق التعريف قال قائلون منهم . الامر هو ارادة الفعل ، وقد احتج الاصحاب على إبطاله بأن السيد المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده ، إذا اعتذر عن ذلك قصد إظهار أمره ، وأمره بين يدي السلطان قصدا لإظهار مخالفته بسط عذره والخلاص من عقاب السلطان له ، فانه يعد أمرآ ، والعبد مأمرآ ، ومطيعآ بتقدير الامتثال ، وعاصيآ بتقدير الخالفة ، مع علمنا بأنه لا يريد منه الامتثال لما في من ظهور كذبه وتحقيق عقاب السلطان له ، والعاقلة لا بقصد ذلك . غير ان مثل هذا لازم على أصحابنا

إن كان صحيحاً في تفسيرهم الأمر ، بطلب الفعل ، من جهة ان السيد أيضا أمر في مثل هذه الصورة لعبده، مع علمنا بأنه يستحيل منه طلب الفعل من عبده، لما فيه من تحقيق عقابه وكذبه ، والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته واظهار كذبه ، وعند ذلك فها هو جواب اصحابنا في تفسير الامر بالطلب يكون جواباً للخصم في تفسيره بالارادة وان زعم بعض اصحابنا ان الامر ليس هو الطلب ، بل الاخبار باستحقاق الثواب على الفعل، فيلزمه ان يكون الأمر لعبده مما يصح تصديقه وتكذيبه في أمره لعبده ضرورة كون الأمر خبراً وهو ممتنع .
كيف وإنه على خلاف تقسيم أهل اللغة الكلام، إلى أمر وخبر .

والحق في ذلك أن يقال ، أجمع المسلمون، من غير مخالفة من الخصوم ، على ان من علم الله تعالى أنه يموت على كفره انه مأمور بالايان، وليس الايمان منه مراد الله تعالى (١)، لانه لا معنى لكونه مراد الله تعالى سوى تعلق الارادة به ولا معنى لتعلق الارادة بالفعل سوى تخصيصه له بحالة حدوثه، فلا يعقل تعلقها به دون تخصيصه له بحالة حدوثه ، وما لم يرجد لم تكن الارادة مخصصة له بحالة حدوثه، فلان يكون متعلقة به وليقتنع بهذا ههنا عما اسفقتنا من الوجوه الكثيرة في علم الكلام .

وأما اصحابنا ، فنهم من قال ، الامر عبارة عن الخبر على الثواب على الفعل تارة، والعقاب على الترتابة؛ وهو فاسد لما سبق امتناع من تصديق الأمر وتكذيبه، ولانه يلزم منه لزوم الثواب على فعل ما أمر به، والعقاب على تركه. من جهة الشارع حذراً من الخلف في خبر الصادق ، وليس كذلك بالأجماع. اما الثواب فلجواز إحباط العمل بالردة، واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة. ويمكن أن يحترز عن هذا الاشكال بأن يقال: هو الاخبار باستحقاق الثواب والعقاب .

غير أنه يبقى عليه الاشكال الاول من غير دافع .

١- اي ليس ايمان من علم الله أنه يموت كافراً مراد الله إرادة كونية ، وان كان مراد الله إرادة شرعية .

ومنهم من قال ، وهم الاكثرون ، كالقاضي أبي بكر وإمام الحرمين والغزالي وهيرهم : الامر هو القول المقتضى طاعة المأمور به . فقولهم (القول) كالجنس للامر وغيره من أقسام الكلام وقولهم (المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به) لفصل بين الامر وغيره من أقسام الكلام ، ولفصل الامر عن الدعاء والسؤال .

ومنهم من زاد في الحد (بنفسه) احترازاً عن الصيغة . فانها لا تقتضى الطاعة بنفسها ، بل بالتوقيف والاصطلاح . وعلى كل تقدير فهو باطل لما فيه من تعريف الأمر بالمأمور والمأمور به . وهما مشتقان من الامر ، والمشتق من الشيء أخفى من ذلك للشيء وتعريف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفة ذلك الشيء محال .

ومنهم من قال الامر هو طاب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعاً ، وهو ايضاً باطل لما فيه من تعريف الامر بالطاعة المتعلقة بالفعل ، والطاعة المتعلقة بالفعل لا تعرف إلا بموافقة الامر : وهو دور ممتنع ، كيف وان فعل الرب تعالى لماطليه العبد منه بالسؤال يقال له باعتبار موافقة طلب العبد مطيعاً ، بدليل قوله عليه السلام « ان أطعت الله اطاعك » أي ان فعلت ما أراد فعل ما تريد وليس طلب العبد من الله تعالى بجهة السؤال أمراً ، إذ الامر لله قبيح شرعاً ، بخلاف السؤال ؛ ويمكن الاحتراز عنه بما يعد فاعلة مطيعاً في العرف العام ، والبارى تعالى ليس كذلك .
والاقرب في ذلك انما هو القول الجاري على قاعدة الأصحاب ، وهو ان يقال ، الامر طلب الفعل على جهة الاستعلاء .

فقولنا (طلب الفعل) احتراز عن النهى وغيره من اقسام الكلام ،

وقولنا (على جهة الاستعلاء) احتراز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس .

فان قيل ، قولكم (الأمر هو طلب الفعل) إن أردتم به الإرادة ، فهو مذهب المعتزلة ، وليس مذهب السك ، وان أردتم غيره فلا بد من تصويره ، وإلا كان فيه تعريف الأمر بما هو أخفى من الأمر .

قلنا إجماع العقلاء منعقد على ان الأمر قسم من اقسام الكلام وانه واقع موجود لا ريب فيه ، وقد بينا امتناع تفسيره بالصيغة والارادة بما سبق ؛ فما وراء ذلك هو المعنى بالطلب ، والتزاع في تسميته بالطلب بعد الموافقة على وجوده ، فأبيل الى خلاف لفظي .

البَحْثُ الثَّالِثُ ، فِي الصِّيغَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْأَمْرِ

وقد اختلف القائلون بكلام النفس (١) ، هل للامر صيغة تخصه وتدل عليه دون غيره في اللغة ، ام لا .

فذهب الشيخ ابو الحسن ، رحمه الله ومن تابعه الى النفي ، وذهب من عداهم الى الاثبات قال إمام الحرمين والغزالي ، والذي نراه ان هذه الترجمة عن الاشعري خطأ فان قول القائل لغيره « امرتك وانت مأمور » صيغة خاصة بالامر من غير منازعة ! وانما الخلاف في ان صيغة « افعل » هل هي خاصة بالامر ، أم لكونها مترددة في اللغة بين محامل كثيرة يأتي ذكرها .

واعلم انه لا وجه لاستبعاد هذا الخلاف . وقول القائل « امرتك وانت مأمور » لا يرفع هذا الخلاف ، إذ الخلاف إنما هو في صيغة الامر الموضوعة للانشاء ، ومماثل (٢) هذه الصيغة امكن ان يقال انها إخبارات عن الامر لانشاءات ، وان كان الظاهر صحة استعمالها للانشاء ، فانه لا مانع من استعمال صيغة الخبر للانشاء ، كما في قوله : طلقت وبعث واشترت ونحوه .

١ - كلام الله النفسى عند الاشعرية صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت وهي معنى واحد في ذاته ان عبر عنه بالفعل مثلاً كان أمر او بلا تفعل كان نهياً . الخ قد تقدم الكلام عليه تعليقا ص ١٥٣ ج-١-

٢ - ومماثل - كان فيه تحريفاً ولعل الصواب وما كان مثل : الخ

وبيانه اذا قال لزوجه « طلقتك » فان الطلاق يقع عليه إجماعاً ، ولو كان إخباراً عن الماضي او الحال ، لعدم صلاحية هذه الصيغة للاستقبال . ولو كان كذلك ، لم يخل إيمان يكون قد وجد منه الطلاق ، او لم يوجد : فان كان الاول ، امتنع تعليقه بالشرط في قوله « ان دخلت الدار » لأن تعليق وجود ما وجد على وجود ما لم يوجد محال ، وان كان الثاني ، وجب ان يعد كاذباً ، وان لا يقع الطلاق عليه ، وهو خلاف الأجماع وان قدرانه إخبار عن المستقبل مع الأحالة ، فيجب ايضاً ان لا يقع به الطلاق كما لو صرح بذلك وقال لها ستصيرين طالفاً في المستقبل فانه لا يقع به الطلاق مع انه صريح إخبار عن وقوع الطلاق في المستقبل فما ليس بصريح اولي .

واذا بطل كونه إخباراً تعين ان يكون انشاء ، اذ الأجماع منعقد على امتناع الخلو منها ، فاذا بطل احدهما تعين الآخر .

البحث الرابع ، في مقتضى صيغة الأمر وفيه اثنتا عشرة مسألة

المسألة الأولى

فياذا صيغة الأمر حقيقة فيه اذا وردت مطلقة حرية عن القرائن .
وقد اتفق الأصوليون على اطلاقها بازاء خمسة عشر اعتباراً (١) .
الوجوب كقوله « أقم الصلاة » .
والندب كقوله « فكاتبوهم » .
والارشاد كقوله تعالى « فاستشهدوا » وهو قريب من الندب لاشتراكهما في طلب تحصيل المصلحة . غير ان الندب لمصلحة أخروية . والارشاد لمصلحة دنيوية .
والإباحة كقوله « فاصطادوا » .
والقأديب . وهو داخل في الندب . كقوله « كل مما يليك » .

١- أوصلها بعضهم إلى ٢٦ معنى وأوصلها آخرون إلى بضع وثلاثين انظر هاية للوصل على لب الاصول لتركيب الانصاري .

والامتنان كقوله « كنوا بما رزقكم الله » . والاكرام كقوله « ادخلوها بسلام » .

والتهديد كقوله « اعملوا ما شئتم » :

والانذار كقوله « تمتعوا » وهو في معنى التهديد

والتسخير كقوله « كونوا قرودة خاسئين » .

والتعجيز كقوله « كونوا حجارة » .

والاهانة كقوله تعالى (ذق انك انت العزيز) .

والتسوية كقوله (فاصبروا اولا تصبروا) .

والدعاء كقوله (اغفر لي) .

والتمني كقول الشاعر . (الايها الليل الطويل الانجلي) (١) .

وكمال القدرة كقوله (كن فيكون) .

وقد اتفقوا على انها مجاز قيا سوي ؛ العطب ، والتهديد ، والاباحة .

غير انهم اختلفوا . فمنهم من قال انها مشتركة . كاشتراك لفظ القرء بين الطلب للفعل .

وبين التهديد المستدعي لترك الفعل وبين الاباحة الخيرة بين الفعل والترك .

ومنهم من قال انها حقيقة في الاباحة مجاز قيا سواها .

ومنهم من قال انها حقيقة في الطلب . ومجاز قيا سواها . وهذا هو الاصح . وذلك

لآنا اذا سمعنا ان احدا قال لغيره (افعل كذا) وتجرد ذلك عن جميع القرائن . وفرضناه

كذلك . فانه يسق الى الافهام منه طلب الفعل واقتضاؤه من غير توقف على امر خارج

دون التهديد المستدعي لترك الفعل والاباحة الخيرة بين الفعل والترك . ولو كان

مشتركا (٢) او ظاهرا في الاباحة . لما كان كذلك . واذا كان الطلب هو السابق

الى الفهم عند عدم القرائن مطلقا ، دل ذلك على كون صيغة (افعل) ظاهرة فيه .

فان قيل . يمتثل ان يكون ذلك بناء على عرف طارىء على الوضع اللغوى .

كما في لفظ الغائط والدابة . وان سلم دلالة ما ذكرتموه على الظهور في الطلب .

١ — هذا صدر بيت من معلقة امرىء القيس المشهورة وعجزه — وما الاصباح منك بأمثل

٢ — اي مشتركا لفظيا بين طلب الفعل والتهديد .

غير انه معارض بما يدل على ظهوره في الاباحة لكونها اقل الدرجات .
فكانت مستيقنة .

قلنا . جواب الاول ان الاصل عدم العرف الطاري . وبقاء الوضع الاصلى بحاله .
وجواب الثاني لانسلم ان الاباحة متيقنة . اذ هي مقابلة للطلب والتهديد . لكونها
غير مستدعية للفعل ولا للترك . والطلب مستدع للفعل . والتهديد مستدع لترك الفعل .
فلايقن لواحد منهما (١) .

المسألة الثانية

اذ اثبت ان صيغة (افعل) ظاهرة في الطلب والاقضاء . فالفعل المطلوب لا بد
وان يكون فعله راجحاً على تركه : فان كان ممتنع الترك . كان واجباً . وان لم يكن
ممتنع الترك فاما ان يكون ترجحه لمصلحة اخروية . فهو المندوب .
واما المصلحة دنيوية . فهو ارشاد .

وقد اختلف الاصوليون .

فمنهم من قال انه مشترك بين الكل (٢) . وهو مذهب الشيعة . ومنهم من قال
انه لا دلالة له على الواجب والندب بخصوصه . وانما هو حقيقة في القدر المشترك بينهما .
وهو ترجيح الفعل على الترك (٣) .

ومنهم من قال انه حقيقة في الوجوب . مجاز فيا عداه : وهذا هو مذهب الشافعي
رضي الله عنه والفقهاء وجماعة من المتكلمين . كابن الحسن البصري . وهو قول
الجبائي في أحد قوليّه .

ومنهم من قال انه حقيقة في الندب . وهو مذهب أبي هاشم وكثير من المتكلمين
من المعتزلة وغيرهم وجماعة من الفقهاء وهو ايضاً منقول عن الشافعي رحمه الله تعالى .

١- منها - لعله منها أي التهديد والاباحة وطلب الفعل .

٢- أي مشترك لفظي بين الوجوب والندب والارشاد .

٣- فيكون مشتركا معنويا .

ومنهم من توقف . وهو مذهب الاشعري . رحمه الله ومن تابعه من أصحابه .
كالقاضي أبي بكر (١) والغزالي وغيرهما ، وهو الأصح . وذلك لأن وضعه مشترك (٢)
أو حقيقة في البعض ومجازاً في البعض . أما ان يكون مدرَكه عقلياً أو نقلياً .
الأول محال . اذ العقول . لا تدخل لها في المنقول . لاضرورة ولا نظراً .

والثاني فاما ان يكون قطعياً أو ظنياً . والنطعمي غير متحقق فيما نحن فيه . والظني
انما ينفخ ان لو كان اثبات مثل هذه المسألة مما يقنع فيه بالظن ، وهو غير مسلم (٣) ،
فلم يبق غير التوقف .

فان قبل . ما ذكرتموه مبني على ان مدار مثل هذه المسألة على القطع ، وهو غير
مسلم ولا في شيء من اللغات ، وان سلمنا ذلك ، لكن ما المانع ان يكون المدرك
لاعقلياً محضاً ولا نقلياً محضاً ، بل هو مركب منهما ، كما يأتي تحقيقه ، وان سلمنا
الخصر فيما ذكرتموه ، غير انه لازم عليكم في القول بالتوقف أيضاً ، فان العقل لا يقتضيه
والثقل القطعي غير متحقق فيه ، والظن انما يكتفي به ان لو كانت المسألة ظنية ،
فما هو جوابكم عنه في القول بالتوقف يكون جواباً لخصومكم فيما ذهبوا اليه على اختلاف
فذا همهم :

قلنا . أما نكار القطع في اللغات على الاطلاق يفضي الى انكار القطع في
جميع الاحكام الشرعية ، لأن مبناها على الخطاب بالالفاظ اللغوية ومعقولها ، وذلك
كقصر صراح ، والقول بأن ما كرتموه مبني على ان مدار ما نحن فيه على القطع .
قلنا . نحن في هذه المسألة غير متعرضين لنفي ولا اثبات بل نحن متوقفون ، فن
رام اثبات اللغة فيما نحن فيه بطريق ظني امكن ان يقال له متى يكتفي بذلك فيما
نحن فيه اذا كان شرط اثباته القطع ام لا ؟ ولا بد عند توجه التقسيم ، من تنزيل الكلام
على الممنوع أو المسلم وكل واحد منهما متعذر لما سبق :

١- هو البافلاني . ٢- اي مشتركاً لفظياً .

٣- كثرة الخلاف ونكافؤ الأدلة في نظر كثير من الأصوليين حتى أبى الحسن
الاشعري وأبى الحسن الآمدي مما يوجب عليهم القول بأن هذه المسألة اجتهادية ظنية .

قولهم : ما المانع من كونه مركبا من العقل والنقل :
قلنا : لأن ما ذكرناه من التقسيم في النقل ، ثابت ههنا كان مستقلا أو غير مستقل ،
والقطع لاسبيل اليه ، وان كان ظنيا فالمركب منه ومن العقلي بكون ظنيا ، سواء
كان العقلي ظنيا أو قطيعا .

قولهم . ما ذكرتموه لازم عليكم في الوقف ، قلنا . ليس كذلك ، لان الواقف
غير حاكم ، بل هو ساكت عن الحكم (١) والساكت عن الحكم ، لا يفتقر الى دليل ،
فلا يكون ما ذكروه لازما علينا :

شبه القائلين بالوجوب

وقد ذكرنا الحسين البصري في ذلك ما يناهز ثلاثين شبهة دائرة بين غث وThin .
وهانحن نلخص حاصلها ، ونأتي على المعتمد من جملتها ، مع حذف الزيادات
العربية عن الفائدة ، ونشير الى جهة الانفصال عنها .

ثم نذكر بعد ذلك شبه القائلين بالندب ، وطرق تخريجها ان شاء الله تعالى
أما شبه القائلين بالوجوب فشرعية ، ولغوية . وعقلية .

أما الشرعية : فمنها ما يرجع الى الكتاب .

ومننا ما يرجع الى السنة . ومنهم ما يرجع الى الاجماع .

أما الكتاب فقوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » ثم هدد عليه بقوله
« فان تولوا فانا عليه ما حمل . وعليكم ما حملتم » والتهديد على المخالفة دليل الوجوب .

وايضا قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة . أو يصيبهم

عذاب اليم . ووجه الاستدلال به ما سبق في الآية التي قبلها .

وأيضا قوله تعالى لألبس « ما منعك أن لاتسجد . اذ أمرتك » أورد ذلك في
معرض لدم بالمخالفة . لافي معرض الاستفهام . اتماقا . وهو دليل الوجوب .

١ — اذا كان سكوته عن الحكم لتكافئه الأدلة في نظره فكيف يتأتى له القول
بأن مسائل الاصول قطعية .

وأيضاً قوله تعالى « واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون »

ذمهم على المخالفة وهو دليل الوجوب

وأيضاً قوله تعالى « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من امرهم » والمراد من قوله « قضى » أي الزم . ومن قوله (أمراً) أي مأموراً . وما لا خيرة فيه من المأمورات لا يكون الا واجباً .

وايضاً قوله تعالى (افعصيت امري) وقوله (لا يعصون الله ما امرهم) وقوله (لا اعصي لك امراً) وصف مخالف الامر بالعصيان وهو اسم ذم . وذلك لا يكون في غير الوجوب .

وايضاً قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت) أي امرت ولولا ان الامر للوجوب لما كان كذلك .

واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم لبريرة وقد عنقت تحت عبد وكرهته (لو راجعته — فقالت بأمرك يا رسول الله — فقال : لا . انا انا شافع — لا حاجة لي فيه) فقد عقلت أنه لو كان أمراً لكان واجباً . والنبي صلى الله عليه وسلم قررها عليه .

وايضاً قوله صلى الله عليه وسلم (لو لانا ان اشق على امتي . لا امرتهم بالسواك عند كل صلاة) وهو دليل الوجوب . والا فلو كان الامر للندب . فالسواك مندوب .

وايضاً قوله لابي سعيد الخدري حيث لم يجب دعاءه وهو في الصلاة (اما سمعت الله تعالى يقول . استجيبوا لله . وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم) وبخه على مخالفة امره . وهو دليل الوجوب

وايضاً فانه لما سأله لاقرع بن حابس (احببنا هذا لعامنا ام للابد) قال صلى الله عليه وسلم بل للابد ولو قلت نعم اوجبت (١) وذلك دليل على ان اوامره للوجوب .

١ — حديث بريرة منفق عليه من طريق عائشة وحديث لولا ان اشق على امتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة رواه الجماعة من طريق ابي هريرة وحديث نداء النبي صلى الله عليه وسلم ابا سعيد وهو في الصلاة وانكاره على عدم إجابتة وارشاده الى فضل =

واما الاجماع فهو ان الامة في كل عصر لم تزل راجعة في ايجاب العبادات الى الاوامر من قوله تعالى (اقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة) الى غير ذلك . من غير توقف . وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض . وايضا . فان ابا بكر . رضي الله عنه . استدل على وجوب الزكاة على اهل الردة بقوله (وآتوا الزكاة) ولم ينكر عليه احد من الصحابة . فكان ذلك اجماعا واما من جهة اللغة فن وجوه .

الاول ، وصف اهل اللغة من خالف الامر بكونه عاصيا او منته قولهم (امرتك ، فعصيتني) وقوله تعالى (افعصيت أمري) وقول الشاعر .
أمرتك أمراً جازماً فعصيتني (١)

والعصيان اسم ذم ، وذلك في غير الواجب ممتنع . وايضاً فان السيد اذا أمر عبده بأمر ، فخالفه ، حسن الحكيم من أهل اللغة بذمه واستحقاقه للعذاب ؛ ولولا أن الأمر للوجوب لما كان كذلك .

اما من جهة العقل فن وجوه

الأول أن الايجاب من المهمات في مخاطبات أهل اللغة ، فلو لم يكن الأمر للوجوب لخلا الوجوب عن لفظ يدل عليه ، وهو ممتنع مع دعو الحاجة اليه .
وأيضاً فانه قد ثبت أن الطلب لا يخرج عن الوجوب والندب ، يمتنع أن يكون حقيقة في الندب ، لا بجهة الاشتراك ولا بجهة التعيين ولا بطريق التخيير

= فأنحة الكتاب رواه البخارى من طريق ابي سعيد بن المعلى وليس بابي سعيد الخدرى ، وحديث فرض الحج وسؤال الأقرع بن حابس رواه احمد والنسائي واصله في مسلم ، إلا ان الآمدي تصرف في المتن واقتصر على موضع الاستشهاد منه كعادته طلباً للاختصار .

١ — ذكر الجلال المحلى في شرحه لجمع الجوامع ان عمرو بن العاص هو الذي قال لمعاوية هذا البيت (امرتك امرأ جازماً فعصيتني) * وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

لان حمل الطلب على الندب معناه ، افعال إن شئت ، وهذا الشرط غير المذكور في
الطلب فيمتنع حمل الطلب عليه عليه بوجه من هذه الوجوه . ويلزم من ذلك ان
يكون حقيقة في الوجوب .

وايضاً فان الامر مقابل للنهي ، والنهي يقتضي ترك الفعل والامتناع من الفعل
جزماً ، فالأمر يجب ان يكون مقتضياً للفعل ومانعاً من الترك جزماً .

وايضاً فان الامر بالشيء نهى عن جميع اضداده ، والنهي عن اضداده مما
يمنع من فعلها ، وذلك غير متصور دون فعل المأمور به ، فكان واجباً .

وايضاً فان حمل الامر على الوجوب احوط للمكلف ، لانه إن كان للوجوب
فقد حصل المقصود الراجح وامننا من ضرر تركه وان كان للندب فحملة على
الوجوب يكون ايضاً نافعاً غير مضر . ولو حملناه على الندب ، لم نأمن من الضرر
بمقدير كونه واجباً لقوات المقصود الراجح .

وايضاً فان المندوب داخل في الواجب من غير عكس فحمل الامر على الوجوب
لا يفوت معه المقصود من الندب بخلاف الحمل على الندب فكان حمله على الوجوب أولى .
وايضاً فان الامر موضوع لافادة معنى ، وهو ايجاد الفعل ، فكان مانعاً من
نقيضه كالخبير .

وايضاً فان الامر بالفعل يفيد رجحان وجود الفعل على عدمه ، وإلا كان
مرجوحاً او مساوياً . ولو كان مرجوحاً لما امر به لما فيه من الاخلال بالمصلحة
الزائدة في الترك والتزام المفسدة الراجعة في الفعل ، وهو قبيح . ولو كان مساوياً
لم يكن الامر به أولى من النهي عنه ، وذلك ايضاً قبيح . واذا كان راجحاً ،
فلو جاز تركه ، لزم منه الاخلال بأرجح المقصودين ، وهو قبيح ، فلا يرد به
الشرع فتعين الامتناع من الترك ، وهو معنى الوجوب .
والجواب من جهة الاجمال . والتفصيل .

اما الاجمال فهو ان جميع ما ذكروه لا خروج له عن الظن ، وانما يكون مفيداً
فيا يطالب فيه الظن فقط وهو غير مسلم فيما نحن فيه (١) وقوله عليه السلام ونحن نحكم
بالظاهر ، (٢) فظني ، والكلام في صحة الاحتجاج به فيما نحن فيه ، فعلى ما تقدم .
(١) انظر ما تقدم تعليقه في ص ١١٩ ج ٢ (٢) انظر ما سبق تعليقه في ص ١١٩ ج ٢ .

واما من جهة التفصيل ، فاننا نخص كل شبهة بجواب
اما قوله تعالى « اطيعوا الله واطيعوا الرسول » فهو امر والخلاف في اقتضائه
للوجوب ، بحاله .

وقوله « فان تولوا » فانما عليه ما حمل ؛ وعليكم ما حملتم ، فاما ان لا يكون
للتهديد بل للاخبار بأن الرسول عليه ما حمل من التبليغ ، وعليكم ما حملتم من
القبول ، وليس في ذلك ما يدل على كون الامر للوجوب ، وان كان للتهديد فهو
دليل على الوجوب فيما هدد على تركه ومخالفته من الاوامر ، وليس فيه ما يدل على
ان كل امر مهدد بمخالفته ، بدليل امر التذب ، فان المندوب ما مور به ، على
ما سيأتي وليس مهتداً على مخالفته . واذا انقسم الامر الى مهتد عايه وغير مهتد
وجب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه ، دون غيره ؛ وبه يخرج الجواب عن كل
صيغة امر هدد على مخالفتها وحذر منها ، ووصف مخالفتها بكونه عاصياً .
وبه دفع اكثر ما ذكروه من الآيات .

ويخص قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن امره » بانه غير عام في
كل امر بصيغته (١) وان قيل بالانعميم بالنظر الى معقوله من جهة انه مناسب
رتب التحذير على مخالفته ، فانما يصح أن لو لم يتخلف الحكم عنه في امر التذب
وقد تخلف فلا يكون حجة (٢) .

وايضاً ، فان غايته انه حذر من مخالفة امره .
ومخالفة امره أن لا يعتقد موجهه وأن لا يفعل على ما هو عليه من إيجاب أو نذب
ونحن نقول به ، وليس فيه ما يدل على أن كل أمر للوجوب
ويخص قوله لا بليس (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرت بك بانه غير عام في كل أمر .

١ - العوَاب انه عام بصيغته لانه اسم جنس مضاف ، وسيجيء الكلام على
ذلك في صيغ العموم .

٢ - قد يقال انه تخلف عنه حكم الوجوب لقرينة صارفة عنه فيحمل على
الوجوب عند عدمها .

ويخص قوله تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة) الآية . بأن المراد من قوله أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، أى في اعتقاد وجوب المأمور به أو ندمه ، وفعله على ما هو عليه . إن كان واجباً فواجب ، وإن كان ندباً فنذب .
ويخص قوله تعالى (فلأوربك لا يؤمنون حتى يحكموك) الآية : بأنه لا حاجة فيها وقوله (ثم لا يجدوا في أنفسهم) (حرجاً مما قضيت) أى حكمت به من الوجوب والندب والإباحة والتحریم ونحوه . وليس فيه ما يدل على أن كل ما يقضي به يكون واجباً .

وأما حديث بريرة فلا حاجة فيه ، فإنها إنما سألت عن الأمر طلباً للثواب بطاعته . والثواب والطاعة (١) قد يكون بفعل الندوب ؛ وليس في ذلك ما يدل على أنها فهمت من الأمر الوجوب ، فحيث لم يكن أمراً لمصلحة أخرى لا يجهة الوجوب ولا يجهة الندب . قالت : لا حاجة لى فيه .

فان قيل . فاجابة شفاعة النبي ﷺ مندوب اليها . فاذا لم يكن مأموراً بها .
تعين أن يكون الأمر للوجوب .

قلنا إذا سلم أن الشفاعة في صورة بريرة غير مأمور باجابتها ، فلا نسلم أنها كانت في تلك الصورة مندوبة ، ضرورة ، أن المندوب عندنا لا يهد وأن يكون مأموراً به (٢) .

وأما السواك ففيه ما يدل على أنه اراد بالأمر أمر الوجوب ؛ بدليل أنه قرن به المشقة ، والمشقة لا تكون الا في فعل الواجب ؛ لكونه متحماً ، بخلاف المندوب لكونه في محل الخيرة بين الفعل والترك ولا يمتنع صرف الأمر الا الوجوب بقريئة ، ودخول حرف (لولا) على مطلق الأمر لا يمنع من هذا التأويل .

١ - والطاعة - لعلة بالطاعة .

٢ - الظاهر ان المتفي في الحديث أمر الوجوب لقريئة كما في الحديث الذى بعده فيتعين الحمل على الندب فيهما للقريئة .

وأما خبر أبي سعيد الخدري (١) فلا حجة فيه أيضاً ، فإن قوله تعالى (استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم بما يحییکم) إنما كان محمولاً على وجوب اجابة النداء ، تعظيماً لله تعالى ، ولرسوله في اجابة دعائه ، ونفياً للامانة عنه ، والتحقيق له . بالاعراض عن اجابة دعائه لما فيه من هضمه في النفوس و افضاء ذلك الى الاخلال بمقصود البعثة . ولا يمتنع صرف الامر الى الوجوب بقريظة .

وأما خبر الحجج . فلا دلالة فيه ، وقول النبي ﷺ (ولو قلت نعم لوجب) ليس أمراً ليكون للوجوب . بل لانه يكون بياناً لقوله تعالى (والله على الناس حج البيت) فانه مفعول للوجوب . غير أنه متردد بين التكرار والمرة الواحدة فقوله (لو قلت نعم لوجب) (أى) تكرر لانه يكون بياناً لما أوجبه الله تعالى لأنه يكون موجباً .

وأما ما ذكره من الاجماع . فان أريد به أن الامة كانت ترجع في الوجوب الى مطلق الاوامر فهو غير مسلم . وليس هو أدلى من قول القائل . انهم كانوا يرجعون في التدريب الى مطلق الاوامر . مع أن أكثر الاوامر للمندوبات وان أريد به أنهم كانوا يرجعون في الوجوب الى الاوامر المفترضة بانقراض . فلا حجة فيه . وأما قصة أبي بكر ، فلا حجة في احتجاجه بقوله تعالى (أقيموا الصلوات وآتوا الزكاة) على أن الأمر بمطلقه للوجوب ، وذلك لأنهم لم يكونوا منكرين لأصل الوجوب ، حتى يستدل على الوجوب بالآية ، بل إنما أنكروا التكرار ، والاستدلال على تكرار ماوجب ، لا بكون استدلالاً على نفس اقتضاء الأمر بمطلقه للوجوب (٢) .

وأما قولهم . إن أهل اللغة يصفون من خالف الأمر المطلق بالعصيان ، ويحكمون عليه باستحقاق الذم والتوبيخ ، ليس كذلك فانه ليس القول بلازمة هذه الأمور للامر المطلق ، وملازمة انتفاؤها للامر المقيد بالقريظة في المندوبات ، أولى من العكس .

١- الخدري للصواب ابن المعلى ، كما تقدم تعليقاً .

٢- يظن لي من كلام الآمدي الاعتراف باجماعهم على افادة الصيغة للوجوب وانما خالفوا ابا بكر في استمراره أو تكراره وهذا أقوى لإفادة الأمر للوجوب مما لو نازعوه في أصل الوجوب .

فان قيل : بل تقييد المندوب بالقريظة ، أولى من تقييد الواجب بها فانها بتقدير خفائها تحمل على الوجوب وهو نافع غير مضر . وبتقدير تقييد الواجب بها يلزم الاضرار بترك الواجب بتقدير خفائها ؛ لفوات المقصود الاعظم منه ، فهو معارض بأن الاوامر الواردة في المندوبات ، أكثر منها في الواجبات ؛ فانه مامن واجب إلا ويتبعه مندوبات ، والواجب غير لازم للمندوب ولا يخفى ان المحذور في تقييد الأعم بالقريظة لاحتمال خفائها ، اعظم من محذور ذلك في الأخص .

وأما الشبه العقلية اقول لهم . ان الوجوب من المهمات . قلنا : والندب من المهمات ، وليس اخلاء أحد الامرين من لفظ يدل عليه ، أولى من الآخر . وان قيل بأن المندوب له لفظ يدل عليه ؛ وهو قول القائل (نديت و رغبت) فالوجوب أيضا لفظ يدل عليه ، وهو قوله (أوجبت وألزمت و حتمت) .

قولهم انه يمتنع أن يكون الامر حقيقة في الندب لما ذكره ، فهو مقابل بمثله فان حمل الطلب على الوجوب ممناه . افعل وأنت ممنوع من الترك وهو غير مذكور في الطلب ، فلا يكون حمله على أحدهما أولى من الآخر . قولهم ان النهي يقتضي المنع من الفعل فيجب أن يكون الامر مقتضيا للمنع من الترك . قلنا لانسلم ان مطلق النهي يقتضي المنع من الفعل الا ان يدل عليه دليل ، كما ذكرناه في الامر . وان صح ذلك في النهي فحاصل ما ذكره راجع الى القياس في اللغة ، وهو باطل بما سبق .

قولهم ان الامر بالشيء نهى عن جميع أضداده غير مسلم كما يأتي ، وان سلم ، ولكن انما يمكن القول بأن النهي عن اضداد المأمور به مما يمنع من فعلها . ان لو كان الامر للوجوب . والا فتقدير ان يكون للندب . فالنهي عن اضداده يكون نهى تنزيهه فلا يمنع من فعلها . وعند ذلك فيلزم منه توقف الوجوب على كون النهي عن اضداده . مانعا . وذلك مترقف على كون الامر للوجوب . وهو دور ممنوع . قولهم ان حمل الطلب على الوجوب أحوط للمكلف على ما ذكره . فهو معارض بما يلزم من حمله على الوجوب من الاضرار اللازم من الفعل الشاق بتقدير

فعله . والعقاب بتقدير تركه . ولما فيه من مخالفة النفي الاصيلي بما اخص به الوجوب من زيادة الذم والوصف بالعصيان . بخلاف المندوب : كيف وان المكلف اذا نظر وظهر له ان الامر للندب فقد امن الضرر وحصل مقصود الامر .

قولهم ان المندوب داخل في الواجب ليس كذلك على ما سبق تقريره .
قولهم ان الامر موضوع لمعنى . فكان مانعا من نقيضه . دعوى محل النزاع .
والقياس على الخبر من باب القياس في اللغات . وهو باطل بما سبق (١) ثم انه منقوض بالامر بالمندوب . فانه مأمور به على ما سبق (٢) .

فان قيل . لا يلزم من مخالفة الدليل في المندوب المخالفة مطلقا .
قلنا يجب ان نعتقد ان مذكروه ليس بدليل حتى لا يلزم منه المخالفة في المندوب وما ذكره من الشبهة الاخيرة فهي منتقضة بالمندوب .
وأما شبه القائلين بالندب . فنحن نعلمها وعقلية .

أما العقلية فقوله . **وَاللَّهِ** (اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم . واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا) فهو الامر الى اسعطاءتنا ومشيتتنا . وهو دليل التندية .
وأما العقلية فهو ان المندوب ما فعله خير من تركه . وهو داخل في الواجب فكل واجب مندوب . وليس كل مندوب واجبا . لان الواجب ما يلام على تركه والمندوب ليس كذلك . فوجب جعل الامر حقيقة فيه لكونه متيقنا .

وجوابهما من جهة الاجمال . فما سبق في جواب شبه القائلين بالوجوب .
ومن جهة التفصيل : عن الاولى اذ لا يلزم من قوله (ما استطعتم) تفويض الامر الى مشيتتنا . فانه لم يقل فافعلوا ماشتم بل قال (ما استطعتم) وليس ذلك خاصية للندب . فان كل واجب كذلك .

وعن الثانية ما سبق من امتناع وجود المندوب في الواجب . ثم لو كان تنزيل لفظ الامر على المتقين لازما . لكان جملة حقيقة في رفع الحرج عن الفعل اولى . لكونه متيقنا بخلاف لمندوب . فانه متميز بكون الفعل مترجحا على الترك . وهو غير متيقن (٣) .

- ١ - أي في المسألة الثانية من القسمة الواهبة للمباديء اللغوية - ج ١ .
- ٢ - أي في المسألة الاولى من مسائل المندوب ج ١ ٣ - انظر المسألة الاولى من مسائل المندوب والثالثة من مسائل المباح - ج ١ والمسألة الاولى من مسائل لأمر ج ٢ .

المسألة الثالثة

اختلف الأصوليون في الأمر العري عن القرائن . فذهب الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين إلى انه مقتضى للتكرار المستوعب لزمان العمر مع الامكان ، وذهب آخرون إلى انه للمرة الواحدة ، ومحمّل للتكرار ، ومنهم من نفي احتمال التكرار ، وهو اختيار أبي الحسين البصري وكثير من الأصوليين ، ومنهم من توقف في الزيادة ولم يقض فيها بنفي ولا إثبات ، واليه ميل إمام الحرمين والواقفية .

والمختار ان المرة الواحدة لا يهدمها في الامتثال ، وهو معلوم قطعاً ؛ والتكرار محتمل ، فان اقترن به قرينة اشعرت بارادة المتكلم التكرار حمل عليه ، وإلا كان الاقتضار على المرة الواحدة كافياً: والدليل على ذلك أنه اذا قال له «صل أو صم» فقد أمره بايقاع فعل الصلاة والصوم ، وهو مصدر (افعل) ؛ والمصدر محتمل للاستغراق والعدد ، ولهذا يصح تفسيره به ، فانه لو قال لزوجه «أنت طالق ثلاثاً» وقع به لما كان تفسيراً للمصدر وهو الطلاق ، ولو اقتصر على قوله «أنت طالق» لم يقع سوى طلقة واحدة مع احتمال اللفظ للثلاث ، فاذا قال «صل» فقد أمره بايقاع المصدر ، وهو الصلاة والمصدر محتمل للعدد ، فان اقترن به قرينة مشعرة بارادة العدد حمل عليه ، وإلا فالمرة الواحدة تكون كافية . ولهذا فانه لو أمر عهدته ان يتصدق صدقة ، او يشتري خبزاً او لحماً ، فانه يكتفي منه بصدقة واحدة وشراء واحد ، ولو زاد على ذلك فانه يستحق اللوم والتوبيخ لعدم القرينة الصارفة إليه وإن كان اللفظ محتملاً له ، وإن كان كذلك لأن حال الأمر متردد بين إرادة العدد وعدم ارادته ، وإنما يجب العدد مع ظهور الارادة ؛ ولا ظهور ، إذ الفرض فيما إذا عدت القرائن المشعرة به فقد بطل القول بعدم إشعار اللفظ بالعدد مطلقاً وبطل القول بظهوره فيه ، وبالوقف ايضاً والاعتراض ههنا يختلف باختلاف مذاهب الخصوم . فنعتقد بظهوره في التكرار اعترض بشبه . الأولى ، منها ان اوامر الشارع في الصوم والصلاة محمولة على التكرار ، فدل على إشعار الأمر به

الثانية ، ان قوله تعالى « اقتلوا المشركين » يعم كل مشرك فقوله « صم وصل »
ينبغي ان يعم جميع الأزمان لأن نسبة اللفظ إلى الزمان كنسبته إلى الأشخاص .
الثالثة ان قوله (صم) كقوله (لا تصم) ومقتضى النهى الترك ابدأ . فوجب
ان يكون الامر مقتضياً للفعل ابدأ لا اشتراكها في الاقتضاء والطلب .

الرابعة ، ان الامر يقتضى فعل الصوم . واقتضى اعتقاد وجوبه والعزم عليه
ابداً . فكذلك الموجب الآخر .

الخامسة ؛ ان الامر لا اختصاص له بزمان دون زمان . فليس حمله على البعض
ولى من البعض : فوجب التعميم .

السادسة ، انه لو لم يكن الامر للتكرار لما صح الاستثناء منه . لاستحالة
الاستثناء من المرة الواحدة . ولا تطرق النسخ اليه لان ذلك يدل على البداء وهو
محال على الله تعالى . ولا حسن الاستفهام من الأمر انك اردت المرة الواحدة
او التكرار وكان قول الأمر لغيره (صل مرة واحدة) غير مفيد . وكان قوله
(صل مراراً) تناقضاً . ولكان اذا لم يفعل المأمور ما امر به في اول الوقت .
محتاجاً في فعله ثانياً الى دليل . وهو ممنوع .

السابعة ، ان الحمل على التكرار احوط للمكلف . لانه ان كان للتكرار . فقد
حصل المقصود . ولا ضرر ، وان لم يكن للتكرار لم يكن فعله مضراً .

الثامنة ؛ ان الأمر بالشيء نهى عن جميع اضداده . والنهى عن اضداده يقتضى
استغراق الزمان . وذلك يستلزم استدامة فعل المأمور به .

التاسعة ، قوله . **وَاللَّهُ** (اذا امرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم) اى فاتوا بما
امرتكم به ما استطعتم . وذلك يقتضى وجوب التكرار .

العاشرة ، ان عمر بن الخطاب سأل ، النبي **ﷺ** لما رآه قد جمع بطهارة واحدة
بين صلوات عام الفتح ، وقال « اعمداً فعلت هذه يا رسول الله ؟ فقال . نعم ، ولولا
انه فهم تكرار الطهارة من قوله تعالى « إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم »
لما كان للسؤال معنى .

الحادية عشرة ، انه اذا قال الرجل لغيره احسن عشرة فلان فانه يفهم منه
التكرار والدوام .

واما شبه للقائلين بامتناع احتمال التكرار ، فأولها : من قال لغيره « ادخل الدار »
بعد ممثللا بالدخول مرة واحدة ، كما انه بصير ممثللا لقوله « اضرب رجلا »
بضرب رجل واحد . ولذلك ؛ فانه لا يلام بتكرار ؛ بل يلام من لامه عليه .
وثانيها : انه لو قال القائل (صام زيد) صدق على المرة الواحدة من غير ادامة .
فليكن مثله في الامر .

وثالثها : انه لو حلف انه ليصليين او ليصومن . برت يمينه بصلاة واحدة وصوم
يوم واحد . وعد آتيا بما التزمه . فكذلك في الالتزام بالامر
وراهها انه لو قال الرجل لو كي له (طلق زوجتي) لم يملك اكثر من تطلقه واحدة .
وخامسها انه لو كان الامر والتكرار . لكان قوله (صل مرارا) غير مفيد .
وكان قوله (صل مرة واحدة) قضا . وليس كذلك .
وسادسها انه لو كان مطلق الامر للتكرار : لكان الامر بعبادتين مختلفتين لا يمكن
الجمع بينهما اما تكليفا بما لا يطاق ، أو ان يكون الامر بكل واحدة منافضا للامر
بالاخرى ، وهو ممتنع .

أوما شبه القائلين بالوقف ، فأولها أن الامر بمطلقه غير ظاهر في المرة الواحدة
ولا في التكرار ، ولهذا ، فانه يحسن أن يستفهم من الأمر عند قوله « اضرب »
ويقال له « مرة واحدة أو مرارا » ، ولو كان ظاهرا في أحد الأمرين لملاحسن الاستفهام .
وثانيها انه لو كان ظاهرا في المرة الواحدة لكان قول الأمر « اضرب مرة
واحدة » تكرارا « او مرارا » تناقضا ، وكذلك لو كان ظاهرا في التكرار .
والجواب عن الشبهة الاولى للقائلين بالتكرار هو أن حمل بعض الأوامر ،
وإن كانت متكررة على التكرار ، لا يدل على استفادة ذلك من ظاهرها ؛ والا
كان ما حمل من الأوامر على المرة الواحدة ؛ كالحج ونحوه ، مستفادا من ظاهر
الأمر ؛ ويلزم من ذلك إما التناقض او اعتقاد الظهور في أحد الأمرين دون الآخر
من غير اولية وهو محال (١)

١ — أولية : بسكون الواو وتشديد الياء نسبة الى أولى فحذفت الألف للنسب .
وفي المخطوطة أولوية بقلب الألف واوا وكلتاها صحيحة : ويجوز فيها أولوية :

فان قيل : اعتقاد الظهور في التكرار اولى ؛ لأن ما حمل من الأوامر على التكرار اكثر من المحمول على المرة الواحدة ، وعند ذلك فلو جعلناه ظاهراً في المرة الواحدة لكان المحذور اللازم من مخالفته في الحمل على التكرار اقل من المحذور اللازم من جعله ظاهراً في التكرار عند حمله على المرة الواحدة .

قلنا : هذا انما يلزم ان لو قلنا ان الامر ظاهر في أحد الامرين ، وليس كذلك بل الامر عندنا انما يقتضي إيقاع مصدر الفعل ، والمرة الواحدة من ضروراته ، لأن الامر ظاهر فيها ، وكذلك في التكرار (١) فحمل الامر على احدهما بالقرينة لا بوجوب مخالفة الظاهر في الآخر ، لعدم تحققه فيه .

وعن الثانية وان سلمنا ان العموم في قوله تعالى « اقتلوا المشركين » وانه يتناول كل مشرك فليس ذلك إلا للعموم اللفظ ، ولا يلزم مثله فيما نحن فيه لعدم العموم في قوله « صم » بالنسبة الى جميع الأزمان (٢) بل لو قال « صم في جميع الأزمان » كان نظيراً لقوله « اقتلوا المشركين » .

وعن الثالثة : لا نسلم ان النهي المطلق للدوام ، وانما يقتضيه عند التصريح بالدرام او ظهور قرينه تدل عليه ، كما في الامر ، وان سلمنا انتضاءه للدوام ، لكن ما ذكره من الحاق الامر بالنهي بواسطة الاشتراك بينهما في الانتضاء فرع صحة القياس في اللغات ؛ وقد ابطالناه . وان سلمنا صحة ذلك ، غير اننا نفرق : وبيانه من وجهين : الاول ان من امر غيره ان يضرب فقد امره بإيقاع مصدره وهو الضرب ، فاذا ضرب مرة واحدة يصح ان يقال : لم يعذب الضرب . (٣) الثاني ان حمل الامر على التكرار مما يفضي الى تعطيل الخوارج المهمة ؛ وامتناع الاتيان بانأمورات التي لا يمكن اجتماعها بخلاف الانتهاء عن المنهى مطلقاً .

- ١ — معناه أن الأمر المجرد من القرائن ليس ظاهراً في التكرار ايضاً
- ٢ — لأن اللازم من وقوع الحدث مطلق الزمن لا عمرم الا زمان . وذلك أن الفعل المثبت في حكم النكرة في الإثبات فلا شمول فيه
- ٣ — لان الفعل في حكم النكرة كما تقدم فان وقع في الاثبات فلا عموم . وان وقع بعد نفي أو شبهه عم .

وعن الرابعة أنها غير متجهة ، وذلك لأن دوام اعتقاد الوجوب عند قيام
دليل الوجوب ليس مستفاداً من نفس الأمر ، وإنما هو من احكام الايمان ؛
فتركه يكون كفراً ، والكفر منهى عنه دائماً ، ولهذا ، كان اعتقاد الوجوب
دائماً في الأوامر المقيدة :

وأما العزم فلا نسلم وجوبه ، ولهذا فإن من دخل عليه الوقت وهو نائم
لا يجب على من حضره إنباهه ولو كان العزم واجباً في ذلك الوقت ، لوجب
عليه ، كما لرضاق وقت العبادة ، وهو نائم ، وان سلمنا وجوب العزم ، لكن
لا نسلم وجوبه دائماً ، بل هو تبع الوجوب المأمور به ، وان سلمنا وجوبه
دائماً ، فلا نسلم كونه مستفاداً من نفس الأمر ، ليلزم ما قيل ، بل إنما هو
مستفاد من دليل اقتضى دوامه غير الأمر الوارد بالعبادة ، ولهذا ، وجب في
الأوامر بالفعل مرة واحدة :

وعن الخامسة انها باطلة من جهة أن الأمر غير مشعر بالزمان . وانما الزمان
من ضرورات وقوع الفعل المأمور به . ولا يلزم من عدم اختصاصه ببعض الأمانة
دون البعض التعميم كالمكان .

وعن السادسة . وهي قولهم لو كان (الأمر) للسرة الواحدة لما دخله النسخ
ليس كذلك عندنا ، فانه لو أمر بالحج في السنة المستقبلية . جاز نسخة عندنا قبل
التمكن من الامتثال . على ما يأتي . وانما ذلك لازم على المعتزلة ، واما دخول
الاستثناء فمن أوجب الفعل على الفور يمنع منه ، ومن أوجبه على التراخي ، فلا يمنع
من استثناء بعض الأوقات التي المكلف محير في ايقاع الواجب فيها ، وأما حسن
الاستفهام ، فانما كان لتحصيل اليقين في اللفظ محتمل له تأكيداً ، فانه محتمل
لارادة التكرار و اذارة المرة الواحدة ؛ وبه يخرج الجواب عن قوله « صل
مرة واحدة » وقوله (صل مراراً) غير متنقض ، ل غايته دلالة الدليل على
ارادة التكرار المحتمل ، و اذا لم يفعل ما أمر به في اول الوقت ، فن قال بالتراخي
لا يحتاج الى دليل آخر ، لأن مقتضى الأمر المطبق عند تخير المأمور في ايقاع للفعل في
اي وقت شاء من ذلك « الوقت » او من قال بالفور ، فلا بد له من دليل في ثاني الحال «

وعن السابعة ما سبق في الواجب والمندوب :
وعن الثامنة لأنسلم أن الأمر بالشئ ينهي عن اضداده، وان سلم ذلك، ولكن
اقتضاء النهي للاضداد بصفة الدوام ؛ فرع كون الأمر مقتضياً للفعل على الدوام
وهو محل النزاع :

واما قوله ، صلى الله عليه وسلم (إذا امرتكم بأمر) الحديث انها يلزم ان لو كان مازاد على
المرة الواحدة مأمور به ، وليس كذلك :

وأما حديث عمر فلا يدل على أنه فهم ان الأمر بالطهارة يقتضى تكرارها بتكرر
الصلاة بل لعله أشكل عليه أنه للتكرار فسأل النبي عن عمده وسهوه في ذلك
لإزاحة الأشكال ، بمعرفة كونه للتكرار إن كان فعل النبي صلى الله عليه وسلم سهواً ، أو لا
للتكرار ان كان فعله عمداً ، كيف وان فهم عمر لذلك مقابل باعراض النبي صلى الله عليه وسلم
عن التكرار ، ولو كان للتكرار لما أعرض عنه وله الترجيح (١)

وأما الشبهة الاخيرة فانما عم الامر فيها بالإكرام وحسن العشر للازمان لان
ذلك انما يقصد به التعميم وذلك يستدعى استحقاق المأمور باكرامه للاكرام وهو
سبب الأمر ، فهما لم يعلم زوال ذلك السبب وجب دوام المسبب فكان الدوام
مستفاداً من هذه القرينة لامن مطلق الامر

والجواب عن الشبهة الاولى للقائلين بامتناع احتمال الامر المطلق للتكرار أن
ذلك يدل على أن الامر غير ظاهر في التكرار، ولا يلزم منه امتناع احتماله له .
ولهذا فنه لو قال : ادخل الدار مرارا بطريق التفسير ، فانه يصح ويلزم ولو عدم
الاحتمال لما صح التفسير

وعن الثانية أن ذلك قياس في اللغات فلا يصح ، وبه دفع الشبهة الثالثة .
واذا قال لو كيله (طلق زوجتي) انما لم يملك مازاد على المطلق الواحدة لعدم ظهور الأمر
فيها لا لعدم الاحتمال لغة ولهذا لو قال (طلقها ثلاثا) على التفسير صح
وعن الخامسة ما سبق

١ — ويمكن أن يقال إن عمر فهم التكرار من تعليق الامر بالوضوء على القيام
للصلاة . وبالجلة فالآية من موضوع البحث في المسألة الرابعة لا الثالثة .

وعن السادسة انها باطلة وذلك لان زيادة المشقة من حمل الامر على التكرار .
 اما أن لا يكون منافيا له او يكون منافيا ، فان كان الاول فلا اتجاه لما ذكروه
 وان كان الثاني فغايبته تعذر العمل بالامر في التكرار عند لزوم الحرج ، فيكون ذلك
 قرينه مانعة من صرف الامر اليه ولا يلزم من ذلك امتناع احتماله له لغة .
 وجواب شبهة القائلين بالوقف ماسبق في جواب من تقدم (والله أعلم) .

المسألة الرابعة

الامر المعلق بشرط . كقوله (اذا زالت الشمس فصلوا) (١) او صفة كقوله (الزانية
 والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرار
 الشرط والصفة . ام لا ؟

فن قال ان الامر المطلق يقتضي التكرار فهو ههنا أولى . ومن قال ان الامر
 المطلق لا يقتضي التكرار اختلفوا ههنا : فمنهم من اوجبه ، ومنهم من نفاه
 وقبل الخوض في الحجاج لابد من تلميح محل النزاع ، فنقول : معلق به
 المأمور من الشرط او الصفة ، إما ان يكون قد ثبت كونه علة في نفس الامر
 لوجوب الفعل المأمور به كالزنا ، او لا يكون كذلك ، بل الحكم متوقف عليه
 من غير تأثير له فيه ، كالإحصان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا ، فان كان الاول
 فالاتفاق واقم على تكرار الفعل بتكرره نظراً الى تكرار العلة ، ووقوع الاتفاق على
 التعبد باتباع العلة ، مهما وجدت ، فالتكرار مستند الى تكرار العلة ، لا الى الامر
 وإن كان الثاني ، فهو محل الخلاف . واختار أنه لا تكرار .

وقد احتج القائلون بهذا المذهب بحجج واهية ؛ لابد من التنبيه عليها ؛ وعلى
 ما فيها ؛ ثم نذكره بعد ذلك ما هو المختار . الحجة الأولى أنهم قالوا أجمعنا
 على أن الخبر المعلق بالشرط أو الصفة لا يقتضي تكرار الخبر عنه ، كما لو قال
 « إن جاء زيد جاء عمرو » فإنه لا يلزم تكرار مجيء عمرو في تكرار مجيء زيد ؛ فكذلك
 في الأمر ، وهي باطلة ، فان حاصلها يرجع الى القياس في اللغة ، وقد أبطلناه (٢) .

١ - لو مثل بأمثلة من النصوص كقوله تعالى « إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم »
 الآية وقوله واذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا » الآية لكان أولى .

٢ - انظر المسألة الثانية من القسمة الرابعة لمبادئ اللغوية - ج ١

الثانية أنه لو قال لزوجته « إذا دخلت الدار فأنت طالق » فإنه لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول، فكذلك في قوله « اذا زالت الشمس فصلوا » وهو أيضاً من جنس ما تقدم، لما فيه من قياس الامر على انشاء الطلاق الذي ليس بأمر .

الثالثة أن اللفظ لا دلالة فيه إلا على تعليق شيء بشئ، وهو أعم من تعليقه عليه في كل صورة، أو في صورة واحدة، والمشعر بالأعم لا يلزم أن يكون مشعراً بالأخص . وحاصل هذه الحجة أيضاً يرجع الى محض الدعوى بأن الأمر المضاف الى الشرط أو للصفة لا ينهم منه اقتضاء التكرار بتكرار الشرط أو للصفة وهو عين محل النزاع . وإنما الواجب أن يقال إنه مشعر بالأعم والأصل عدم إشعاره بالأخص . والمعتمد في ذلك ان يقال لو وجب التكرار لم يخل إما أن يكون المقضي له نفس الأمر أو الشرط أو مجموع الأمرين ، لاجازت ان يقل بالاول لما سبق في المسألة المتقدمة، ولا بالثاني لان الشرط غير مؤثر في الشروط بحيث يلزم من وجوده وجوده، بل إنما تأثيره في انتفاء الشرط عند انتفائه، وحيث قيل بملازمة المشروط لوجود الشرط في قوله لزوجته « إن دخلت الدار فأنت طالق » إنما كان لضرورة وجود الموجب . وهو قوله « أنت طالق » لانفس دخول الدار وإلا كان دخول الدار موجباً للطلاق مطلقاً . وهو محال . ولجائز أن يقال بالثالث . لانا أجمعنا على أنه لو قال لعبد « إذا دخلت السوق فاشتر لحماً » أنه لا يقتضي التكرار . وذلك إما أن يكون مع تحقق الموجب للتكرار . أولاً مع تحققه : لاجازت أن يقال بالاول . وإلا فانتفاء التكرار إما لمعارض . أولاً لمعارض . والاول ممتنع لما فيه من المعارضة وتعطيل الدليل عن إعماله . وهو خلاف الاصل . والثاني أيضاً باطل لما فيه من مخالفة الدليل من غير معارض . فلم يبق سوى الثاني . وهو المطلوب .

فان قيل . ما ذكرتموه معارض من وجوه .

الاول أنه قد وجد في كتاب الله تعالى أو امر متعلقة بشروط وصفات وهي متكررة بتكرارها . كقوله تعالى (اذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) الآية . وقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » « والزانية والزاني » (الآية) ولو لم يكن ذلك مقتضياً للتكرار لما كان متكرراً .

الثاني أن العلة يتكرر الحكم بتكررها إجماعاً ، والشرط أقوى من العلة لانقضاء الحكم بانتفائه بخلاف العلة ، فكان اقتضاؤه للتكرار اولى .

الثالث أن نسبة الحكم الى إعداد الشرط المعلق عليه نسبة واحدة ، ولا اختصاص له بالموجود الأول منها ، دون ما بعده ، وعند ذلك ، فلما ان يلزم من انتفاء الحكم مع وجود الشرط ثانياً وثالثاً انتفاؤه مع وجود الشرط الأول ، أو من وجوده مع الأول الوجود مع الثاني وما بعده ؛ ضرورة التسوية : والأول خلاف لإجماع ، والثاني هو المطلوب .

الرابع أنه لو لم يكن الامر مقتضياً لتعليق الحكم بجميع الشروط ، بل بالاول منها فيلزم ، أن يكون فعل العبادة مع الشرط الثاني ، دون الاول ، قضاء ، وكانت مفتقرة الى دليل آخر وهو ممتنع .

الخامس أن النهي المعلق بالشرط مفيد للتكرار ، كما إذا قال « إن دخل زيد الدار فلا تعطه درهما » والأمر ضد النهي ، فكان مشاركاً له في حكمه ، ضرورة اشتراكهما في الطلب والإقتضاء .

السادس أن تعليق الامر على الشرط الدائم ، موجب لدوام المأمور به بدوامه ، كما لو قال (إذا وجد شهر رمضان فصمه) فان الصوم يكون دائماً بدوام الشهر ، وتعليق الامر على الشرط المتكرر في معناه فكان دائماً .

والجواب عن الاول أنه اذا ثبت بما ذكرناه أن الامر المعلق بالشرط والصفة غير مقتض للتكرار ، فحيث قضى بالتكرار ، إما أن يكون الشرط والصفة علة للحكم المكرر في نفس الامر ، كما في الزنا والسرقه ، أو لا يكون علة له فان كان الاول ، فالتكرار انما كان لتكرر العلة الموجبة للحكم ، ولا كلام فيه ، .

وان كان الثاني ، فيجب اعتقاد كونه متكرراً للدليل اقتضاه غير الامر المعلق بالشرط والصفة ، لما ذكرناه من عدم اقتضائه كيف وانه كما قد يتكرر الفعل المأمور به بتكرر الشرط ، فقد لا يتكرر كالامر بالحج ، فانه مشروط بالاستطاعة وهو غير متكرر بتكررها .

وعن الثاني انه لا يلزم من تكرر الحكم بتكرر العلة لكونها موجبة للحكم ؛
تكرره بتكرر الشرط ؛ مع أنه غير موجب للحكم ، كما تقرر .

وعن الثالث أنه إنما يلزم القائلين بالوجوب على الفور ، وليس كذلك عندنا
بل الأمر مقتضى للامثال مع استواء التقديم والتأخير فيه ، اذا علم تجدد الشرط ،
وغلب على الظن بقاء المأمور ، ويكون الامر قد اقتضى تعلق المأمور به على الشروط
كلها على طريق البدل من غير اختصاص له ببعضها دون بعض . وأما إن لم يغلب
على الظن تجدد الشرط ، ولا بقاء المأمور الى حالة وجود الشرط الثاني فقد
تعين اختصاص المأمور بالشرط الاول ، لعدم تحقق ماسواه .

وعلى هذا ؛ فقد خرج الجواب عن الرابع أيضاً .

وعن الخامس أن حاصله يرجع إلى قياس الأمر على النهي في اللغة ، وهو باطل بما سبق .
كيف وإنا لانسلم أن النهي المضاف الى الشرط يتكرر بتكرر الشرط ، بل ما اقتضاه
النهي إنما هو دوام المنع عند تحقق الشرط الاول ، سواء تجدد الشرط ثانياً ، أو لم يتجدد .

وعن السادس أن الشرط المستشهد به ، وان كان له دوام في زمان معين
والحكم موجود معه ، فهو واحد ، والمشروط به غير متكرر بتكرره . وعند ذلك
فلا يلزم من لزوم وجود المشروط عند تحقق شرطه من غير تكرر ، لزوم التكرر
تكرر الشرط في محل النزاع .



المسألة الخامسة

اختلفوا في الأمر المطلق : هل يقتضي تعجيل فعل المأمور به ؟
فذهبت الحنفية والحنابلة وكل من قال بحمل الامر على التكرار؛ الى وجوب
التعجيل . وذهبت الشافعية والقاضي ابو بكر وجماعة من الاشاعرة والجبائي وابنه وابو
الحسين البصري الى التراخي ، وجواز التأخير عن اول وقت الامكان .

واما الواقفية فقد توقفوا، لكن منهم من قال: التوقف انها هو في المؤخر هل هو
ممثل أولاً؟ واما المبادر فانه ممثل قطعاً ، لكن هل يأثم بالتأخير ؟ اختلفوا فيه :
فمنهم من قال بالتأثم ، وهو اختيار إمام الحرمين ، ومنهم لم يؤثمه .

ومنهم من توقف في المبادر ايضاً ، وخالف في ذلك اجماع السلف .
واختار انه مهما فعل ، كان مقدماً او مؤخراً ، كان ممثلاً للامر ، ولا اثم عليه بالتأخير .
والدليل على ذلك ان الامر حقيقة في طلب الفعل لا غير ، فهما اتى بالفعل
في أي زمان كان ، مقدماً او مؤخراً كان آتياً بمدلول الامر ، فيكون ممثلاً للامر
ولا اثم عليه بالتأخير ، لكونه آتياً بما أمر به على الوجه الذي أمر به .

وبيان ذلك ان مدلول الامر طلب الفعل لا غير ، وجهان .

الاول انه دليل على طلب الفعل بالاجماع، والاصل عدم دلالة على أمر خارج
والزمان وان كان لا بد منه من ضرورة وقوع الفعل المأمور به ، فلا يلزم ان
يكون داخلاً في مدلول الامر ، فان اللازم من الشيء أعم من الداخلة في معناه
ولا ان يكون متعيناً ، كما لا تتعين الآلة في الضرب ، ولا الشخص المضروب .
وان كان ذلك من ضرورات امثال الامر بالضرب .

الوجه الثاني انه يجوز ورود الامر بالفعل على الفور وعلى التراخي . ويصح
مع ذلك ان يقال بوجود الامر في الصورتين . والاصل في الاطلاق الحقيقة ، ولا
مشترك بين الصورتين سوى طلب الفعل . لان الاصل عدم ما سواه . فيجب ان
يكون هو مدلول الامر في الصورتين . دون ما به الاقتران من الزمان وغيره
نفياً للتجاوز والاشترك عن اللفظ .

فان قيل ما ذكرتموه في بيان امتناع خروج الوقت (١) عن الدخول في مقتضى الامر معارض بما يدل على نقيضه وبيانه من وجوه خمسة :

الاول انه لو قال السيد لعبده « أسقني ماء » فانه يفهم منه تعجيل السقي حتى انه يحسن لوم العبد وذمه في نظر العقلاء بتقدير التأخير . ولولا انه من مقتضيات الامر لما كان كذلك . إذا الاصل عدم القرينة .

الثاني هو ان مدلول الامر . وهو الفعل المأمور به . لا يقع الا في وقت وزمان . فوجب ان يكون الامر مقتضياً للفعل في اقرب زمان كما كان . وكما لو قال لزوجته « انت طالق » ولعبده « انت حر » فان مدلول لفظه يقع على الفور في اقرب زمان الثالث أن الامر مشارك للنهي في مطلق الطلب . والنهي مقتض للامتناع على الفور . فوجب ان يكون الامر كذلك .

الرابع ان الامر بالشيء نهى عن جميع أضداده ، والنهي عن أضداد المأمور به مقتض للانتهاء عنها على الفور . وذلك متوقف على فعل المأمور به على الفور . فكان الامر مقتضياً له على الفور .

الخامس انه تعالى عاتب ابليس ووبخه على مخالفة الامر بالسجود لآدم في الحال بقوله (ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك) ولو لم يكن الامر بالسجود مقتضياً له في الحال . لما حسن توبيخه عليه . وكان ذلك عذر ابليس في تأخيره . سلنا عدم دلالة الامر على وجوب الفعل على الفور لفظاً لكن لم قلتم انه لا يكون مستلزماً له بواسطة دلالة على اصل الوجوب . وبيان ذلك من وجوه اربعة . الاول ان الامر اذا دل على وجوب الفعل فقد أجمعنا على وجوب اعتقاده على الفور . مع ان ذلك لم يكن مقتضى للأمر . بل هو من لوازم مقتضاه فكان مقتضاه على الفور أولى لاصالته

الثاني ان اجماع السلف منعقد على ان المبادر يخرج عن عهدة الأمر . ولا اجماع في المؤخر . فكان القول بالتعجيل احوط واولى .

٨ - في بيان امتناع خروج الوقت - فيه تحريف والصواب في بيان خروج الوقت فان الأدلة السابقة دلت على خروجه لاعلى امتناع خروجه

الثالث أن الفعل واجب بالاتفاق. فلو جاز تأخيره.
أما أن يجوز إلى غاية معينة . أو لا إلى غاية

فإن جاز تأخيره إلى غاية معينة . فإما أن تكون معلومة للأمر . أو لا تكون معلومة له فإن كانت معلومة له ، فإما أن تكون مذكورة بأن يقال له (إلى عشرة أيام) مثلاً . أو موصوفة . الأولى خلاف الفرض . إذ الفرض فيما إذا كان أمراً مطلقاً غير مقيد بوقت في الذكر ، وإن كان الثاني فالوقت لموصوف لا يخرج بالاجماع عن الوقت الذي إذا انتهى إليه غلب على ظنه أنه لو أخر الأمور به عنه لفات . وذلك لا يكون إلا بامارة تدل عليه ، وهي بالاجماع غير خارجة عن الغرض المرجو وعلو السن . وكل واحد من الأمرين مضطرب مختلف . فإنه قد يموت قبل ذلك . أو يعيش بعده فلا يعتمد عليه . وإن كانت الغاية غير معلومة له مع أنه لا يجوز له التأخير عنها . كان ذلك تكليفاً بها لا يطاق . وهو ممتنع ، هذا كله فيما إذا جاز التأخير إلى غاية .

وإن كان التأخير لا إلى غاية : فإما أن يجوز ذلك ببطل . أو لا ببطل ، فإن كان ببطل . فذلك البطل إما أن يكون واجباً أو غير واجب . لا جائز أن لا يكون واجباً وإما لما كان بدلاً عن الواجب بالاجماع . وإن كان واجباً فهو ممتنع لوجوه أربعة . الأولى أنه لو كان واجباً لوجب إنباه المأمور بحالته وورود الأمر نحوه على من حضر حذراً من فوات الواجب الذي هو البطل ، كما لو ضاق عليه الوقت وكان نائماً ؛ الثاني هو أن الأمر لا تعرض فيه لوجوب البطل ، والأصل عدم دليل آخر ، ويمتنع القول بوجوب ما لا دليل عليه .

الثالث أن البطل لو كان واجباً ، لكان قائماً مقام المبدل ومحصلاً لمقصوده ؛ وإما لما كان بدلاً ؛ لما فيه من فوات مقصود الأصل ؛ ويلزم من ذلك سقوط المأمور به بالكلية بتقدير الاتيان بالبطل ضرورة حصول مقصوده ، وهو محال .

الرابع أنه لو كان البطل واجباً لم يخل إما أن يجوز تأخيره عن الوقت الثاني من ورود الأمر ؛ أو لا يجوز : فإن كان الأول فالكلام فيه كالكلام في أصل المأمور به وهو تسلسل ممتنع .

وان كان الثاني . فهو ايضاً ممتنع ؛ لان البدل لا يزيد على نفس المبدل
ووقت المبدل غير معين فكذلك البدل؛ وان جاز التأخير أبداً لا يبدل؛ ففيه اخراج
الواجب عن حقيقته . وهو محال .

الرابع من الوجوه الاول ان امثال المأمور به من الخيرات وهو سبب الثواب
فوجب تعجيله لقوله تعالى « فاستبقوا الخيرات » وقوله تعالى « وسارعوا
الى مغفرة من ربكم؛ وجنة عرضها السموات والارض » أمر بالمسارعة والمسابقة
وهي التعجيل . والامر للوجوب

والجواب عن الوجه الاول انه انما فهم التعجيل من أمر السيد بسقي الماء من
الظن الحاصل بحاجة السيد اليه في الحال ؛ اذ الظاهر انه لا يطلب سقي الماء من
غير حاجة اليه؛ حتى انه لو لم يعلم او يظن ان حاجته اليه داعية في الحال؛ لما فهم
من أمره التعجيل . ولا حسن ذم العبد بالتأخير .

فان قيل اهل العرف انما يذمون العبد بمخالفة مطلق الامر؛ ويقولون في معرض الذم
« خالف أمر سيده » وذلك يدل على ان مطلق الامر هو المقتضي للتعجيل دون غيره
قلنا اننا نسلم صحة ذلك في الامر المقيد بالقرينة دون المطلق ؛ والامر فيما
نحن فيه مقيد ؛ ثم هو معارض عند مطلق الامر بصحة عذر العبد بقوله « انما
أخرت لعدم علمي وظني بدعو حاجته اليه في الحال » وليس احد الامرين أولى من الآخر
وعن الثاني من وجهين .

الاول لا نسلم تعين أقرب الاماكن . ولا نسلم ان قوله « أنت طالق ، وانت
حر » يفيد صحة الطلاق والعتق بوضعه له لغة ؛ بل ذلك لسبب جعل الشرع له
علامة على ذلك الحكم الحالى . ولا يازم من ذلك ان يكون الامر موضوعاً للفور
الثاني ان حاصله يرجع الى القياس في اللغة ؛ وهو ممتنع كما سبق
وعن الثالث والرابع ما سبق في المسألة المتقدمة .

وعن الخامس ان توبيخه لا بليس انها كان ذلك لإبائه واستكباره، ويدل عليه
قوله تعالى « الا ابليس أبى واستكبر » ولتخيره على آدم بقوله « انا خير منه ،

خلقتني من نار ، وخلقته من طين » ولا يمكن اضافة التوبيخ الى مطلق الامر من هو حيث هو أمر ؛ لانه منقسم الى امر ايجاب واستحباب ، كما سبق تقريره ، ولا توبيخ على مخالفة أمر الاستحباب اجماعاً . ولو كان التوبيخ على مطلق الامر ، لكان أمر الاستحباب موبخاً على مخالفته ، فلم يبقى الا ان يكون التوبيخ على أمر الايجاب ، وهو منقسم الى أمر ايجاب على الفور ، وأمر ايجاب على التراخي ، كما اذا قال « أوجب عليك متراخياً » ولا يلزم منه أن يكون مطلق الأمر للايجاب حالاً . وان سلمنا انه وبخه على مخالفة الامر في الحال ، ولكن لا نسلم أن الأمر بالسجود كان مطلقاً ؛ بل هو مقترن بقريئة لفظية موجبة لحملة على الفور ، وهي قوله تعالى « فاذا سويته ونفخت فيه من روحي ، فقعوا له ساجدين » رتب السجود على هذه الاوصاف بفاء التعقيب ، وهي مقتضية للسجود عقبها على الفور من غير مهلة . قولهم لم قلتم بانه لا يكون مستلزماً للفور بواسطة دلالة على وجوب الفعل قلنا الاصل عدم ذلك

قولهم انه يجب تعجيل اعتقاد وجوب الفعل .

قلنا : ولم يلزم منه تعجيل وجوب الفعل (٩) .

قولهم انه من لوازم وجوب الفعل ؛

قلنا من لوازم وجوب تقديم الفعل ؛ او من لوازم وجوب الفعل

الأول ممنوع ؛ والثاني مسلم ؛ ولكن لا يلزم منه وجوب تقديم الفعل ، بدليل

ما لو أوجب الفعل مصرحاً بتأخيرته ؛ فانه يجب تعجيل اعتقاد وجوبه ، وان لم

يكن وجوب الفعل على الفور .

قولهم : القول بالتعجيل أحوط للمكلف ، قلنا الاحتياط انها هو باتباع المكلف

ما أوجبه ظنه : فان ظن الفور ؛ وجب عليه اتباعه ، وان ظن التراخي ، وجب عليه

اتباعه ، والا فبتقدير ان يكون قد غلب على ظنه التراخي ، فالقول بوجوب التعجيل

على خلاف ظنه ، يكون حراماً وارتكاب المحرم يكون اضراً ، فلا يكون احتياطاً

قولهم لو جاز التأخير ، اما ان يكون الى غاية ، أو لا الى غاية الى آخره .

٩ - تعجيل وجوب الفعل - فيه تحريف والصواب وجوب تعجيل الفعل .

فهو منقوض بما لو صرح الأمر بجواز التأخير فإن كل ما ذكره من الأقسام متحقق فيه ، مع جواز تأخيره .

وما ذكره من الآيتين الأخيرتين فهي غير دالة على وجوب تغيير الفعل المأمور به ؛ فإنهما بمنطوقهما يدلان على المسارعة إلى الخيرات والمغفرة والمراد به إنما هو المسارعة إلى سبب ذلك . ودلالتهما على السبب إنما هي بجهة الاقتضاء والاقتضاء لا عموم له ، على ما يأتي تقريره ؛ فلا دلالة لهما على المسارعة إلى كل سبب للخيرات والمغفرة ، فيختص ذلك بما اتفق علي وجرب تعجيله من الأفعال المأمور بها ؛ ولا يعم كل فعل مأمور به (١) .

المسألة السادسة (٢)

الأمر بالشيء على التعيين (٣) هل هو نهى عن أضداده ؟ اختلفوا فيه . وتفصيل المذهب : أما أصحابنا فالأمر عندهم هو الطلب القائم بالنفس . وقد اختلفوا : فمنهم من قال : الأمر بالشيء بعينه نهى عن أضداده ، وإن طلب الفعل بعينه هو طلب ترك أضداده ، وهو قول القاضي أبي بكر في أول أقواله ومنهم من قال : هو نهى عن أضداده ، بمعنى أنه يستلزم النهي عن الأضداد لأن الأمر هو عين النهي ، وهو ما اختاره القاضي في آخر أقواله (٤) .

١ - وأيضاً الأمر في الآيتين دال على الفور بمادته لا بصيغته فالاستدلال بهما استدلال في غير محل النزاع . وأيضاً الاستدلال بهما على إفادة الأمر في غيرها من النصوص الفورية استدلال على المطلوب بدليل خارج ، والنزاع إنما هو في الأمر المجرد من القرائن .

٢ - انظر ص ١١٨ - ١٥٩ من ج ٢٠ من مجموع الفتاوى لابن تيمية .
٣ - يعني أن يكون المأمور به شيئاً معيناً كصيام رمضان . فإن كان مبهماً كخصال الكفارة فلا يكون الأمر بأحدها نهياً - عن ضده منها ، فالأمر باطعام عشرة مساكين ليس لها نهياً عن الخصلتين الأخرين ولا عن أحدهما .

٤ - أبو بكر - هو الباقلاني - وقوله ذلك مبني على أن كلام الله حقيقة هو كلام نفسي واحد بعينه وأنه يتنوع باعتبار متعلقاته . وقد تقدم ما فيه تعليقا ص ١٥٣ من ج ١ -

ومنهم من منع من ذلك مطلقاً (١) واليه ذهب إمام الحرمين والغزالي .
وأما المعتزلة فالامر عندهم نفس صيغة « افعل » وقد اتفقوا على ان عين
صيغة « افعل » لا تكون نهياً، لان صيغة النهي « لا تفعل » وليس احداها عين الاخرى
وانا اختلفوا في ان الامر بالشيء على يكون نهياً عن اضداده من جهة المعنى .
فذهب القدماء من مشايخ المعتزلة الى منعه ، ومن المعتزلة من صار اليه ،
كالعارضى (٢) وأبي الحسين البصري وغيرهما من المعتبرين منهم .
ومعنى كونه نهياً عن الاضداد من جهة المعنى عندهم ، أن صيغة الامر
تقتضى ايجاد الفعل والمنع من كل ما يمنع منه .

ومنهم من فصل بين أمر الايجاب ، والندب ، وحكم بان أمر الايجاب
يكون نهياً عن اضداده ومقبحاً لها ، لكونها مانعة من فعل الواجب ، بحلاف
المندوب . ولهذا ، فان أضداد المندوب من الافعال المباحة غير منهي عنها ،
لا نهى تحريم ولا نهى تنزيه .

والمختار انما هو التفصيل ، وهو اما ان نقول بجواز التكليف بما لا يطاق ، او لا نقول به .
فان قلنا بجوازه ، على ما هو مذهب الشيخ ابي الحسن ، (رحمة الله عليه) ، كما سبق تقريره ،
فالامر بالفعل لا يكون بعينه نهياً عن اضداده ، ولا مستلزماً للنهي عنها ؛ بل جاز ان نؤمر
بالفعل وبضده في الحالة الواحدة ، فضلاً عن كونه لا يكون منهياً عنه (٣) .

١ - أى ليس عينه ولا مستلزماً له . انظر مسألة التكليف بما لا يطاق والتعليق
عليها في الجزء الاول

٢ - كالعارضى - كأن فيه تحريفاً ولعل الأصل كالقاضى وهو عبد الجبار بن
احمد بن عبد الجبار الهمداني . وهذا رأى منسوب اليه مع أبي الحسين البصرى في
جمع الجوامع فانظره

٣ - انظر المسألة الاولى من مسائل « الاصل الثالث في المحكوم فيه » وما عليها
من التعليق

وان متعنا ذلك فالخيار ان الأمر بالشيء يكون مستلزماً للنهي عن اضداده ، لان
 يكون عين الأمر هو عين النهي عن الضد (١) وسواء كان الأمر ايجاباً أو نذب .
 اما انه مستلزم للنهي عن الاضداد ، فلأن فعل المأمور به لا يتصور الا بترك
 اُضداده وما لا يتم فعل المأمور به دون تركه ، فهو واجب الترك ، ان كان الامر
 للايجاب ومنسوب الى تركه ، ان كان الامر للنذب ، على ما سبق تقريره .
 وهو معنى كونه منهياعنه ، غير ان النهي عن اُضداد الواجب يكون نهياً تحريمياً ،
 وعن اُضداد المنسوب ، نهياً كراهة وتزويده .
 واما انه لا يكون عين الامر هو عين النهي .

فاذا قلنا ان الامر هو صيغة (افعال) فظاهر ؛ على ما سبق (٢)
 واما على قولنا ان الأمر هو الطلب القائم بالنفس ، فلانا اذا فرضنا الكلام في الطلب النفساني
 القديم ؛ فهو وان اتحد على اصلنا (٣) فانما يكون امرأ بسبب تعلقه بايجاد الفعل
 وهو من هذه الجهة لا يكون نهياً ، بسبب تعلقه بترك الفعل ، وهما بسبب التغاير
 في التعلق والمتعلق ؛ متغايران وان فرضنا الكلام في الطلب القائم بالمخلوق فهو
 وان تعدد ، فالامر منه ايضا انما هو الطلب المتعلق بتركه ، وهما غيران .
 فان قيل : لو كان الامر بالفعل مستلزماً للنهي عن اُضداده لكان الأمر
 بالعبادة مستلزماً للنهي عن جميع المباحات المضادة لها ، ويلزم من ذلك ان تكون
 حراماً ان كان النهي نهياً تحريمياً او مكروهة ان كان النهي نهياً تزويده .
 وخرج المباح عن كونه مباحاً ؛ كما ذهب اليه الكعبي (٤) من المعتزلة ،

١ - لم يزد الآمدى في اختياره التفصيل على أن بناه على الترديد بين جواز
 التكليف بما لا يطاق ومنعه ولم يختار هنا واحداً من طرفي الترديد . وبذلك لا يكون
 قد اختار لنفسه قولاً معيناً في المسألة .

٢ - أي من ان صيغة الأمر افعال . وصيغة النهي لا تفعل . وليست احدهما عين الاخرى .
 ٣ - اي الاشعرية وقد تقدم ما فيه تعليقاً في ص ١٥٣ من ج ١ . وان الكلام اسم
 لمجموع اللفظ والمعنى وقد يراد به احدهما بدليل .
 ٤ - تقدمت ترجمته تعليقاً في ص ١٢٤ من ج ١ .

بل ويلزم منه ان يكون ماعدا العبادة المأمور بها من العبادات المضادة لها منهياعنها
ومحرمة أو مكروهة ، وهو محال .

كيف وان الأمر بالفعل قد يكون غافلا عن اضداده ، والغافل عن الشيء
لا يكون ناهياً عنه ، لأن النهي عن الشيء يستدعي العلم به ؛ والعلم بالشيء مع الذهول عنه محال .
سلنا أنه مستلزم للنهي عن اضداده ، لكن يمنع أن يكون النهي عن الأضداد
غير الامر ، بل يجب أن يكون هو هو بعينه ، كما قاله القاضي أبو بكر في أحد قولييه .
ومأخذه أنه اذا وقع الاتفاق على أنه يلزم من الامر بالفعل النهي عن اضداده
فذلك النهي ان كان هو غير الامر .

فاما أن يكون ضدآله ؛ أو مثلاً (١) أو خلافاً .

لا جائز أن يقال بالمضادة ، وإلا لما اجتمعا ، وقد اجتمعا .

ولا جائز أن يكون مثلاً لأن المتماثلات اضداد على ما عرف في الكلاميات .

ولا جائز ان يكون خلافاً ، ولا جاز وجود أحدهما دون الآخر . كما في العلم
ولإرادة ونحوهما ، ولجاز ان يوجد احدهما مع ضد الآخر ، كما يوجد العلم
بالشيء مع الكراهة المضادة لإرادته ، ويلزم من ذلك ، انه إذا أمر بالحركة المضادة
للسكون اذا كان النهي عن السكون مخالفاً للامر بالحركة ان يجتمع لأمر بالحركة
والامر السكون المضاد المنهي عنه وفيه الأمر بالضدين معاً ، وهو ممتنع على ما وقع
به الفرض . واذا بطلت المغايرة تعين الاتحاد . وعلى هذا ، فالحركة عين ترك

١ - الضدان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف فلا يجتمعان وقد
يرتفعان مثل السواد والبياض . والمثلان مثل : سواد وسواد . وهما متضادان
ان نظر الى اشخاصهما في النوع وغير متضادين ان نظر الى نوع اشخاصهما وان
اتحد المحل ازداد النوع قوة بتعداد الاشخاص — انظر مبحث تعدد الاحكام من
نوع واحد في محل واحد لتعدد العلل في ص ١٧١ من ج ٢٠ من مجموع الفتاوي
لابن تيمية . وانظر ص ٤١٦ وما بعده من مسودة آل تيمية :

السكون ، وشغل الجوهر بحيز هو عين تفریغه لغيره (١) وعین القرب من المشرق بالفعل الواحد هو عين البعد من المغرب ، فطلب احدهما بعينه طلب لآخر لاتحاد المطلوب والجواب : تعن السؤال الأول انا لاتمنع من كون المباحات بل الواجبات المضادة المأمور بها منهيها عنها من جهة كونها مانعة من فعل المأمور به ، لا في ذاتها كما نقول في فعل الصلاة في الدار المغصوبة ، فانه في ذاته غير منهي عنه ، وان كان منهي عنه من جهة ما يتعلق به من شغل ملك الغير ، كما سبق ذكره .

والالتفات الى ما يهول به من خروج المباحات عن كونها مباحة ، فان ذلك انما يلزم ان لو قيل بكونها منهيها عنها في ذواتها .

واما اذا قيل بكونها منهياً مانعة من فعل المأمور به فلا .

قولهم انه قد يامر بالفعل من هو غافل عن اضداده .

قلنا لا نسلم ان الأمر بالشيء عند كونه أمراً به يتصور ان يكون غافلاً عن طلب ترك ما يمنع من فعل المأمور به من جهة الجملة ، وان كان غافلاً عن تفصيله ونحن انما نريد بقولنا ان الأمر بالشيء يستلزم النهي عن الاضداد من جهة الجملة لان جهة التفصيل . قولهم انه يمتنع ان يكون النهي عن الاضداد غير الأمر .

قلنا : دليله ماسبق (٢) .

وما ذكره القاضي ابو بكر من الدليل ، فاختار منه انما هو قسم التخالف . ولا يلزم من ذلك جواز انفكاك احدهما عن الآخر لجواز ان يكونا من قبيل المختلفات المتلازمة ، كما في المتضائفات (٣) وكل متلازمين من الطرفين ، وبه

١ — فيه تحريف والصواب ، وشغل الحيز بجوهر هو عين تفریغه من غيره .

٢ — اي من ان الامر طلب الفعل والنهي طلب الترك .

٣ — المختلفان كل معنيين بينهما تباين باعتبار ذاتهما الا انه يمكن الجمع بينهما في محل واحد كالحمرة والمزارة فهما متبنيان في ذاتهما ويمكن اجتماعهما في حب الرمان مثلا . وقد يتلازمان كما في المتضائفين . والمتضائفات : كل نسبتين توقف تعقل كل منهما على الاخرى كالأبوة والبنوة . فوصف الأبوة لا يعقل الا بتعقل وصف =

يُمْتَنَعُ (١) الجَمْعُ بَيْنَ وَجُودِ أَحَدِهِمَا وَضُدِّ الْآخَرِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ حِوَازِ ذَلِكَ فِي بَعْضِ الْمَخْتَلِفَاتِ جِوَازُهُ فِي الْبَاقِي؛ وَإِذَا هُطِلَ مَا ذَكَرَهُ مِنْ دَلِيلِ الْإِتِّحَادِ بَطُلَ مَا هُوَ مَبْنِي عَلَيْهِ

المسألة السابعة

مذهب أصحابنا والفقهاء وأكثر المعتزلة، أن الأتيان بالمأمور به يدل على الاجزاء، خلافا للقاضي عبد الجبار من المعتزلة ومتبعيه فإنه قال: لا يدل على الاجزاء. وقبل الخوض في الحجاج، لا بد من تحقيق معنى الاجزاء ليكون التوارد بالنفي والاثبات على محز واحد، فنقول: كون الفعل مجزئا، قد يطلق بمعنى أنه امتثل به الامر عندما إذا أتى به على الوجه الذي أمر به، وقد يطلق بمعنى أنه مسقط للقضاء.

وإذا علم معنى كون الفعل مجزئا فقد اتفق الكل على أن الأتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به، يكون مجزئا، بمعنى كونه امتثالا للأمر، وذلك مما لا خلاف فيه، وإنما خالف القاضي عبد الجبار في كونه مجزئا بالاعتبار الآخر، وهو أنه لا يسقط القضاء، ولا يمتنع مع فعله من الأمر بالقضاء وهو مصرح به في عمده.

وعلى هذا، فكل من استدلل من أصحابنا كما مام الحرميين وغيره من القائلين بالاجزاء على كون الفعل امتثالا وخروجاً عن عهدة الأمر الأول، فقد استدلل على محل الوفاق، وحاد عن موضع النزاع. لكن قد أورد أبو الحسين البصري اشكالا على تفسير اجزاء الفعل بكونه مسقطاً للقضاء، وقال: لو أمر بالصلاة مع الطهارة فأتى بها من غير طهارة، ومات عقيب الصلاة، فإنه لا يكون فعله مجزئا، وإن كان القضاء ساقطاً (٢) وربما زاد عليه بعض الأصحاب، وقال: يمتنع تفسير الاجزاء بسقوط القضاء لانا نعلل وجوب القضاء بكون الفعل الأول لم يكن مجزئا؛ والعلة لا بد وأن تكون مغايرة للمعلول.

= البنوة وكذا العكس؛ وإن كانت ذات الاب متقدمة في الوجود على ذات الابن من غير نظر الى ما قام بكل من صفته.

- ١ - وبه يمتنع - أي بتقدير التلازم بين المختلفين يمتنع الخ.
- ٢ - يعني أنه فسر الاجزاء بما هو اعم منه فإن سقوط القضاء قد يوجد مع الاجزاء ونقيضه.

والوجه في ابطالهما (١) أن يقال: أما الأول فلأن الاجزاء ليس هو نفس سقوط
القضاء مطلقاً ليلزم ما قيل ، بل سقوط القضاء بالفعل في حق من يتصور في
حقه وجوب للقضاء ، وذلك غير متصور في حق الميت (٢) .

واما الثاني فلأن علة صحة (٣) وجوب القضاء إنما هو استدراك ما فات من
مصلحة أصل العبادة ، أو صفتها ، أو مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ، ولم يجب المانع
« لا ما قيل » (٤) .

وإذا تنقح محل النزاع فنعود الى المقصود ؛ فنقول : الفعل المأمور به لا يخلو :
إما أن يكون قد اتى به المأمور على نحو مأمور به من غير خلل ولا نقص في صفة
وشرطه ، او اتى به على نوع من الخلل .

والقسم الثاني « انه » لانزاع في كونه غير مجزئ ولا مسقط للقضاء وانما النزاع
في التسم الاول ؛ وليس النزاع فيه ايضاً من جهة انه يمتنع ورود أمر مجدّد بعد
خروج الوقت بفعل مثل ما أمر به أولاً ، وإنما النزاع في ورود الامر بالفعل متصفاً
بصفة القضاء ، والحق نفيه ، لان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة
الاداء ، او مصلحة صفة ؛ او شرطه . واذا كان المأمور به قد فعل على جهة الكمال
والتمام ، من غير نقص ولا خلل ، فوجوب القضاء استدراكاً لما قد حصل ، تحصيل
للحاصل ، وهو محال . ومن ينفي القضاء انما ينفيه بهذا التفسير ، وهذا مما يتعذر مع
تحقيقه المنازعة فيه ، وان كان لا ينكر امكان ورود الامر خارج الوقت ، بمثل ما فعل أولاً
غير انه لا يسميه قضاء ، ومن سماه قضاء فحاصل النزاع معه آيل الى اللفظ دون المعنى .

١ - في ابطالهما - اي الاشكال الاول وما زاده بعض الاصحاب عليه .

٢ - هذا جواب بتحريم المراد بسقوط القضاء .

٣ - المراد بالصحة الامكان المقابل للامتناع لا ما يقابل البطلان بدليل قوله
سابقاً عن عبد الجبار ولا يمتنع مع فعله من الامر بالقضاء . وقوله بعد وان كان
لا ينكر امكان ورود الأمر خارج الوقت - وكذا ما يذكره في الشبهة الثانية
من شبه الخصوم .

٤ - اي من ان علة وجوب القضاء ان الفعل الأول لم يكن مجزئاً .

شبه الصوم : الأولى أن من صلى ، وهو يظن أنه متطهر ، ولم يكن متطهراً
مامور بالصلاة ، فان كان ماموراً بها مع الطهارة حقيقة فهو عاص آثم بصلاته
حيث لم يكن متطهراً ، وان كان ماموراً بالصلاة على حسب حاله فقد اتى بما أمر به
على الوجه الذي أمر به . ومع ذلك يجب عليه القضاء اذا لم يكن متطهراً .

وكذلك المفسد للحج مامور بمضيه في حجة الفاسد على حسب حاله ويجب عليه القضاء .
الثانية ان الأمر لا يدل على غير طلب الفعل ، ولا دلالة له على امتناع التكليف
بمثل فعل ما أمر به ، فلا يكون مقتضياً له .

الثالثة ان الأمر ؛ مثل النهي في الطلب ، والنهي لا دلالة فيه على فساد المنهي
عنه ، فالأمر لا يدل على كون المأمور به مجزئاً .

وجواب الأولى: انا لانسلم وجوب القضاء فيما إذا صلى على ظن الطهارة ، ثم
علم انه لم يكن متطهراً ، على قول لنا ، وان سلمنا وجوب القضاء ولكنه ليس واجباً
عما أمر به من الصلاة المظنون طهارتها ، ولا عما أمر به من المضي في الحج الفاسد
لانه قد اتى بما أمر به على النحو الذي أمر به ، وانما القضاء استدراك للمصلحة ما أمر
به اولاً ، من الصلاة مع الطهارة ، ، والحج العري عن الفساد .

وعن الثانية: انا لا نمنع من ورود امر يدل على مثل ما فعل اولاً ، وإنما المدعى
انه اذا اتى المأمور بفعل المأمور به على نحو ما أمر به ، امتنع وجوب القضاء بما
ذكرناه من التفسير (١) .

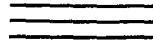
وعن الثالثة انه قياس في اللغة ، وقد ابطالناه ، وإن سلم صحته ، غير اننا لانقول
بان الامر يدل على الاجزاء بمعنى امتناع وجوب القضاء ، بل امتثال الامر هو
المانع من وجوب القضاء على ما تقر (٢) وفرق بين الامرين .

١ - محصله ان الاستدلال بالدليل الثاني استدلال في محل الوفاق لاني محل النزاع
٢ - أى من أن وجوب القضاء شرع استدراكاً لتحصيل ما فات من المصلحة
فوجوبه مع الامتثال تحصيل للحاصل

المسألة الثامنة

اذا وردت صيغة « افعل » بعد الحظر ، فن قال انها للوجوب قبل الحظر ،
اختلفوا ، فمنهم من اجراها على الوجوب . ولم يجعل لسبق الحظر تأثيراً كالمعتزلة .
ومنهم من قال بانها الاباحة ورفع الحجر لا غير وهم اكثر الفقهاء .
ومنهم من توقف كامام الحرمين وغيره .

والمختار انها وان كانت ظاهرة في الطلب والاقتضاء .. وموقوفة بالنسبة الى
الوجوب والندب ، على ما سبق تقرير كل واحد من الامرين ، الا انها محتملة
للاباحة وللإذن في الفعل ، كما تقدم . فاذا وردت بعد الحظر ، احتمل ان تكون
مصروفة الى الاباحة ورفع الحجر ، كما في قوله تعالى (واذا حللتم فاصطادوا)
« فاذا طعمتم فانثشروا » (فاذا قضيت الصلاة فانثشروا) وقوله صلى الله عليه وسلم (كنت
نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فادخروا) واحتمل ان تكون مصروفة الى
الوجوب . كما لو قيل للحائض والنفساء . اذا زال عنك الحيض فصلى وصومى .
وعند هذا فاما ان يقال بتساوي الاحتمالين . او بترجيح احدهما على الآخر .
فان قيل بالتساوي . امتنع الجزم باحدهما . ووجب التوقف . وان قيل بوجوب
الترجيح وامتناع التعارض من كل وجه . فليس اختصاص الوجوب به . اولى من
الاباحة . الا ان يقوم الدليل على التخصيص . والاصل عدمه . وعلى هذا ايضاً
فيجب التوقف ، كيف وان احتمال الحمل على الاباحة ارجح . نظراً الى غلبة ورود
مثل ذلك للاباحة . دون الوجوب . وعلى كل تقدير . فيمتنع الصرف الى الوجوب .
وبالجملة . فهذه المسألة مستمدة من مسألة ان صيغة (افعل) اذا وردت ، مطلقة
هل هي ظاهرة في الوجوب . او الندب . او موقوفة . وقد تقرر ماخذ كل فريق
وما هو المختار فيه . (والله اعلم) .



المسألة التاسعة

إذا ورد الأمر بعبادة في وقت مقدر . فلم تفعل فيه لعذر . أو لغير عذر .
أو فعلت فيه على نوع من الخلل . اختلفوا في وجوب قضائها بعد ذلك الوقت .
هل هو بالأمر الاول . أو بأمر مجدد .
الاول هو مذهب الحنابلة وكثير من الفقهاء .
والثاني هو مذهب المحققين من أصحابنا والمعتزلة .
ونقل عن أبي زيد الدبوسي أنه قال بوجوب القضاء بقياس الشرع .
وان ورد مطلقاً غير مقيد بوقت فن قال بحمله على الفور .
اختلفوا فيما إذا وقع الاخلال به في أول وقت الامكان . هل يجب قضاؤه
بنفس ذلك الامر أو بأمر مجدد .

واختار أنه . مهما قيد الامر بوقت . فالقضاء بعده لا يكون الا بأمر مجدد :
وبيانه من وجوه :

الاول : أنه لو كان الامر الاول مقتضياً للقضاء . لكان مشعراً به . وهو غير
مشعر به ؛ فانه اذا قال « صم في يوم الخميس . أو صل في وقت الزوال » فانه
لا إشعار له بإيقاع الفعل في غير ذلك الوقت لغة .

الثاني : أنه اذا علق الفعل بوقت معين . فلا بد وأن يكون ذلك لحكمة ترجع
الى المكلف ، إذ هو الأصل في شرع الأحكام .

وسواء ظهرت الحكمة أم لم تظهر ، وتلك الحكمة . إما أن تكون حاصلية من
الفعل في غير ذلك الوقت ، أو غير حاصلية ، وليست حاصلية لثلاثة أوجه :
الاول أنه يحتمل أن يكون ، ويحتمل ان لا يكون . والأصل العدم .

الثاني : أنها لو كانت حاصلية . فاما ان تكون مثلها في الوقت الاول أو أزيد .
لا جائز أن تكون أزيد ، وإلا كان الحث على ايجاد الفعل بعد فوات وقته أولى
من فعله في الوقت ، وهو محال . وان كانت مثلاً . فهو ممتنع ، والا لما كان تخصيص
أحد الوقتين بالذكر أولى من الآخر

الثالث : أن الفعل في الوقت موصوف بكونه أداء، وقد قال عليه السلام (١) « لن يتقرب المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم » .
واذ لم تكن حاصلة في الوقت الثاني حسب حصولها في الوقت الأول، فلا يلزم من اقتضاء الامر للفعل في الوقت الاول ان يكون مقتضيا له فيما بعد . وصار هذا كما لو امر الطبيب بشرب الدواء في وقت ، فانه لا يكون متناولا لغير ذلك الوقت .
وكذلك اذا علق الامر بشرط معين، كاستقبال جهة معينة ، أو بمكان معين كالامر بالوقوف بعرفة ، فانه لا يكون متناولا لغيره .

الوجه الثالث من الوجوه الاول هو: ان العبادات المأمور بها منقسمة الى ما يجب قضاؤه كالصوم والصلاة ، والى ما لا يجب ، كالجمعة والجهاد ؛ فلو كان الامر الأول مقتضياً للقضاء لكان القول بعدم القضاء فيما فرض من الصور على خلاف الدليل ؛ وهو ممتنع .

الرابع قوله صلى الله عليه وسلم « من نام عن صلاة أو نسيها ؛ فليصلها اذا ذكرها » امر بالقضاء ؛ ولو كان مأموراً به بالامر الاول ، لكانت فائدة الخبر التأكيد ، ولو لم يكن مأموراً به لكانت فائدته التأسيس ؛ وهو اولى لعظم فائدته .
فان قيل : ما ذكرتموه معارض من خمسة اوجه .

الأول قوله ، صلى الله عليه وسلم « اذا امرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » ومن فاته الوقت الاول فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني .

الثاني هو ان الامر انما يدل على طلب الفعل ، وهو مقتضاه لا غير .
واما الزمان فلا يكون مطلوباً بالامر ، اذ ليس هو من فعل المكلف، وانما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفاً للفعل ، فاختلاله لا يؤثر في مقتضى الأمر، وهو الفعل .
الثالث ان الغالب من المسامرات في الشرع انما هو القضاء بتقدير فوات اوقاتها المعينة ، ولا بد لذلك من مقتض . والاصل عدم كل ما سوى الأمر السابق ، فكان هو المقتضى .

١ - أى عن ربه سبحانه وهذا جزء من حديث قدسي اوله : من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب الي عبدي بشي أحب من اداء ما افترضته عليه الحديث .

الرابع انه لو وجب القضاء بأمر مجدد لكان اداء كما في الأمر الأول ، ولما كان لتسميته قضاء معنى .

الخامس ان العبادة حق لله تعالى ، والوقت المفروض كالأجل لها ، ففوات اجلها لا يوجب سقوطها ، كما في الدين للأدمي ، ولأنه لو سقط وجوب الفعل بفوات الوقت لسقط المأثم لأنه من احكام وجوب الفعل ، ولأن الأصل بقاء الوجوب ، فالقول بالسقوط بفوات الأجل على خلاف مقتضى الأصل .

والجواب : عن المعارضه الاولى ان الخبر دليل وجوب الأتيان بما استطيع من المأمور به وإنما يفيدان لو كان الفعل في الوقت الثاني داخل تحت الأمر الاول ، وهو محل التزاع . وعن الثاني ان الامر اقتضي مطلق الفعل أوفعلا مخصوصا بصفة وقوعه في وقت معين ، الاول ممنوع . والثاني مسلم .

وعن الثالث ان القضاء فيما قيل بقضائه ، انما كان بناء على ادلة اخرى .

لا بالأمر الاول .

قولهم ، الاصل عدم ما سوى الأمر الاول ،

قلنا : والأصل عدم دلالة الأمر الأول عليه ، كيف وقد بينا عدم دلالة .

وعن الرابع انه انما سمي قضاء لكونه مستدركا لما فات من مصلحة الفعل

المأمور به اولاً ؛ او مصلحة وصفه ، كما تقدم تحقيقه .

وعن الخامس بمنع كون الوقت اجلا للفعل المأمور به ، اذ الأجل عبارة عن

وقت مهلة وتاخير المطالبة بالواجب من اوله الى آخره ، كما في الحول بالنسبة الى

وجوب الزكاة . ولذلك لا يائتم باخراج وقت الأجل عن قضاء الدين ، واخراج

الحول عن اداء الزكاة فيه . ولا كذلك الوقت المقدر للصلاة ، بل هو صفة الفعل

الواجب . ومن وجب عليه فعل بصفة لا يكون مؤديا له دون تلك الصفة

وعلى هذا ، فلا يخفى الكلام في الأمر المطلق اذا كان محمولا على الفور ،

ولم يؤت بالمأمور به في اول وقت الامكان .

المسألة العاشرة

الامر المتعلق بامر المكلف لغيره بفعل من الافعال لا يكون امر ذلك الغير بذلك الفعل .
وبيانه من وجهين :

الأول انه لو كان امراً لذلك الغير لكان ذلك مقتضاه لغة . ولو كان كذلك
لكان امره ﷺ لا ولياء الصبيان بقوله « مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع »
امراً للصبيان بالصلاة من الشارع ، وليس كذلك ، لوجهين .

الأول ان الأمر الموجه نحو الولياء امر تكليف ، ولذلك يذم الولي بتركه شرعاً
فلو كان ذلك أيضاً امراً للصبيان لكانوا مكلفين بأمر الشارع ، وخاصة ذلك لحقوق
الذم بالمخالفة شرعاً . وهو غير متصور في حق الصبيان ، لعدم فهمهم لخطاب الشارع .
ويدل عليه قوله ، ﷺ « رفع القلم عن ثلاثة ، عن الصبي حتى يبلغ » الخبر ،
ويمكن ان يقال فيه : الامر للولي والصبي ، وان كان واحداً ، غير ان نسبته اليهما
مختلفة فلا يمتنع اختلافهما في الذم بسبب ذلك .

الثاني أنه لو كان امراً للصبي لم يخل ، اما ان يكون اهلاً لفهم خطاب الشارع ،
او لا يكون اهلاً له . فان كان الاول ، فلا حاجة الى امر الولي له ، أو ان يكون
احد الامرين تأكيداً ، والاصل في افادة الالفاظ لمعانيها إنما هو التأسيس . واذا
لم يكن أمر الولي بأمر الصبيان امراً للصبيان . فاما أن يكون ذلك لعدم اقتضائه
لذلك لغة . او لمعارض . والمعارضة يلزم منها تعطيل احد الدليلين عن أعماله ، وهو
خلاف الاصل ، فلم يبق الا ان يكون ذلك لعدم اقتضائه له لغة ، وهو المطلوب .

الثاني من الوجهين الاولين انه يحسن ان يقول السيد لعبدته سالم « مر غانماً بكذا »
ويقول لغانم « لاتطعمه » ولا يعد ذلك مناقضة في كلامه ، ولو كان ذلك امراً
لغانم ، لكان كأنه قال « اوجبت عليك طاعتي ، ولا تطعني » وهو تناقض .

وعلى هذا ، لو اوجب الأمر على المأموران يأخذ من غيره مالا لا يكون ذلك
ايجاباً للاعطاء على ذلك الغير ، كما في قوله تعالى لنبيه « خذ من اموهم صدقة » فان
ذلك لا يدل على ايجاب إعطاء الصدقة على الأمة بنفس ذلك الايجاب ، بل ان

وجب فانما يجب بدليل آخر ، موجب لطاعة الرسول فيما يحكم به تعظيماً له .
ونفياً لما يلزم من مخالفته ، من تحقيره وهضمه في أعين الناس المبعوث اليهم ؛
المفضي الى الاخلال بمقصود البعثة . والا فلا يبعد ان يقول السيد لا حد عبديه
« اوجبت عليك ان تأخذ من العبد الآخر كذا » ويقول للآخر « حرمت عليك
موافقته » من غير مناقضة فيما اوجبه . ولو كان ايجاب ذلك على احد العبدین
ايجابا على العبد الآخر لكان تناقضاً .

فان قيل وجوب الاخذ انما يتم بالاعطاء . وما لا يتم الواجب الا به . فهو واجب .
قلنا : ان كان الوجوب متعلقاً بنفس الطلب ، فهو غير متوقف على الاعطاء
وان كان متعلقاً بنفس الأخذ ، وان كان لا يتم ذلك دون الاعطاء فليس كل
ما يتوقف عليه الواجب يكون واجباً ، الا ان يكون ذلك مقدوراً لمن وجب عليه
الأخذ . واعطاء الغير غير مقدور لمن وجب عليه الاخذ ؛ فلا يكون واجباً .

المسألة الحادية عشرة (١)

اذا امر بفعل من الأفعال مطلقاً غير مقيد في اللفظ بقيد خاص .
قال بعض اصحابنا : الامر انما تعلق بالماهية الكلية المشتركة . ولا تعلق له بشيء
من جزئياتها وذلك كما أمر بالبيع فانه لا يكون امراً بالبيع لا بالغبن الفاحش ، ولا بشئ
المثل اذ هما متفقان في مسمى البيع ، ومختلفان بصفتهما . والامر انما تعلق بالقدر المشترك
وهو غير مستلزم لما تخصص به كل واحد من الامرین ، فلا يكون الامر المتعلق
بالاعم متعلقاً بالايخص ، اللهم الا ان تدل القرينة على ارادة احد الامرین .
قال : ولذلك قلنا ان الوكيل في البيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش ،
وهو غير صحيح . وذلك لان ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور
لوجوده في الاعيان ، والا كان موجوداً في جزئياته . ويلزم من ذلك انحصار
ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك وهو محال .

١ - انظر ص ١٩٦ من ج ٢٠ وص ٢٩٩ من ج ١٩ من مجموع الفتاوى . وص ٩٨
من مسودة آل تميمه ط المدني .

وعلى هذا ، فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي سوى ان الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية ، بل ان تصور وجوده ؛ فليس في غير الازهان . واذ كان كذلك .

فالامر : طلب ايفاع الفعل على ما تقدم ، وطلب الشيء يستدعي كونه متصور في نفس الطالب على ما تقدم تقريره . وايفاع المعنى الكلي في الاعيان غير متصور في نفسه فلا يكون متصورا في نفس الطالب ، فلا يكون آمرابه ، ولانه يلزم منه التكليف بما لا يطاق . ومن امر بالفعل مطلقا لا يقال انه مكلف بما لا يطاق ، فاذا الامر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الاعيان ، لا بالمعنى الكلي ، وبطل ما ذكره .

ثم وان سلم ان الامر متعلق بالمعنى الكلي المشترك ، وهو المسمى بالبيع ، فاذا اتى المأمور ببعض الجزئيات . كالبيع بالغبن الفاحش ؛ فقد اتى بما هو مسمى البيع المأمور به الموكل فيه ، فوجب ان يصح ، نظرا الى مقتضى صيغة الامر المطلق بالبيع . وان قيل بالبطلان ، فلا يكون ذلك لعدم دلالة الامر به ، بل للدليل معارض .

المسألة الثانية عشرة

الامر ان المتعاقبان إما ان لا يكون الثاني معطوفا على الاول ، او يكون معطوفا : (١) فان كان الاول . فاما ان يختلف المأمور به او يتماثل : فان اختلف فلا خلاف في اقتضاء المأمورين على اختلاف المذاهب في الوجوب والندب والوقف وسواء امكن الجمع بينهما . كالصلاة مع الصوم . ام لا يمكن الجمع . كالصلاة في مكانين . او الصلاة مع اداء الزكاة . وان تماثل . فاما ان يكون المأمور به قابلا للتكرار . او لا يكون قابلا له : فان لم يكن قابلا له كقوله « صم يوم الجمعة . صم يوم الجمعة » فانه للتاكيد المحض . وان كان قابلا للتكرار . فان كانت العادة مما تمنع من تكرره كقول السيد لعبد (أسقني ماء اسقني ماء) او كان الثاني منهما

١ - الحامل على التقسيم الى حالين حال العطف وعدمه ، وعلى التريديد في كل حالة أمران : الاول : تحرير محل النزاع في كل من القسمين . الثاني : بيان اختلاف القسمين في الحكم والاستدلال في الجملة

منها معرفا كقوله (اعط زيدا درهما . اعط زيدا الدرهم) فلا خلاف ايضاً في كون الثاني مؤكداً للأول .

وانما الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من التكرار . والثاني غير معرّف ، ف كقوله (صل ركعتين) . (صل ركعتين) فقال القاضي عبد الجبار ان الثاني يفيد غير ما افاده الاول ، ويلزم الاتيان باربع ركعات . مصيراً منه الى ان الامر الثاني ، لو انفرد افاد اقتضاء الركعتين ، فكذلك اذا تقدمه امر آخر لان الاقتضاء لا يختلف ، وخالفه ابو الحسين البصري بالذهاب الى الوقف والتردد بين حمل الامر الثاني على الوجوب او التوكيد للاول ، والأظهر انه اذا لم تكن العادة مانعة من التكرار ؛ ولا للثاني معرّف ، ان مقتضى الثاني غير مقتضى الاول .

وسواء قلنا ان مقتضى الامر الوجوب ام الندب ، ام هو موقوف بين الوجوب والندب ، كما سبق ، لانه لو كان مقتضياً عين ما اقتضاه الاول ، كانت فائدته التاكيد . ولو كان مقتضياً غير ما اقتضاه الاول ، لكانت فائدته التأسيس ، والتأسيس اصل ، والتاكيد فرع ، وحمل اللفظ على الفائدة الاصلية اولى .

فان قيل الا انه يلزم منه تكثير مخالفة النفي الاصل ، ودليل براءة الذمة من القدر الزائد ، وليس احد الأمرين اولى من الآخر ، فهو معارض بما يلزم من التاكيد من مخالفة ظاهر الامر ؛ فانه اما ان يكون ظاهري الوجوب او الندب ، او هو متردد بينهما ، على وجه لاخروج له عنهما ؛ على اختلاف المذاهب ، وحمله على التاكيد خلاف ما هو الظاهر من الأمر . واذا تعارض الترجيحان ، سلم لنا ما ذكرناه أولاً .

كيف وانه يحتمل ان يكون للوجوب في نفس الامر ، وفي تركه محذور فوات المقصود من الواجب ، وتحصيل مقصود التاكيد .

ولا يخفى ان تفويت مقصود التاكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى . واما ان كان الامر الثاني معطوفاً على الاول ، فان كان المأمور به مختلفاً ، فلا نزاع ايضاً في اقتضاءها للمأمورين ، امكن الجمع بينهما او لم يمكن . وان تماثلا فالمأمور به ان لم يقبل التكرار فالامر الثاني للتاكيد من غير خلاف ، كقوله « صم يوم الجمعة ، وصم يوم الجمعة » وان كان قابلاً للتكرار فان لم تكن العادة مانعة

من التكرار ، ولا الثاني معرف ، فالحكم على ما تقدم فيما اذا لم يكن حرف عطف
ويزيد ترجيح آخر، وهو موافقة الظاهر من حروف العطف، وذلك كقوله «صل
ركعتين ، وصل ركعتين» .

واما ان كانت العادة تمنع من التكرار ، او كان الثاني معرفا، كقوله «اسقني
ماء واسقني ماء» وكقوله «صل الركعتين وصل الركعتين» فقد تعارض الظاهر
من حروف العطف مع اللام المعرف، او مع منع العادة من التكرار ، ويبقى الامر
على ما ذكرناه فيما اذا لم يكن حرف عطف ، ولا ثم تعريف ولا إعادة مانعة من
التكرار . وقد عرف ما فيه .

واما ان اجتمع التعريف والعادة المانعة من التكرار في معارضة حرف العطف
كقوله «اسقني ماء واسقني الماء» فالظاهر الوقف لان حرف العطف، مع ما ذكرناه
من الترجيح للسابق الموجب لحمل الامر الثاني على التأسيس واقع في مقابلة العادة
المانعة من التكرار ، ولا ثم تعريف . ولا يبعد ترجيح احد الامرين بما يقترن به
من ترجيحات اخر .

(الصَّنْفُ الثَّانِي فِي - النِّهْيِ)

اعلم انه لما كان النهي مقابلا للامر . فكل ما قيل في حد الامر على اصولنا واصول المعتزلة من المزيف والمختار .

فقد قيل مقابله في حد النهي . ولا يخفى وجه الكلام فيه .

والكلام في النهي « على اصول اصحابنا » هل له صيغة تخصه وتدل عليه ؟ فعلى ما سبق في الامر ايضا ، وان صيغة « لا تفعل » وان ترددت بين سبعة محامل ، وهي التحريم ؛ والكراهة ، والتحقير كقوله تعالى (ولا تمدن عينيك) وبيان العاقبة كقوله (ولا تحسبن الله غافلا) .

والدعاء كقوله « لا نكلنا الى أنفسنا » .

والياس كقوله « لا تعتذروا اليوم » .

والارشاد كقوله « لا تسألوا عن أشياء » .

فهي حقيقة في طلب الترك واقتضائه ، ومجاز في اعاده ، وانها هل هي حقيقة (١) في التحريم أو الكراهة ، او مشتركة بينهما أو موقوفة ؟ فعلى ما سبق في الامر ، من المزيف . والمختار . والخلاف في أكثر مسائله فعلى وزان الخلاف في مقابلاتها من مسائل الامر ومأخذها كما أخذها فعلى الناظر بالنقل والاعتبار .

غير أنه لا بد من الاشارة الى ما تدعو الحاجة الى معرفته من المسائل الخاصة بالنهي ، لاختصاصها بما أخذ لا تحقق له في مقابلاتها من مسائل الامر . وهي ثلاث مسائل .

١ - حقيقة - الصواب حقيقة .

المسألة الأولى (١)

اختلفوا في ان النهي عن التصرفات والعقود المفيدة لاحكامها كالبيع والنكاح ونحوهما . هل يقتضي فسادها او لا ؟ .

فذهب جماهير الفقهاء من اصحاب الشافعي ومالك وابي حنيفة ، والحنابلة وجميع اهل الظاهر ، وجماعة من المتكلمين الى فسادها ؛ لكن اختلفوا في جهة الفساد . فمنهم من قال ان ذلك من جهة اللغة .

ومنهم من قال انه من جهة الشرع دون اللغة .

ومنهم من لم يقل بالفساد : وهو اختيار المحققين من اصحابنا كالقفال وامام الحرمين والغزالي وكثير من الحنفية ، وبه قال جماعة من المعتزلة كأبي عبدالله البصري وأبي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وكثير من مشايخهم ، ولا نعرف خلافاً في ان مانهي عنه لغيره انه لا يفسد كالنهي عن البيع في وقت النداء يوم الجمعة ، الا ما نقل عن مذهب مالك وأحمد بن حنبل في احدي الروايتين عنه . واختار ان مانهي عنه لعينه (٢) فالنهي لا يدل على فساد من جهة اللغة ؛ بل من جهة المعنى .

اما انه لا يدل على الفساد من جهة اللغة ، فلأنه لا معنى لكون التصرف فاسداً سوى انتفاء أحكامه وثمراته المقصودة منه وخروجه عن كونه سبباً مفيداً لها ، والنهي هو طلب ترك الفعل ، ولا إشعار له بسلب احكامه وثمراته واخراجه عن كونه سبباً مفيداً لها .

ولهذا ، فانه لو قال (نهيتك عن ذبح شاة الغير بغير اذنه لعينه ؛ ولكن ان فعلت حلت الذبيحة ، وكان ذلك سبباً للحل ، ونهيتك عن استيلاء جارية الابن لعينه ، وان فعلت ملكتها ، ونهيتك عن بيع مال الربا بجنسه متفاضلاً لعينه ، وان فعلت

١ - انظر ص ٢٨١ - ٤٢٠ من ج ٢٩ من مجموع فتاوى ابن تيمية .

٢ - المنهي عنه لعينه هو مانهي عنه لمعنى فيه كالحمر فانه نهى عن شربه لاسكاره

انظر نقد ابن تيمية لهذا التقسيم في ج ٢٩ من مجموع الفتاوى

ثبت الملك ، وكان البيع سبباً له فانه لا يكون متناقضاً . ولو كان النهي عن التصرف لعينه مقتضياً لفساده ، لكان ذلك متناقضاً (١) .

واما انه يدل على الفساد من جهة المعنى فذلك لأن النهي طلب ترك الفعل ؛ وهو اما ان يكون لمقصود دعا الشارع الى طلب ترك الفعل (٢) او لا لمقصود : لا جائز ان يقال انه لا لمقصود .

اما على اصول المعتزلة فلانه عبث ؛ والعبث قبيح ، والقبيح لا يصدر من الشارع واما على اصولنا (٣) فانا وان جوزنا خلو افعال الله تعالى عن الحكم والمقاصد غير انا نعتقد ان الاحكام المشروعة لا تخلوا عن حكمة ومقصود راجع الى العبد ، لكن لا بطريق الوجوب ، بل بحكم الوقوع . فالاجماع اذا منعقد على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم ، وسواء ظهرت لنا ام لم تظهر ، وبتقدير تسليم خلو بعض الاحكام عن الحكمة إلا انه نادر ، والغالب عدم الخلو . وعند ذلك ؛ فادراج ما وقع فيه النزاع تحت الغالب يكون اغلب .

واذا بطل ان يكون ذلك لا لمقصود تعين ان يكون لمقصود ؛ واذا كان لمقصود فلو صح التصرف وكان سبباً لحكمه المطلوب منه .

فاما ان يكون مقصود النهي راجحاً على مقصود الصحة او مساوياً ؛ او مرجوحاً : لا جائز ان يكون مرجوحاً اذ المرجوح لا يكون مقصوداً مطلوباً في نظر العقلاء . والغالب من الشارع انما هو التقرير لا التغيير .

وما لا يكون مقصوداً فلا يرد طلب الترك لأجله ، والا كان الطلب خلياً عن الحكمة ، وهو ممتنع لما سبق .

١ - هذه امثله فرضيه لم يات بمثلهما الشرع وعلى تقدير ورودها يكون ما ذكر بعدها من الاستدراك ونحوه صارفاً للنهي عن اقتضاء التحريم والفساد ، وبذلك لا يكون في العبارات تناقض

٢ - دعا الشارع الى طلب - الانسب ان يقال : قصد اليه الشارع . اورعاه في طلب الخ أدباً مع الله

٣ - على اصولنا اي الاشعرية . وقد تقدم ما فيه تعليقا في ج ١

وبمثل ذلك يتبين انه لا يكون مساويا (١) فلم يبق الا ان يكون راجحا علي مقصود الصحة ، ويلزم من ذلك امتناع الصحة وامتناع انعقاد التصرف لافادة احكامه ، والا كان الحكم بالصحة خليا عن حكمة ومقصود ، ضرورة كون مقصودها مرجوحا علي ما تقدم تقريره ، واثبات الحكم خليا عن الحكمة في نفس الامر ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع ؛ وهو المطلوب .

فان قيل ما ذكرتموه من كون النهي لا يدل علي الفساد لغة معارض بما يدل عليه .
وبيانه من جهة النص ، والاجماع ، والمعنى .

اما من جهة النص فقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (من عمل عملا ليس عليه امرنا ، فهو رد)
وفي رواية (ادخل في ديننا ما ليس منه ، فهو رد) ولمردود ما ليس بصحيح ولا مقبول .
ولا يخفي ان المنهى ليس بما مور ؛ ولا هو من الدين ، فكان مردوداً .
واما الاجماع فهو ان الصحابة استدلوا على فساد العقود بالنهي ،

فن ذلك احتجاج ابن عمر علي فساد نكاح المشركات بقوله تعالى (ولا تنكحوا
المشركات) ولم ينكر عليه منكر ، فكان اجماعا .

رمنها احتجاج الصحابة على فساد عقود الربا بقوله تعالى (وذروا ما بقي من
الربا) وبقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (لا تتبعوا الذهب بالذهب ، ولا الورق بالورق) الحديث الى آخره
واما المعنى فن وجهين .

الأول انا اجمعنا علي حمل بعض المناهي علي الفساد كالنهي عن بيع
الجزء المجهول ؛ ولو لم يكن ذلك مقتضى النهي ، لكان لامر خارج ، والاصل
عدمه فكان ذلك مقتضى النهي ويلزم منه الفساد حيث وجدوا ؛ لا كان فيه نفي
المدلول مع تحقق دليله وهو ممتنع مخالف للاصل .

الثاني النهي مشارك للامر في الطلب والاقضاء ومخالف له في طلب الترك ،
والامر دليل الصحة فليكن النهي دليل الفساد المقابل للصحة ، ضرورة كون النهي
مقابلا للامر ؛ وانه يجب ان يكون حكم احد المتقابلين مقابلا لحكم الآخر .

١ - اي لما يلزمه من ترجيح احد المتساويين بلا مرجح .

ثم ما ذكرتموه منقوض بالنهاي عن العبادة لعينها ، فانا أجمعنا على أنها لا تصح
ولو صرح الناهي بالصحة لكان متناقضا : وان سلمنا ان النهي لا يدل على الفساد
لغة ، ولكن لا نسلم دلالة على الفساد من جهة المعنى .

وما ذكرتموه من وجوب ترجيح مقصود النهي على مقصود الصحة .
فغايتة انه يناسب نفي الصحة ، وليس يلزم من ذلك نفي الصحة ، الا أن يتبين
له شاهد بالاعتبار ولو بينتم له شاهدا بالاعتبار . كان الفساد لازما من القياس
لامن نفس النهي ولا من معناه .

والجواب عن قوله صلى الله عليه وسلم (من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد) من ثلاثة أوجه .
الاول لا نسلم ان الفعل المأتي به من حيث انه سبب لترتب احكامه عليه ليس
من الدين حتى يكون مردودا .

الثاني انه اراد به الفاعل ؛ وتقديره . من ادخل في ديننا ما ليس منه فالفاعل
رد اي مردود؛ ومعنى كونه مردودا انه غير مثاب عليه ، ونحن نقول به .
فان قيل . عود الضمير الى الفعل اولى ، اذ هو اقرب مذكور .

قلنا: الا أنه يلزم منه المعارضة بينه وبين ما ذكرناه من الدليل ، ولا كذلك فيما
اذا عاد الى نفس الفاعل فكان عوده الى الفاعل أولى .

الثالث: انه وان عاد الى نفس الفعل المنهى عنه، الا أن معنى كونه ردا أنه مردود
بمعنى انه غير مقبول . وما لا يكون مقبولا هو الذي لا يكون ثاباً عليه ، ولا
يلزم من كونه غير مثاب عليه أن لا يكون سببا لترتب أحكامه الخاصة به عليه؛
وهو عين محل النزاع .

وعن الحديث الآخر ما ذكرناه من الوجه الثاني والثالث، ثم وإن سلمنا دلالتها
على الفساد فليس في ذلك ما يدل على أن الفساد من مقتضيات النهي، بل من دليل
آخر ، وهو قوله « فهو رد » ونحن لا ننكر ذلك (١) .

١ - اي انه استدلال في غير محل النزاع ويقال ايضا : ان ما ذكرتموه افاد اقتضاء
النهي للفساد شرعا لا لغة لكونه دليلا شرعياً

وعن الاجماع لانسلم صحة احتجاجهم بدلالة النهي لغة على الفساد ، بل ان صح ذلك فانما يصح بالنظر الى دلالة الالتزام على ما قررنا (١) ويجب الحمل عليه جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الدليل ، وبه يخرج الجواب عن الوجه الاول من المعنى .
وعن الثاني من المعنى ان النهي وان كان مقابلاً للامر . فلا نسلم أن الامر مقتض للصححة ، حتى يكون النهي مقتضياً للفساد . وان سلمنا اقتضاء الامر للصححة ، وان النهي مقابل له . فلانسلم لزوم اختلاف حكميها لجواز اشتراك المتقابلات في لازم واحد . وان سلم انه يلزم من ذلك تقابل حكميها ، فيلزم أن لا يكون النهي مقتضياً للصححة .
أما أن يكون مقتضياً للفساد ، فلا ، وأما النقض بالنهي عن العبادة فنندفع ، لانه مها كان النهي عن الفعل لعينه ، فلا يتصور أن يكون عبادة مأموراً بها ، ومالم يكن عبادة ، فلا يتصور صححة عبادة ؛ وإن قيل بفساده من جهة خروجه عن كونه سبباً لترتيب الاحكام الخاصة به عليه ، فهو محل النزاع .

وعن الاعتراض الاخير أنا لا نقضى بالفساد لوجود مناسب الفساد ليفتقر الى شاهد بالاعتبار ، وانما قضينا بالفساد لعدم المناسب المعبر بما بيناه من استلزام النهي لذلك .

المسألة الثانية

اتفق اصحابنا على ان النهي عن الفعل لا يدل على صحته ؛ ونقل ابو زيد عن محمد بن الحسن (٢) وأبي حنيفة أنهما قالوا : يدل على صحته .
وإختار مذهب أصحابنا لوجهين :
الاول : أن النهي لو دل على الصححة ، فاما أن يدل عليها بلفظه أو بمعناه ، اذ (٣) الاصل عدم ماسوى ذلك ، والملازم ممتنع .
وبيان امتناع دلالة على الصححة بلفظه أن صححة الفعل لا معني لها سوى ترتب احكامه الخاصة به عليه والنهي لغة لا يزيد على طلب ترك الفعل ولا شعاره بغير ذلك نفياً ولا اثباتاً .

- ١ - اي من ان النهي انما كان لحكمة ومعني راجح مقصود للشرع لا يتحقق الا بترك المنهى عنه الى آخر ما سبق تفصيله في اقتضاء النهي للفساد من جهة المعنى
- ٢ - ابو زيد هو الدبوسي . ومحمد بن الحسن هو الشيباني
- ٣ - تعليل للحصر في امرين

وبيان امتناع دلالاته على الصحة بمعناه ما بيناه من ان النهي بمعناه يدل على الفساد في المسألة المتقدمة ، فلا يكون ذلك مفيداً لتقيضه . وهو الصحة .

الوجه الثاني أنا أجمعنا على وجود النهي حيث لا صحة ، كانهي عن بيع الملاحيق والمضامين ، وبيع حبل الحبله ، وكالنهى عن الصلاة في أيام الحيض ، بقوله .
ﷺ (دعي الصلاة أيام اقرائك) والنهي عن نكاح مانكح الآباء بقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) ولو كان النهي مقتضياً للصحة ، لكان تخلف الصحة مع وجود النهي على خلاف الدليل وهو خلاف الاصل ، وسواء كان لمعارض أو لا لمعارض .

فان قيل : اذا نهى الشرع عن صوم يوم النحر وعن الصلاة في الاوقات والاماكن المكروهة ، وعن بيع الرباء ، فالاصل تنزيل لفظ الصلاة والصوم والبيع على عرف الشارع وعرف الشارع في ذلك إنما هو الفعل المعترف في حكمه شرعاً ، فلو لم يكن التصرف المنهى عنه كذلك ، لما كان هو التصرف الشرعي ؛ وهو ممتنع .

قلنا . أولاً لانسلم وجود عرف الشرع في هذه الاسماء . لما سبق ، (١) وان سلمنا أن له عرفاً ، لكن في طرف الاوامر أو النواهي ؟ الاول مسلم ، والثاني ممنوع . وعلى هذا ، فالنهي إنما هو عن التصرف اللغوي دون الشرعي ، وان سلمنا عرف الشارع في هذه الاسماء ، ولكن لا نسلم أن عرفه فيها ما ذكره ، بل ما هو بحال يصح ويمكن صحته ، ويجب الحمل على ذلك جمعاً بين الأدلة . ولا يلزم من كون التصرف ممكن الصحة . وقوع الصحة .

كيف وان ما ذكره منتقض بما ذكرناه من المناهي (٢) مع انتفاء الصحة عن منهياتها .

١ - انظر ما سبق له من الكلام على الاسماء الشرعية في ص ٣٥ من ج ١ وما عليه

من التعليق . وارجع الي ص ٤٠٠ من ج ٢٠ من مجموع الفتاوى لابن تيميه

٢ - المناهي . الاولى التعبير بالنواهي ليصح عود الضمير اليها في قوله منهياتها

المسألة الثالثة

اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائماً (١) خلافاً لبعض الشاذين . ودليل ذلك . انه لو قال السيد لعبده (لا تفعل كذا) وقدرنا نهيه مجرداً عن جميع القرائن . فان العبد لو فعل ذلك في اي وقت قدر ، يعد مخالفاً للنهي سيده ومستحقاً للذم في عرف العقلاء واهل اللغة . ولو لم يكن النهي مقتضياً للتكرار والدوام ، لما كان كذلك .

فان قيل : لاختفاء بأن النهي قد يرد ويراد به الدوام ، كما في النهي عن الربا وشرب الخمر ونحوه ، وقد يرد ولا يراد به الدوام ، كما في نهى الحائض عن الصوم والصلاة ونحوه ، والصورتان مشتركتان في طلب ترك الفعل لا غير ، ومفترقتان في دوامه في احدي صورتين وعدم دوامه في الاخرى . والاصل ان يكون اللفظ حقيقة فيها من غير اشتراك (٢) ولا تجوز ، والدال على القدر المشترك لا يكون دالاً على ما اختص بكل واحد من الطرفين المختلفين .

وايضاً فانه لو كان النهي مقتضياً للدوام ، لكان عدم الدوام في بعض صور النهي على خلاف الدليل ، وهو ممتنع .

فلنا : النهي حيث ورد غير مراد به الدوام ؛ يجب ان يكون ذلك لقريئة ، نظراً الى ما ذكرناه من الدليل ، وما قيل : ان ذلك يلزم منه الاشتراك أو التجوز ، قلنا : وان لزم منه التجوز . وهو على خلاف الدليل . لافتقاره الى القريئة الصارفة غير ان جعله حقيقة في المرة الواحدة مما يوجب جعله مجازاً في الدوام والتكرار لاختلاف حقيقتيهما . وليس القول بجعله مجازاً في التكرار وحقيقة في المرة الواحدة اولى من العكس ، بل جعله حقيقة في التكرار اولى ، لامكان التجوز به عن البعض لكونه مستلزماً له . ولو جعلناه حقيقة في البعض لما امكن التجوز به عن التكرار لعدم استلزامه له ، وبه يندفع ما ذكرناه من الوجه الثاني ايضا .

١ — الاصل في ذلك ان الفعل بعد النهي كالنكرة بعد النفي فيفيد عموم النهي عن الفعل في جميع الاوقات والاحوال .

٢ — اي من غير اشتراك لفظي وعلى هذا يكون الاشتراك معنويًا .

الصنف الثالث في معنى العام والخاص

ويشتمل على مقدمة ومسائل.

أما المقدمة ، ففي بيان معنى العام ، والخاص ، وصيغ العموم .

أما العام . فقد قال أبو الحسين البصري : العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له .

ووافقه على ذلك بعض أصحابنا . وهو فاسد من وجهين :

الأول انه عرف العام بالمستغرق . وهما لفظان مترادفان ، وليس المقصود ههنا من التحديد شرح اسم العام . حتى يكون الحد لفظياً . بل شرح المسمي أما بالحد الحقيقي أو الرسمي (١) وما ذكره خارج عن القسمين .

الثاني : انه غير مانع . لانه يدخل فيه قول القائل « ضرب زيد عمراً » فانه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له . وليس بعام .

وقال الغزالي انه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً ، وهو غير جامع . فان لفظ « المعدوم ، والمستحيل » من الالفاظ العامة ، ولادلالة له على شيئين فصاعداً ، إذ المعدوم ليس بشيء عنده ، وعند أهل الحق من أصحابنا والمستحيل بالاجماع ، وان كان جامعاً ، الا أنه غير مانع . فان قولنا « عشرة ؛

١ - التعريف اللفظي : تبديل لفظ بلفظ أوضح منه عند السامع في الدلالة على معناه كتعريف البر بالقمح . والهزبر بالأسد . والقرء بالحبيض أو الطهر . وهذا هو المعروف عند علماء اللغة . أما الحد فتعريف الشيء بذكر ذاتياته أي اجزائه التي تتألف منها حقيقته . كتعريف الإنسان بانه حيوان ناطق . أي مفكر .

والرسم تعريف الشيء ببعوته وصفاته التي لا تتألف منها حقيقته ولكنها قائمة بها كتعريف الإنسان بالضاحك ؛ فان اجتمع في التعريف ذاتي وغير ذاتي أي وصف عرضي كان رسماً مثل حيوان ضاحك وهذا اصطلاح منطقي ، فمن اراد تفصيل القول فيه فليرجع الى كتب المنطق ، والى كتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية ليعرف نقده إياهم في تقسيم الكلّي الى ذاتي وعرضي وعجزهم عن بيان الفرق بين القسمين .

مائة « ليس من الالفاظ العامة ، وإن كان مع اتحاده دالا على شيئين فصاعداً وهي الآحاد الداخلة فيها .

والحق في ذلك أن يقال العام: هو الفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً .
فقولنا (اللفظ) وان كان كالجنس للعام والخاص . ففيه فائدة تقييد العموم
بالالفاظ، لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها عند أصحابنا وجمهور الأئمة ،
كما يأتي تعريفه . (١) .

وقولنا (الواحد) احتراز عن قولنا « ضرب زيد عمرا » وقولنا (الدال على
مسميين) ليندرج فيه الموجود والمعدوم . وفيه أيضاً احتراز عن الالفاظ المطلقة
كقولنا « رجل ودرهم » فان لفظة رجل ودرهم وان كانت صالحة لكل واحد
من آحاد الرجال وآحاد الدارهم فلا يتناولهما معا ، بل على سبيل البدل .
وقولنا (فصاعداً) احتراز عن لفظ اثنين وقولنا (مطلقاً) احتراز عن قولنا
« عشرة ومائة ونحوه من الاعداد المفيدة » . ولا حاجة بنا الى قولنا من جهة
واحدة احترازاً عن الالفاظ المشتركة والمجازية .

أما عند من يعتقد كونها من الالفاظ العامة ، كما يأتي تحقيقه (٢) فالحد
لا يكون مع أخذ هذا القيد جامعاً .

وأما عند من لا يقول بالتعميم ، فلا حاجة به الى هذا القيد أيضاً ، إذ اللفظ
المشترك غير دال على مسمياته معاً ؛ بل على طريق البدل ، وكذلك الحكم في اللفظ
الدال على جهة الحقيقة والمجاز ، وفي الحد المذكور ما يدرأ النقص بذلك ، وهو قولنا
(الدال على مسميين معاً) .

وأما الخاص فقد قيل فيه : هو كل ما ليس بعام ، وهو غير مانع لدخول
الالفاظ المهملة فيه . فانها لعدم دلالتها لا توصف بعموم ولا بخصوص .
ثم فيه تعريف الخاص بسلب العام عنه ، ولا يخلو : اما ان يكون بينها واسطة ، أولاً .
فان كان الاول ، فلا يلزم من سلب العام تعين الخاص .

- ١ - اى في المسألة الاولى من مسائل العموم .
- ٢ - اى في المسألة لسابعة من مسائل العموم . وسبق بعض البحث فيه بالمباديء اللغوية

وان كان الثاني؛ فليس تعريف أحدها بسلب حقيقة الآخر عنه أولى من العكس .
وأيضاً فان اللفظ قد يكون خاصاً كلفظ الانسان ؛ فانه خاص بالنسبة الى لفظ
الحيوان ، وما خرج عن كونه عاما بالنسبة إلى ماتحته .
وان قيل إنه ليس بعام من جهة ما هو خاص ، ففيه تعريف الخاص بالخاص ، وهو ممتنع .
والحق في ذلك أن يقال : الخاص قد يطلق باعتبارين .
الاول : وهو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه ؛
كأسماء الاعلام من زيد وعمر ونحوه .

الثاني ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو اعم منه وحده أنه اللفظ الذي يقال على
مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة كلفظ الانسان فانه خاص .
ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار ، لفظ الحيوان من جهة واحدة
واذا تحقق معنى العام والخاص : فاعلم أن اللفظ الدال ينقسم .
الى عام لا أعم منه ؛ كالمذكور ؛ فانه يتناول الموجود والمعدوم والمعلوم ، والمجهول .
والى خاص لا أخص منه كأسماء الاعلام .

والى ما هو عام بالنسبة .
وخاص بالنسبة . كلفظ الحيوان ؛ فانه عام بالنسبة الى ماتحته من الانسان والفرس
وخاص بالنسبة الى ما فوّه كلفظ الجوهر والجسم .

وأما صيغ العموم عند القائلين بها فهي :
إما ان تكون عامة فيمن يعقل جمعاً وأفراداً مثل (أي) في الجزاء والاستفهام ،
واسماء الجوع المعرفة اذا لم يكن عهد ، سواء كان جمع سلامة أو جمع تكسير
(كالمسلمين والرجال) والمنكرة (كرجال ومسلمين) . والاسماء المؤكدة لها ؛
مثل (كل وجميع) واسم الجنس اذا دخله الالف واللام من غير عهد (كالرجل
والدرهم) والمنكرة المنفية كقولك (لارجل في الدار) و (ما في الدار من رجل)
والاضافة كقولك (ضربت عبيدي) و (انفتحت دراهمي)

واما عامة فيمن يعقل دون غيره (كمن) في الجزاء والاستفهام ؛ نقول : من
عندك ؟ ومن جاءني اكرمه .

واما غامة فيما لا يعقل ؛ إما مطلقاً من غير اختصاص بجنس مثل (ما) في
الجزاء ، كقوله : على اليد ما اخذت حتى ترد ؛ والاستفهام تقول : ماذا صنعت ؟
واما لا مطلقاً ؛ بل مختصة ببعض أجناس ما لا يعقل مثل (متى) في الزمان جزاء
واستفهاماً ، و (اين) و (حيث) في المكان جزاء واستفهاماً ، تقول : متى جاء
القوم ؛ ومتى جئتني اكرمتك ؛ واني كنت وابنا كنت اكرمتك .

واذ اتينا على ما اردناه من بيان المقدمة ، فلنشرع الآن في المسائل :
وهي خمس وعشرون مسألة .

المسألة الأولى (١)

اتفق العلماء على أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة ، واختلفوا في عروضه
حقيقة للمعاني : فنفاه الجمهور ، وأثبتته الاقلون .

وقد احتج المثبتون بقولهم الاطلاق شائع ذائع في لسان أهل اللغة بقولهم :
عم الملك الناس بالعطاء والانعام ، وعمهم المطر والخصب والخير ، وعمهم القحط ،
وهذه الامور من المعاني ، لا من الالفاظ والاصل في الاطلاق الحقيقة .

اجاب النافون بان الاطلاق في مثل هذه المعاني مجاز لوجهين .

الاول : انه لو كان حقيقة في المعاني ، لا طرد في كل معنى ، اذ هو لازم الحقيقة ،
وهو غير مطرد . ولهذا ، فانه لا يوصف شيء من المعاني الخاصة الواقعة في امتداد
الاشارة اليها ، كزيد وعمرو بكونه عاماً لا حقيقة ولا مجازاً .

الثاني : أن من لوازم العام ان يكون متحداً ، ومع اتحاده متناولاً لأمور متعددة
من جهة واحدة . والعطاء والانعام الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص
بالآخر منها ، وكذلك المطر فان كل جزء اختص منه بجزء من الارض ، لا وجوده
بالنسبة الى الجزء الآخر منها ، وكذلك الكلام في الخصب والقحط ، فلم يوجد من

١ - انظر ص ١٨٨ - ١٩١ من ج ٢٠ من مجموع فتاوى ابن تيمية وص ٩٧ من
مسودة آل تيمية ط المدني .

ذلك ما هو مع اتحاده يتناول اشياء من جهة واحدة . فلم يكن عاماً حقيقة بخلاف
اللفظ الواحد . كلفظ الانسان والفرس .

اجاب المثلثون عن الاول بان العموم ، وان لم يكن مطرداً في كل معنى ،
فهو غير مطرد في كل لفظ . فان اساء الاعلام كزيد وعمرو ونحوه لا يتصور
عروض العموم لها حقيقة ولا مجازاً . فان كان عدم اطراده في المعاني مما يبطل
عروضه للمعاني حقيقة فكذلك في الالفاظ . وان كان ذلك لا يمنع في الالفاظ
فكذلك في المعاني . ضرورة عدم الفرق .

وعن الوجه الثاني : أنه وان تعذر عروض العموم للمعاني الجزئية الواقعة في
امتداد الاشارة اليها حقيقة ، فليس في ذلك ما يدل على امتناع عروضه للمعاني
الكلية المتصورة في الازهان ، كالمتصورة من معنى الانسان المجرد عن الامور الموجبة
لتشخيصه وتعيينه ، فانه مع اتحاده مطابق لمعناه وطبيعته لمعاني الجزئيات الداخلة
تحتة من زيد وعمرو من جهة واحدة كطابقة اللفظ الواحد العام لمدلولاته .

وإذا كان عروض العموم للفظ حقيقة انما كان لمطابقتها مع اتحاده للمعاني
الداخلة تحتها من جهة واحدة . فهذا المعنى بعينه متحقق في المعاني الكلية بالنسبة إلى
جزئياتها ، فكان العموم من عوارضها حقيقة .

المسألة الثانية (١)

اختلف العلماء في معنى العموم : هل له في اللغة صيغة موضوعة له خاصة به تدل عليه ام لا ؟ فذهب ^(١) المرجئة الى ان العموم لا صيغة له في لغة العرب .
وذهب الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء الى ان ما سبق ذكره من

الصيغ حقيقة في العموم ، مجاز فياعداه

(٢) ومنهم من خالف في الجمع المنكر والمعرف واسم الجنس اذا دخله الالف واللام ؛ كما يأتي تعريفه ، وهو مذهب ابي هاشم (٣) .

(٤) وذهب ارباب الخصوص الى ان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ومجاز فياعداه ؛

وقد نقل عن الأشعري قولان :

(٥) احدهما القول بالاشتراك (٤) في العموم والخصوص .

(٦) والآخر الوقف وهو عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقة (٥) في العموم .

والخصوص ، او الاشتراك ؛ ووافق علي الوقف القاضي ابو بكر (٦) .

وعلى كل واحد من القولين جماعة من الاصوليين .

١ - انظر ص ٢ - ٣ من ج ٤ من بدائع الفوائد لابن القيم طبع منير ،
(٢) الارجاء : التأخير والمرجئة من المتكلمين والفقهاء اصناف منهم من قال : الايمان مجرد التصديق كجهنم . ومنهم من قال : الايمان مجرد النطق بالشهادتين كالكرامية .
ومنهم من قال : التصديق وعمل القلب . ومنهم من قال : الايمان التصديق وقول اللسان وهم مرجئة الفقهاء . وسماوا مرجئة لتأخيرهم بعض مسمى الايمان عن الدخول في مفهومه ، وهناك طوائف أخرى من المرجئة فمن اراد تفصيل القول فيها فليرجع الى كتاب الايمان لابن تيمية وكتب الفرق .

٣ - ابو هاشم : هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي .

٤ - اي الاشتراك اللفظي .

٥ - في الحقيقة - لعله من الحقيقة - ليكون بيانا لقوله : مما قيل .

٦ - هو الباقلاني .

ومن الواقفية من فصل بين الاخبار ؛ والوعد ، والوعيد ، والأمر ، والنهي ؛ فقال بالوقف في الاخبار والوعد ، والوعيد ، دون الامر والنهي .

والمختار انما هو صحة الاحتجاج بهذه الألفاظ في الخصوص لكونه مراداً من اللفظ يقيناً : سواء اريد به الكل أو البعض ، والوقف فيما زاد على ذلك (١) ومنهاج الكلام فعلى ما عرف في التوقف في الأمر بين الوجوب والندب ، فعليك بنقله الى ههنا وانما يتحقق هذا المقصود بذكر شبه المخالفين والانفصال عنها .

ولنبداً من ذلك بشبه أرباب العموم ؛ وهي نصية ؛ واجماعية ، ومعنوية .
أما النصية ، فمنها قول الله تعالى « وناد نوح ربه ؛ فقال : رب ، ان ابني من أهلي ، وان وعدك الحق ^{ومعه ابنه} مسكاً منه بقوله تعالى (وأهلك) واقره الباري تعالى على ذلك ، وأجابه بمادل على انه ليس من اهله ، ولولا أن اضافة الأهل الى نوح للعموم لما صح ذلك .

ومنها أنه لما نزل قوله تعالى (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) . قال ابن الزبيرى (لأخصمن محمداً) ثم جاء الى النبي ﷺ ؛ فقال له : (وقد عبدت الملائكة والمسبح ، أقرهم يدخلون النار (٢) واستدل بعموم (ما) ولم ينكر عليه النبي ؛ ﷺ ذلك ، بل نزل قوله تعالى غير منكر لقوله ، بل مخصصاً له بقوله تعالى (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون (٣))

١ - القول بالوقف على اي حال في هذه المسألة : واستحكام النزاع فيها وفي سائر مسائل العموم مما يزيد الباحث يقيناً بان كثيراً من مسائل اصول الفقه ظني .
٢ - ذكر الأمدى بعض قصة عبد الله بن الزبيرى مع النبي ﷺ مجملة وتصرف في العبارة ، واذا اردتها مفصلة فارجع الى ما نقله ابن جرير وابن كثير والبغوي عن محمد بن اسحاق عند تفسيرهم لهذه الآية . والى ما كتبه ابن حجر عليها في تخريجه لاحاديث الكشاف

٣ - يرى ابن جرير وجماعة ان قوله تعالى : « ان الذين سبقت لهم منا الحسنى » الآيات كلام مبتدا ، وليس استثناء من قوله : انكم وما تعبدون - لان (ما) لغير العاقل . والمراد بها الاصنام وما في حكمها .

ومنها قوله تعالى (ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى ، قالو : انا مهلكوا اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين — قال : ان فيها لوطاً — قالو نحن أعلم بمن فيها لننجينه واهله ، الامرأته كانت من الغابرين)

ووجه الاحتجاج بذلك ان ابراهيم فهم من اهل هذه القرية العموم ؛ حيث ذكر لوطاً ، والملائكة اقروه على ذلك ، وأجابوه بتخصيص لوط وأهله بالاستثناء واستثناء ، امرأته من الناجين ، وذلك كله يدل على العموم .

واما الاجماعية ، فنها احتجاج عمر على ابي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله (كيف تقاتلهم ، وقد قال النبي ﷺ : امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا . لا اله الا الله ؛ فاذا قالوها ، عصموا مني دماءهم وأموالهم) ولم ينكر عليه أحد من الصحابة احتجاجه بذلك ، بل عدل أبو بكر الى التعليق بالاستثناء وهو قوله ﷺ (الا بحقها) فدل على أن لفظ الجمع المعرف للعموم .

ومنها احتجاج فاطمة على ابي بكر في توريثها من أبيها ، فدك والعوالى بقوله تعالى (يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) ولم ينكر عليها أحد من الصحابة ، بل عدل ابو بكر ، رضي الله عنه ، الى مارواه عن النبي ﷺ الى دليل التخصيص وهو قوله عليه السلام « نحن معاشر الأنبياء لانورث . ما تركناه صدقة .

«ومنها احتجاج عثمان على علي (رضي الله عنه) في جواز الجمع بين الأختين بقوله تعالى (الا على أزواجهم) واحتجاج علي بقوله تعالى (وان تجمعوا بين الأختين) ولم ينكر على احد منهما صحة ما احتج به . وانما يصح ذلك ، أن لو كانت الأزواج المضافة . والاختان على العموم .

ومنها أن عثمان ، لما سمع قول الشاعر (١) .

الاكل شيء ؛ ما خلا الله ، باطل * وكل نعيم ، لا محالة ، زائل

قال له (كذبت) فان نعيم أهل الجنة لا يزول ولم ينكر عليه منكر ، ولو لا أن (كل) للعموم ؛ لما كان كذلك .

١ — هو لبيد بن ربيعة .

ومنها احتجاج ابي بكر على الانصار بقوله صلى الله عليه وسلم (الاثمة من قريش) (١)
ووافقه الكل على صحة هذا الاحتجاج من غير تكبير . ولو لم يكن لفظ (الاثمة)
عاما . لما صح الاحتجاج .

ومنها اجماع الصحابة على اجراء قوله تعالى (الزانية والزاني) و (السارق
والسارقة) . و (من قتل مظلوما) . و (ذروا ما بقى من الربا) . و (لا تقتلوا
نفسكم) . و (لا تقتلوا الصيد . واتمم حرم) . وقوله صلى الله عليه وسلم « لا وصية الوارث »
« ولا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها » ، « ومن ألقى سلاحه فهو آمن »
الى غير ذلك على العموم .

① واما الشبه المعنوية . فمنها أن العموم من الأمور الظاهرة الجلية . والحاجة مشتدة
الى معرفته في التخاطب . وذلك مما تحيل العادة مع توالي الأعصار على اهل اللغة
اهماله . وعدم نواضعهم على لفظ يدل عليه . مع أنه لا يتقاصر في دعو الحاجة
الى معرفته . عن معرفة الواحد والاثنين . وسائر الاعداد . والخبر . والاستخبار
والترجى والتمنى . والتداء . وغير ذلك من المعاني التي وضعت لها الاسماء ، وربما
وضعوا لكثير من المسميات ألفاظاً مترادفة مع الاسغناء عنها . ومنها ما يخص
كل واحد واحد من الالفاظ المذكورة من قبل .

② اما (من) الاستفهامية كقول القائل (من جاءك ؟) فلا يخلو .

③ إما أن تكون حقيقة في الخصوص والعموم . أو مشتركة بينهما .

④ أو موقوفة ، أريست موضوعة لاحد الامرين . لاحقيقة ولا تجوزا : والأول
محال . وإلا لما حسن ان يجاب بجملة العقلاء . لكونه جواباً عن غير ما سأل عنه :
ولا جائز أن تكون مشتركة أو موقوفة . والالما حسن الجواب بشيء الابد

١ - حديث الاثمة من قريش . رواه النسائي من طريق أنس ؛ وفي الباب احاديث
أخرى : منها ما رواه البخاري ومسلم من طريق ابي هريرة بلفظ : الناس تبع لقريش
ومن طريق ابن عمر بلفظ : لا يزال هذا الامر في قريش ما بقى منهم اثنان . انظر
تفصيل القول في روايات احاديث هذا الباب في كتاب الامامة من تلخيص الحبير .

الاستفهام عن مراد السائل . وليس كذلك . ولا جائز ان يقال للاتفاق بالاخير على ابطائه . فلم يبق الا أن تكون حقيقة في العموم .

وأما الشرطية . وهي عندما اذا قال السيد لعبداه (من دخل داري . فأكرمه) فانه اذا اكرم كل داخل لا يحسن من السيد الاعتراض عليه . ولو اخل باكرام بعض الداخلين . فانه يحسن لومه وتوبيخه في العرف .

وايضاً فانه يحسن الاستثناء من ذلك بقوله (إلا أن يكون فاسقاً) والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لكان داخلاً فيه ، ولولا أن (من) للعموم ، لما صح ذلك . وعلى هذا يكون الكلام في جميع الحروف المستعملة للشرط . والاستفهام مثل : ما . وأي ، ومتى ، وأين ، وكم ، وكيف ، ونحوه . ومؤكداً انها مثل كل ، وجميع ، فانها للعموم . وبهانه من وجوه .

الاول انه إذا قال القائل لعبداه « اكرم كل من رأيت » فانه يسقط عنه اللوم باكرام كل واحد ولا يسقط بتقدير اخلاله باكرام البعض ؛ وانه يحسن الاستثناء بقوله ، الا الفساق ، وذلك دليل العموم كما سبق (١) .
الثاني انه لو قال القائل « رأيت كل من في البلد » فانه يعد كاذباً ، بتقدير عدم رؤيته لبعضهم .

الثالث انه إذا قال القائل « كل الناس علماء » كذبه قول القائل « كل الناس ليسوا علماء » ولولم يكن اسم (كل) للعموم ، لما كان كل واحد مكذباً للآخر ، لجواز أن يتناول كل واحد غير ما تناوله الآخر .

الرابع أنا ندرك التفرقة بين (كل) و (بعض) ولو كان كل غير مفيد للعموم لما تحقق الفرق ، لكونه مساوياً في الافادة للبعض .

الخامس انه لو كان قول القائل « كل الناس » لا يفيد العموم ، ولكنه يعبر به تارة عن البعض . وتارة عن العموم حقيقة ، لكان قول القائل « كلهم » بياناً لاحد الامرين فيما دخل عليه ، لا اأ كيداً (له) كما لو قال « رأيت عيناً باصرة » .

١ - أي من أن الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لكان داخلاً فيه ولولا أنه مفيد للعموم لما صح ذلك .

واما الجمع المعرف (١) فهو للعموم لوجهين .

الاول أن كثرة الجمع المعرف تزيد على كثرة الجمع المنكر ، ولهذا يقال « رجال من الرجال » ، ولا عكس ، وعند ذلك ، فالجمع المعرف ، إما أن يكون مفيداً للاستغراق ، أو للعدد غير مستغرق ، لا جائز ان يقال بالثاني ، لأن (٢) مامن عدد يفرض من ذلك الا ويصح نسبه الى المعرفة بأنه منه ، والاول هو المطلوب .

الثاني انه يصح تأكيده بما هو مفيد للاستغراق ، والتأكيد إنما يفيد تقوية المؤكد لا أمراً جديداً ، فلو لم يكن المؤكد يفيد الاستغراق ، لما كان المؤكد مفيداً له ، أو كان مفيداً لامر جديد وهو ممتنع .

واما النكرة المنفية ؛ كقوله « لا رجل في الدار » او في سياق النفي ، فقوله « مافي الدار من رجل » فان الفائل لذلك يعد كاذباً بتقدير رؤيته لرجل ما ، وانه يحسن الاستثناء بقوله « الا زيد » وانه يصح تكذيبه بأنك رايت رجلاً ؛ كما ورد قوله تعالى « قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى » تكذيباً لمن قال « ما انزل الله على بشر من شيء » وكل ذلك يدل على كونها للعموم ، ولانها لو لم تكن للعموم ، لما كان قولنا « لا إله الا الله » توحيداً ؛ لعدم دلالته على نفي كل السوى الله تعالى .

* واما الاضافة ، كقوله « اعتقت عبيدي وامائي » فانه يدل على العموم بدليل لزوم العتق في الكل . وانه يجوز لمن سمعه ان يزوج من اي العبيد شاء . وان يتزوج من الاماء من شاء دون رضى الورثة . وكذلك لو قال (العبيد الذين هم في يدي لفلان) صح الاقرار بالنسبة الى الجميع . ولولا ان ذلك للعموم . لما كان كذلك . * واما الجنس اذا دخله الالف واللام . ولا عهد فانه للعموم لاربعة اوجه .

الاول انه اذا قال القائل . رايت انساناً افاد رؤية واحد معين . فاذا دخلت عاياه الالف واللام . فلو لم تكن الالف واللام مفيدة للاستغراق ، لكانت معطلة لتعذر حملها على تعريف الجنس ، لكونه معلوماً دونها ، وهو ممتنع .

٢ - لأن - الصواب لأنه .

١ - أى إن لم يكن عهد كما تقدم

الثاني انه يصح نعته بالجمع المعرف، وقد ثبت ان الجمع المعرف للعموم؛ فكذلك المنعوت
به. وذلك في قولهم «اهلك الناس الدينار الصغير والدرهم البيض» وانه يصح الاستثناء
منه، كما في قوله تعالى «إن الانسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا» وهو دليل للعموم.

الثالث: ان القائل قائلان : قائل يقول ان الألف واللام الداخلة على الاسم
المفرد والجمع تفيد العموم، وقائل بالنفي مطلقاً، وقد ثبت انها مفيدة للعموم في
الجمع، فالترفة تكون قولاً بتفصيل لم يقل به قائل (١)

الرابع: انه اذا كانت الألف واللام لتعريف المعهود عائدة الى جميعه لعدم
اولوية عودها الى البعض منه دون البعض: فكذلك اذا كانت لتعريف الجنس.

واما الجمع المنكر فيدل على انه للعموم ثلاثة اوجه.

الأول ان قول القائل «رجال» يطلق على كل جمع على الحقيقة؛ حتى الجمع
المستغرق، فاذا حمل على الاستغراق كان حملاً له على جميع حقائقه، فكان اولى،
الثاني انه لو اراد المتكلم بلفظ الجمع المنكر البعض لعينه، والا كان مراده
مبهما، فحيث لم يعينه دل على انه للاستغراق.

الثالث انه يصح دخول الاستثناء عليه بكل واحد من آحاد الجنس، فكان للعموم.
ومن شبههم ان العرب فرق بين تأكيد العموم والخصوص في اصل الوضع.
فقالوا في الخصوص «رايت زيدا عينه نفسه» ولا يقولون «كلهم» رايت زيدا
أجمعين» وقالوا في العموم «رايت الرجال كلهم اجمعين» ولا يقولون «رايت
لرجال عينه نفسه» واختلاف التأكيدي يدل على اختلاف المؤكد؛ لأن التأكيد
مطابق للمؤكد.

ومنها أنهم قالوا: وقع الاجماع على أن الباري تعالى قد كلفنا أحكاماً تعم
جميع المكلفين، فلو لم يكن للعموم صيغة تفيدة، لما وقع التكليف به لعدم ما يدل
عليه، أو كان للتكليف به تكليفاً بما لا يطاق. وهو محال.

١ - هذا الدليل مبني على القول بامتناع احداث قول ثالث اذا اختلف أهل عصر
سابق على قولين وقد تقدم الخلاف في ذلك في المسألة التاسعة عشرة من مسائل الأجماع.

وأما شبه أرباب الخصوص ؛ فأولها : أن تناول اللفظ للخصوص متيقن ،
وتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة في المتيقن أولى .

وثانيها ان أكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص دون العموم ، ومنه يقال :
جمع السلطان التجار والصناع وكل صاحب حرفه . واتفقت دراهمي ، وصرمت
نخيلي ونحوه . فكان جعلها حقيقة فيما استعمالها فيه أغلب ، أولى .

وثالثها أنه اذا قال السيد لعبدہ اكرم الرجال ، ومن دخل داري فأعطه درهما
ومتى جاءك فقير فتصدق عليه ، ومتى جاء زيد فأكرمه» وأين كان وحيث حل
فانه لا يحسن الاستفسار عن ارادة البعض ويحسن الاستفسار عما وراء ذلك ،
فكان جعل هذه الصيغ حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنه دون ما يحسن .

ورابعها أنه لو كان قول القائل « رأيت الرجال » للعموم ، لكان اذا أريد به
الخصوص كان المخبر كاذبا ، كما لو قال « رأيت عشرين ولم ير غير عشرة ، بخلاف
ما اذا كانت للخصوص ، وأريد به العموم .

وخامسها لو كانت للعموم ، لكان تأكيدها غير مفيد لغير ما أفادته ، فكان عبثاً ،
وكان الاستثناء منها نقضاً .

وسادسها (ويخص من) من انها لو كانت للعموم ، لما أجمعت ، لأن الجمع
لا بد وان يفيد ما لا يفيد المجموع ، وليس بعد العموم والاستغراق كثرة ، فلا
يجمع ، وقد جمعت في باب حكاية التكرات عند الاستفهام . فانه اذا قال القائل
جاءني رجال . قلت : منون ؟ » في حالة الوقف دون الوصل . ومنه قول الشاعر

أتوا ناري ، فقلت : منون أنتم ؟ فقالوا : الجن . قلت عموا ظلما . (١)

فقد قال سيبويه إنه شاذ غير معمول به .

١ - ذكر الأستاذ محي الدين عبد الحميد في تعليقه على اوضح المسالك ان هذا
البيت لشمير بالمعجمة وقيل بالمهملة ابن الحارث الضبي وفي الخضرى على ابن
عقيل قول آخر بأن القصة أ كذوبة من أكاذيب العرب والبيت شاذ لأربعة أمور
وهي كونه حكاية بن وصل للمعرف غير مذکور تقديره قالوا اتينا وتحرك النون الثانيه

وأما شبه أرباب الاشتراك (١) فأولها أن هذه الألفاظ والصيغ قد تطلق للعموم تارة، وللخصوص تارة؛ والأصل في الاطلاق الحقيقة، وحقيقة الخصوص غير حقيقة العموم، فكان اللفظ المتحد الدال عليها حقيقة، مشتركا كلفظ العين والقرء ونحوه. وثانيها انه يحسن عند اطلاق هذه الصيغ الاستفهام من مطلقها انك اردت البعض او الكل، وحسن الاستفهام عن كل واحد منها دليل الاشتراك (٢)، فانه لو كان حقيقة في احد الأمرين دون الآخر لما حسن الاستفهام عن جهة الحقيقة. واما شبهة من قال بالتعميم في الاوامر والنواهي دون الاخبار، فهو ان الاجماع منعقد على التكليف بأوامر عامة لجميع المكلفين وبنواه عامة لهم، فلو لم يكن الامر والنهي للعموم، لما كان التكليف عاما او كان تكليف بما لا يطاق، وهو محال. وهذا بخلاف الاخبار، فانه ليس بتكليف، ولان الخبر يجوز وروده بالجهول، ولا بيان له اضلا كقوله تعالى «وكم اهلكنا قبلهم من قرن؛ وقرونا بين ذلك كثير» بخلاف الامر، فانه وان ورد بالجمل، كقوله «آتوا حقه يوم حصاده» وقوله «اقموا الصلاة وآتوا الزكاة» فانه لا يخلو عن بيان مقدم او متأخر او مقارن.

والجواب من جهة الاجمال عن جملة هذه الشبهة ما أسلفناه في مسألة ان الامر للوجوب والندب: فعليك بنقله الي ههنا. واما من جهة التفصيل.

اما ما ذكره ارباب العموم من الآيات، اما قصة نوح فلا حجة فيها وذلك لان اضافة الأهل قد تطلق تارة للعموم، وتارة للخصوص كما في قولهم «جمع السلطان اهل البلد» وان كان لم يجمع النساء والصبيان والمرضى (٣) وعند ذلك فليس، (القول) ١ - ٢ - الاشتراك - أى اللفظي كما يدل عليه تعليقه بعد.

٣ - إنما أريد بأهل البلد الخصوص في هذا المثال لجريان العرف بعدم دعوة النساء والصبيان، والمرضى، ومن في حكمهم إلى مجالس السلطان وقضاء العادة بعدم حضورهم فيه لقيام العذر في المريض وترفع مجلسه عن حضور النساء والصبيان فكان ذلك دليلا على ارادة الخصوص من صيغة العموم، ولو قيل أكرم السلطان =

بحمل ذلك على الخصوص بقريئة اولى من القول بحمله على العموم بقريئته . ونحن لا ننكر صحة الحمل على العموم بالقريئة، وانما الخلاف في كونه حقيقة ام لا .

واما قصة ابن الزبيرى، فلا حجة فيها ايضاً . لان سؤاله وقع فاسداً حيث ظن ان (ما) عامة فيمن يعقل ، وليس كذلك . ولهذا قال له النبي ﷺ منكراً عليه « ما جهلك بلغة قومك اما علمت ان (ما) لما لا يعقل (١) وهى وان اطلقت على من يعقل كما في قوله تعالى « والسما وما بناها ؛ والارض وما طحاها ، ونفس وما سواها » فليس حقيقة ، بل مجازاً . ويجب القول بذلك، جمعاً بينه وبين قوله ﷺ « اما علمت ان (ما) لما لا يعقل » ولما فيه من موافقة المنقول عن اهل اللغة في ذلك .

واما قصة ابراهيم ، فجوابها بما سبق في قصة نوح (٢) .

واما الاحتجاج بقصة عمر مع ابي بكر ؛ فلا حجة فيها ايضاً، لانه انما فهم العصمة من العلة الموجبه لها في الاموال والدماء، وهى قول « لا اله الا الله » فانها مناسبة لذلك ، والحكم مرتب عليها في كلام النبي ﷺ ، فكان ذلك ايماء اليها بالتعليل أما ان يكون ذلك مأخوذاً من عموم دمائهم وأموالهم ، فلا . ومعارضة ابي بكر انما كانت لما فهمه عمر من التعليل المقتضى للتعميم ، لا لغيره (٣) .

= أهل البلد لدخل هؤلاء في عموم الصيغة وشملهم كرمه إما مباشرة، وإما عن طريق اولياء امورهم ؛ وكذا القول في قصة نوح مع ابنه فانه فهم من عموم الصيغة نجاة ابنه؛ وإنما أخطأ وتوجه اللزم اليه لأنه لم يلتفت إلى سياق الكلام وقرائن الأحوال التي تدل على أن المراد بأهله من آمن به، وأن النجاة معقودة بالايان دون قرابة النسب ، وأن الهلاك محيط بالكافرين وإن كانوا اقرب الناس اليه نسبا .

١- لم يثبت ذلك عن النبي ﷺ . انظر كلام ابن حجر عليه في كتابه الكافي الشاف في تحريج احاديث الكشاف

٢ - سبق أيضاً مناقشته .

٣ - الظاهر أن العموم مفهوم من إضافة الدماء والأموال للضمير لامن التعليل ، بدليل انه لو قيل فاذا فعلوا ذلك عصمو امني دماء واماوالم يفد العموم مع وجود التعليل .

وأما قصة فاطمة مع أبي بكر ، فالكلام في اعتقاد العموم في قوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم » ، ما سبق في قصة نوح (١) وهو الجواب أيضا عن احتجاج عثمان على جواز الجمع بين الاختين ، ثم قد يمكن ان يضاف ذلك الى ما فهم من العلة الموجبة لرفع الحرج ، وهي الزوجية ، لا الى عموم اللفظ . وكذلك احتجاج علي بقوله « وان تجمعوا بين الاختين » لم يكن لعموم اللفظ ؛ بل بما اوصى اليه اللفظ من العلة المانعة من الجمع ؛ وهي الاخوة فانها مناسبة لذلك ، دفعاً للاضرار الواقع بين الأختين من المزاحمة على الزوج الواحد ، وانما يصح الاحتجاج باللفظ بمجرد ان لو كان للعموم (٢) وهو محل النزاع . وان صح الاحتجاج في هذه الصور بنفس اللفظ ، فلا يمتنع ان يكون ذلك بما اقترن به من قرينة العلة الرافعة للحرج في احتجاج عثمان ، والعلة المانعة من الجمع في احتجاج علي ، رضي الله عنه . واما تكذيب عثمان للشاعر في قوله « وكل نعيم لا محالة زائل » فانما كان لما فهمه من قرينة حال الشاعر الدالة على قصد تعظيم الرب ببقائه وبطلان كل ما سواه . اما ان يكون ذلك مستفاداً من مجرد قوله (كل) فلا (٣) .

١ - تقدم ما فيه ايضا وأنه ما اريد به الخصوص الامن أجل دليل التخصص وهو الحديث - ولولاه لبقيت الآية على عمومها ولم يكن لاحد منعها من الميراث .
٢ - الظاهر ان عثمان وعلياً رضي الله عنهما فهما عموم كل من الآيتين ؛ الا انهما لما تعارض عمومهما في بادىء النظر وجب علي العلماء طلب الجمع بينهما ، وعند ذلك اختلف الأئمة في طريق الجمع بينهما ، فذهب علي الى تخصيص آية (والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم او ما ملكت ايمانهم) بآية تحريم الجمع بين الاختين وذهب عثمان الى عكس ذلك ، ويدل على هذا قول عثمان احلتها آية وحرمتها آية .
٣ - ما ذكره الآمدي من ان دلالة (كل نعيم) في البيت ودلالة جميع الصبيغ السابقة واللاحقة على العموم انما كانت بالقرائن ، خلاف الظاهر وهي دعوى لا يعجز عنها احد . والاغراق في ذلك مما يشكل في وضع ألفاظ لمعانيها ودلالاتها عليها ويبعث الحيرة في مراد المتكلمين من كلامهم ، بل من سلك ذلك المسلك اقرب الي الحيرة عن الحق والهرب من مواجهة الأدلة . والتزام ما توجه منه الى الاجابة عنها وانصاف مناظره من نفسه .

واما استدلال ابي بكر بقوله ، صلى الله عليه وسلم « الأئمة من قريش » انما فهم منه التعميم لما ظهر له من قصد النبي ، صلى الله عليه وسلم لتعظيم قريش وميزتهم على غيرهم من القبائل ؛ فلو لم يكن ذلك يدل على الخصوص فيهم والاستغراق ، لما حصلت هذه الفائدة .
واما اجماع الصحابة على اجراء ماذكروه من الآيات والأخبار على التعميم في كل سارق وزان وغير ذلك ، فانما كان ذلك بناء على ما اقترن بهما من العلل المومي اليها المرجبة للتعميم ، وهي الزنا والسرقة وقتل الظالم الى غير ذلك .
اما ان يكون اعتقاد تعميم تلك الاحكام مستندا الى عموم تلك الالفاظ ، فلا .
واما ما ذكر من الشبهة الاولى المعنوية .

فالجواب عنها . انا وان سلمنا ان العموم ظاهر ، وان الحاجة داعية الى وضع لفظ يدل عليه ، ولكن لا نسلم احالة الاخلال به على الواضعين . ولهذا قد اخلوا بالالفاظ الدالة على كثير من المعاني الظاهرة التي تدعو الحاجة الى تعريفها بوضع اللفظ عليها ، وذلك كالفعل الحالي ، ورائحة المسك والعود وغير ذلك من انواع الروائح والطعوم الخاصة بمحالتها .

فان قيل لا نسلم انهم اخلوا بشيء من ذلك ، فانهم يقولون : رائحة المسك ، ورائحة العود ، وطعم العسل ، وطعم السكر الى غير ذلك . والاضافة من جملة الاوضاع المعرفة ، ولهذا فان البارئ تعالى قد عرف نفسه بالاضافة في قوله « ذو العرش » و « ذو الطول » الى غير ذلك .

قلنا : وعلي هذا ، لا نسلم ان العرب اخلت بما يعرف العموم ، فان الاسماء المجازية والمشاركة ايضا من الاسماء المعرفة ، كما سيأتي بيانه . وما وقع فيه الخلاف من الفاظ العموم ، فهي غير خارجة في نفس الامر عن كونها حقيقة في العموم دون غيره ؛ او مجاز فيه وحقيقة (١) فيه وفي غيره ، فتكون مشتركة .

وعلى كل تقدير ، فما خلا العموم في وضعهم عن معرف ، ولا خلاف في ذلك وانما الخلاف في جهة دلالة عليه هل هي حقيقة او مجاز ؟ وخفاء جهة الدلالة والوقوف في تعيينها لا يبطل اصل الوضع والتعريف .

١ - وحقيقة - فيه تحريف والصواب او حقيقة .

واما الشبهة الثانية: قولهم ان (من) اذا كانت استفهامية ، لاتخلو عن الاقسام المذكورة في نفس الامر ، مسلم . ولكن لم قالوا بوجوب تعيين بعضها مع عدم الدليل القاطع على ذلك .

قولهم : لو كانت للخصوص لما حسن الجواب بكل العقلاء .

قلنا . ولو كانت للعموم لما حسن الجواب بالبعض الخاص لما قرروه ، وليس احد الأمرين اولى من الآخر ، كيف وان الجواب بالكل بتقدير ان يكون للخصوص يكون جوابا عن المسئول عنه وزيادة ، والجواب بالخصوص ، بتقدير ان يكون للعموم لا يكون جواباً عن المسئول عنه . ولذلك كان الجواب بالكل مستحسنا :
ثم ما المانع ان تكون مشتركة ؟ .

قولهم : لانه لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام .

قلنا اذا كانت مشتركة ، وهي استفهامية ، فالاستفهام انما هو عن مدلولها ومدلولها عند الاستفهام انما هو احد المدلولين ؛ لا بعينه ، فاذا اجاب بأحد الأمرين فقد اجاب عما سئل عنه ، فلا حاجة بالمسئول الى الاستفهام .

قولهم : في الشرطية ان المفهوم من قول السيد لعبد « من دخل داري فاكرمه » العموم ، لما قرروه .

قلنا : ليس ذلك مفهوما من نفس اللفظ ، بل من قرينة اكرام الزائر ، حتى انا لو قدرنا انه لا قرينة اصلا ، ولا تحقق لما سوى اللفظ المذكور ؛ فانا لانسلم فهم العموم منه ، ولا جواز التعميم دون الاستفهام او ظهور دليل يدل عليه ، بناء على قولنا بالوقف . ويدل على ذلك انه يحسن الاستفهام من العبد ، ولو كان على اي صفة قدر ، وحسن ذلك يدل على التردد ، ولولا التردد لما حسن الاستفهام قولهم انه يحسن الاستثناء منه مسلم ، ولكن لا نسلم انه لا بد من دخول المستثنى تحت المستثنى منه ، فان الاستثناء من غير الجنس صحيح ، وان لم يكن المستثنى داخل تحت المستثنى منه ، ولا له عليه دلالة (١) ويدل على صحة ذلك قوله تعالى « ما لهم به من علم الا اتباع الظن » والظن ههنا غير داخل تحت لفظ العلم ، وقول الشاعر :

١ - الاصل في الاستثناء الاتصال ودخول المستثنى في المستثنى منه فعدم دخوله كما في الاستثناء المنقطع على خلاف الأصل فلا يعدل اليه الا بدليل .

وقفت فيها أصيلاً لا أسألها * عيت جواباً وما بالربع من أحد
 الا او ارى لأياً ما ايبتها * والتوى كالحوض بالمظلومة الجلد (١)
 فان قيل : نحن اننا ندعي ذلك فيما كان من الجنس ؛ لا في غيره .
 قلنا : واذا كان من الجنس ، فالاستثناء يدل على وجوب دخول ماستثنى تحت
 المستثنى منه ، او على صلاحيته للدخول تحته . الاول ممنوع ، والثاني مسلم .
 ويدل على ذلك صحة استثناء كل واحد من آحاد الجنس من جموع القلة ، وهي ما يتناول
 العشرة فما دونها ، وهي افعل نحو افلس ؛ وافعال نحو اصنام ، وافعله نحو ارغفة
 وفعله نحو صبية ، مع ان آحاد الجنس غير واجبة للدخول تحت المستثنى منه ،
 والاستثناء من جمع السلامة اذ لم تدخله الالف واللام ، فانه من جموع القلة بنص سيويه ،
 فان قيل ، نحن اننا ندعي ذلك فيما يصح استثناء العدد الكثير والقليل منه ، واستثناء
 العدد الكثير ، وهو مازاد على العشرة ، لا يصح من جمع القلة .
 قلنا فيلزم عليه استثناء ما زاد على العشرة من الجمع المنكر ، فانه يصح وان كان
 كل واحد من المستثنيات غير واجب للدخول تحت الجمع المنكر ، بل ممكن للدخول .
 فان قيل : لو صح الاستثناء لخراج ما يصح دخوله ، لا ما يجب دخوله ،
 لصح ان يقول القائل رايت رجلاً الا زيدا ، لصلاحية دخوله تحت لفظ رجل ،
 وهو غير صحيح .

وايضاً ، فان الاستثناء يدخل في الاعداد كقول القائل « له على عشرة دراهم
 الا درهما » وهو واجب للدخول . وايضاً فان اهل اللغة قالوا بأن الاستثناء اخراج
 جزء من كل ، والجزء واجب للدخول في كله .

قلنا اما الاول فلان قوله « رايت رجلاً » لا يكون الامعينا في نفس الامر ضرورة
 وقوع الرؤية عليه ، وان لم يكن معينا عند المستمع . والمعين لا يصح الاستثناء منه اجماعاً
 واما الثاني فبعيد عن التحقيق من حيث ان وجوب دخول الواحد في العشرة
 لا يمنع من صحة دخوله فيها ، بمعنى انه لا يمنع دخوله فيها ، وماليس بممتنع اعم من

١ - البيتان للناطقة الذبياتي من قصيدة مطلعها

يادار مية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الامد

الواجب ، وعند ذلك ؛ فلا يلزم أن يكون الاستثناء لوجوب الدخول . بل لصحة الدخول ، وهو الجواب عن الوجه الثالث أيضاً .
كيف وإن استثناء واجب الدخول لا يمنع من استثناء ممكن الدخول ، وعلى ما قررناه في ابطال الاستدلال على عموم (من) استفهامية وجزائية يكون بعينه جواباً عما ذكره من الوجه الاول في عموم (كل) و (جميع) .

قولهم الوجه الثاني انه لو قال « رأيت كل من في البلد » يعد كاذباً ، بتقدير عدم رؤية بعضهم ، لا نسلم لزوم ذلك مطلقاً فانه لو قال القائل « جمع السلطان كل التجار وكل الصناع ، وجاء كل العسكر » فانه لا يعد في العرف كاذباً بتقدير تخلف آحاد الناس . والعرف بذلك شائع ذائع . وليس حوالة ذلك على القرينة اولى من حوالة صورة التكذيب على القرينة (١)

قولهم: في الوجه الثالث ان قول القائل « كل الناس علماء » يكذبه قول الآخر « كل الناس ليسوا علماء » ليس كذلك مطلقاً فانه لو فسر كلامه بالغالب عنده كان تفسيره صحيحاً مقبولاً . ومهما امكن حمل كلامه على ذلك فلا تكاذب (٢)
نعم انما يصح التكاذب بتقدير ظهور الدليل الدال على ارادة الكل ؛ بحيث لا يشذ منهم واحد ، وذلك مما لا ينكر ، وانما النزاع في اقتضاء اللفظ لذلك بمطلقه .
قولهم في الرجه الرابع انا ندرك التفرقة بين (بعض) و (كل) مسلم ، لكن من جهة ان بعضاً لا يصلح للاستغراق وكلا صالح له ولما دونه ، ولا يلزم من ذلك ظهور (كل) في العموم (٣) .

قولهم في الوجه الخامس انه يلزم ان يكون قوله (كلهم) بياناً لا تأكيداً .

١ — تقدم ما فيه تعليقا في ص ٢٠٨ ج - ٢ .

٢ — انما حمل ذلك على الخصوص اما العرف واما الصيانة كلام العقلاء عن التدافع والتناقض فحمل كل من العبارتين على بعض المعنى جمعاً بين المتعارضين .

٣ — كل وان كانت صالحة للخصوص والعموم غير انها ظاهرة في العموم وان لم تكن قاطعة فيه ، ولا تنصرف الى الخصوص الا بقرينة .

قلنا . وان بين به مراده من لفظه لا يخرج منه ذلك عن كونه تأكيداً لما اراده من العموم ، فان لفظه صالح له (١) .

قولهم في الجمع المعرف ان كثرة الجمع المعرف تزيد على كثرة المنكر . قلنا : متى اذا اريد به الاستغراق . او اذا لم يرد به ذلك؟ الاول مسلم ، والثاني ممنوع ، ولا يلزم من كونه صالحاً للاستغراق ان يكون متعيناً له . بل غاية انه اذا قال « رأيت رجالاً من الرجال » كان ذلك قرينة صارفة للجمع المعرف الى الاستغراق . قولهم انه يصح تأكيداً بما يفيد الاستغراق .

قلنا : ذلك يستدعي كون المؤكد صالحاً للعموم . والدلالة على العموم عند التأكيد ، ولا يدل على كونه متعيناً بوضعه للعموم (٢) . قولهم في تعميم النكرة المنفية : لو قال « لا رجل في الدار » فانه يعد كاذباً بتقدير رؤيته لرجل ما . قلنا : إنما عد كاذباً بذلك . لان قوله « لا رجل في الدار » إنما ينفي حقيقة رجل في الدار ، فاذا وجد رجل في الدار ، كان كاذباً ولا يلزم من ذلك العموم ، في طرف النفي ، اذ هو نفي مالم يس بعام (٣) .

قولهم انه يحسن الاستثناء ، سبق جوابه (٤) .

قولهم : انه يصح تكذيبه بأنك رأيت رجلاً ، قلنا : سبق جوابه أيضاً (٥) .

١ — بل يخرج عن كونه تأكيداً فان البيان يكون لمجمل استوى فيه الاحتمالات والتوكيد يكون لما وضح منها .

٢ — متى سلم صحة توكيده بما يفيد الاستغراق وجب أن يسلم ظهوره في العموم وضعا ودلالة لا صلاحيته له فقط ، والا سمي التابع بيانا للمراد لا توكيدا .

٣ — ما ذكره تقرير الافادة هذه الصيغة للعموم وبيان لطريق إفادتها له فان نفي حقيقة « رجل » في الدار بوجوده فيها . وبذلك يتبين العموم في طرق النفي والتعليل بقوله اذ هو نفي لما ليس بعام قلب للحقائق ، فانه نفي لما هو عام عموماً بدلياً فيفد العموم ظاهراً أو قطعاً بخلاف نفي ما هو عام عموماً شمولياً ، فانه محتمل للعموم والخصوص على السواء ، أو الخصوص أسرع الى الفهم نحو ما كل الدراهم أخذت

٤ — ٥ — سبق أيضاً ما فيها تعليقا

قولهم . لو لم يكن للعموم . لما كان قول القائل « لا إله إلا الله » توحيداً . قلنا وان لم يكن حقيقة في العموم ، فلا يمتنع ارادة العموم بها . وعلى هذا فهما لم يرد المتكلم بها العموم . فلا يكون قوله توحيداً ، وان اراد ذلك كان توحيداً لكن لا يكون العموم من مقتضيات اللفظ ، بل من قرينة حال المتكلم الدالة على ارادة التوحيد . وعلى هذا يكون الحكم ايضاً فيما اذا قال « ما في الدار من رجل » وقول اهل الادب « انها للعموم يمكن حمله على عموم الصلاحية دون الوجوب (١) . قولهم في الاضافة إذا قال « اعتقت عبيدي وإمائي » ثم مات ، جاز لمن سمعه أن يزوج من شاء من العبيد، دون رضى الورثة، قلنا ولو قال ، أنفقت دراهمي وصرمت نخيلي ، وضربت عبيدي) فانه لا يعد كاذباً بتقدير عدم اتفاق بعض دراهمه ؛ وعدم صرم بعض نخيله ، وعدم ضرب بعض عبيده ، ولو كان ذلك للعموم، لكان كاذباً، وليس صرف ذلك الى القرينة (٢) أولى من صرف ما ذكره الى القرينة ، وهو الجواب عن قوله (العبيد الذين في يدي لفلان)

وما ذكره في الدلالة على تعميم اسم الجنس ، اذا دخله الألف واللام .

أما الوجه الاول عنه قولهم (إنه) لا بد للالف واللام من فائدة .

قلنا : يمكن أن تكون فائدتها تعريف المعهود ، وإن لم يكن ثم معهود ،

فالتردد بين العموم والخصوص على السوية، بخلاف ما قبل دخولها . (٣)

١ - هذا خلاف ما ظهر من الصيغة وما نقل عن أهل الأدب فيها .

٢ - الظاهر من هذه الصيغة العموم وقد يراد بها الخصوص بقرينة العرف ، واذن لا تكون كاذبة بالخلف . وقد عرف بالاستقراء تأثير العرف في جميع العقود وبناء الاحكام عليه

٣ - يقال ان الكلام مفروض فيما اذا لم يكن عهد ، والا كان ذلك قرينة على ارادة العهد . ودعوى أن الفائدة هي التردد بين العموم والخصوص على السوية تناقض المقصد الأول من وضع اللغات وهو الافهام لا الإبهام وايقاع السامع أو القارىء في شك وحيرة ، فتعين أن تكون الفائدة الدلالة على العموم ظاهراً أو نصاً .

« انظر ما يدور عليه كلام الأمدى في الرد على شبه القائلين بالخصوص » .

واما الوجه الثاني فقد قيل إنه من النقل الشاذ الذي لا اعتماد عليه وهو مع ذلك مجاز ، ولهذا فانه لم يطرده في كل اسم فرد ، فانه لا يقال (جاءني الرجل العلماء ، والرجل المسلمون) ثم وان امكن نعمته بالجمع ، فانما كان كذلك لان المراد من قولهم انما هو جنس الدينار ؛ و جنس الدرهم لا جملة الدينانير ، وجملة الدراهم . وحيث كان الهلاك بجنس الدينار والدرهم لأمر متحقق في كل واحد واحد من ذلك الجنس ؛ جاز نعمته بالجمع ؛ نظرا الى اقتضاء المعنى للجمع ، لا نظراً الى اقتضاء لفظ الدينار والدرهم .

وأما الاستثناء في الآية ، فهو مجاز . ولهذا لم يطرده فانه لا يحسن أن يقال « رأيت الرجل الا العلماء ، وعلى هذا النحو . ثم لو كان ذلك صالحا للاستغراق لامكن مع اتحاده أن يؤكد (بكل) و (جميع) كما في (من) في قولك (من دخل داري أكرمته) وهو غير جائز ، فانه لا يحسن أن يقال (جاءني الرجل كلهم أجمعون) (١) ويمكن أن يقال : ان مثل هذا قياس في اللغة ؛ وهو غير جائز .

وأما الوجه الثالث فدفعه بمنع الحصر فياً قيل ، بل القائل ثلاثة ، والثالث هو القائل بالتفصيل .

وأما الوجه الرابع فحاصله يرجع الى القياس في اللغة ، وقد أبطلناه .
 وأما ما ذكره في تعميم الجمع المنكر ، أما الوجه الاول منه ، فعنه جوابان :
 الاول أن قول القائل « رجال » حقيقة في كل عدد على خصوصه ؛ ممنوع ، وان أراد به أنه حقيقة في الجمع المشترك بين جميع الأعداد فسلم ، ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون دال على ما هو الأخص ، لاحقيقة ولا مجازاً ، وعلى هذا ، فقد بطل القول باننا اذا حملناه على الاستغراق ، كان حملاً له على جميع حقائقه ؛ ضرورة اتحاد مدلوله .
 الثاني : وان سلمنا أنه حقيقة في كل عدد بخصوصه ، غير أنه ليس حملاً على الاستغراق ؛ مع احتمال عدم الارادة ، أولي من حملة على الاقل ، مع كونه مستيقناً .
 واما الوجه الثاني : فانما يلزم المتكلم به بيان ارادة البعض عينا ؛ ان لو كان اللفظ موضوعاً له .

١ - هذا لا يصح رداً على من يقول بافادة اسم الجنس المجموع للعموم اذا دخلت عليه الألف واللام ، دون المفرد .

وأما اذا كان موضوعاً لبعض مطلق فلا ، وأما الاستثناء فقد عرف جوابه .
كيف وأن اهل اللغة اتفقوا على تسميته نكرة ، ولو كان للاستغراق ؛ لكان
معرفاً كله ، فلا يكون منكراً مختلطاً بغيره .

قولهم : ان العرب فرقت بين تأكيد الواحد والعموم بما ذكروه ، انما يصح ان
لو كان (كلهم أجمعون) تأكيد للعموم ، وليس كذلك ، بل هو تأكيد للفظ الذي
يجوز ان يراد به العموم وغير العموم . (١) .

قولهم : لو لم يكن للعموم صيغة تدل عليه ، لكان التكليف بالأمر العامة
تكليفاً بما لا يطاق .

قلنا : انما يكون كذلك ان لو لم يكن ثم ما يدل على التعميم وليس كذلك ،
ولا يلزم من عدم صيغة تدل عليه بوضعها دون قرينة التكليف بالتحال مع وجود
صيغة تدل عليه مع القرينة .

وأما شبه أرباب الخصوص : قولهم في الشبهة الاولى ان الخصوص متيقن .
قلنا : ذلك لا يدل على كونه مجازاً في الزيادة ، فان الثلاثة مستيقنة في العشرة
ولا يدل على كون لفظ العشرة حقيقة في الثلاثة مجازاً في الزيادة .

فان قيل . الا ان الزيادة في العشرة على الثلاثة أيضاً مستيقنة .

قيل ليس كذلك وإلا لما صح استثناءها بقوله « علي عشرة الا ثلاثة »

كيف وان ما ذكروه من الترجيح معارض بما يدل على كونه حقيقة في العموم
وذلك لانه من المحتمل ان يكون مراد المتكلم العموم ، فلو حمل لفظه على الخصوص
لم يحصل مراده ، وبتقدير أن يكون مراده الخصوص لا يمتنع حصول مقصوده
منه بتقدير الحمل على العموم ، بل المقصود حاصل وزيادة ، وليس أحد الأمرين
أولى من الآخر .

قولهم في الشبهة الثانية : ان اكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص ، لانسلم حقيقة
ذلك وان سلم الا ان ذلك لا يدل على كون هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ، ومجازاً
في العموم ؛ ويدل عليه ان استعمال لفظ الغائط والعدرة غالب في الخارج المستقدر

١ - تقدم الجواب عنه تعليقا

من الانسان ، وان كان مجازاً فيه ؛ وحقبة في الموضع المطمئن من الارض . وفناء الدار . وكذلك لفظ الشجاع حقيقة في الحية المخصوصة ، وان كان غالب الاستعمال في الرجل المقدم .

قولهم في الثالثة انه لا يحسن الاستفهام عن ارادة البعض بخلاف للعموم . قلنا : حسن الاستفهام عن ارادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة في العموم ، ودليل ذلك انه لو قال القائل (دخل السلطان البلد ، ولقيت بحراً ، وناطحت جبلاً . ورايت حماراً) فانه يحسن استفهامه هل اردت بالسلطان نفسه او عسكره . وهل اردت بالجبيل الجبل الحقيقي او الرجل العظيم وهل اردت بالحمار . الحمار الحقيقي او البليد . و اردت بالبحر البحر الحقيقي اذ رجلاً كريماً . وعدم حسن الاستفهام عن البعض لتيقنه لا يوجب كون الصيغة حقيقة فيه (١) بدليل الثلاثة من العشرة . قولهم في الرابعة لو كان قوله (رايت الرجال) للعموم . لكان كاذباً بتقدير ارادة الخصوص .

قلنا : إما يكون كاذباً مع كون لفظه حقيقة في العموم ان لو لم يكن لفظه صالحاً لارادة البعض تجوزاً . ولهذا فانه لو قال . (رايت اسدا وحمارا او بحرا) وكان قد راي انسانا شجاعاً وانسانا بليداً او انسانا كريماً . لم يكن كاذباً . وان كان لفظه حقيقة في غيره . وهذا بخلاف ما اذا قال «رايت عشرة رجال» ولم يكن راي غير خمسة . فان لفظ العشرة مما لا يصح للخمسة لا حقيقة ولا تجوزاً .

قولهم في الخامسة انه لو كانت هذه الصيغة للعموم : لكان تأكيدها عبثاً ليس كذلك ، فانه يكون ابعد عن مجازفة المتكلم . و ابعد عن قبول التخصيص . واغلب على الظن . كيف : وانه يلزم على ما ذكره وصحة تأكيد الخاص (٢) بقولهم «جاء زيد عينه نفسه» وتأكيد عقود الأعداد كقوله تعالى «تلك عشرة كاملة» وما هو الجواب ههنا عن التأكيد يكون جواباً في العموم .

- ١ - أي لا يوجب كون الصيغة حقيقة في المتيقن مجازاً فيما زاد عليه .
- ٢ - صحة تأكيد - فيه سقط لا يصح المعنى دون تقديره ، والتقدير عدم صحة تأكيد

قولهم وكان الاستثناء منها نقضاً يلزم عليه الاستثناء من الاعداد المقيدة
كقوله « له على عشرة الا خمسة » فانه صحيح بالاتفاق . مع ان لفظ العشرة
صريح فيها . وجوابه في الاعداد جوابه في العموم .

قولهم في السادسة ان « من » لو كانت للعموم . لما جمعت .
قلنا : قد قيل ان ذلك ليس بجمع وانما هو الحاق زيادة الواو واشباع الحركة
وبتقدير ان يكون جمعا . فقد قال سيوييه (انه) لاعمل عليه . لما فيه من جمع
« من » حالة الوصل . وانما تجمع عندما اذا حكى بها الجمع المنكر « حالة الوقف »
واذ ذاك فلا تكون للعموم .

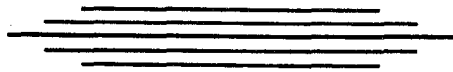
وأما شبه ارباب الاشتراك . قولهم في الشبهة الاولى ان هذه الصيغ قد تطلق
تارة للعموم ، وتارة للمخصوص ، والاصل في الاطلاق الحقيقة .

قلنا : الأصل في الأطلاق الحقيقة بصفة الأشتراك ، اولا بصفة الأشتراك ؟
الأول ممنوع ، والثاني مسلم وذلك لانه اذا كان مشتركا افتقر في فهم كل واحد
من مدلولاته الى قرينة تعينه ضرورة تساوي نسبة اللفظ فيه الى الكل ، والقرينة
قد تظهر ، وقد تخفى . وذلك يفضي الى الاخلال بمقصود الوضع ، وهو التفاهم .
وهذا بخلاف ما اذا كان اللفظ حقيقة في مدلول واحد ، فانه يحمل عليه عند اطلاقه
من غير افتقار الى قرينة مخلة بالفهم .

قولهم في الثانية ان يحسن الاستفهام ، قلنا : ذلك يدل على كون اللفظ مشتركا ،
فانه يحسن مع كون اللفظ متحد المدلول ، كما لو قال للقائل « خاصمتك السلطان »
فيقال « اخصمته ؟ » مع كون اللفظ حقيقة في شيء . ومجازاً في غيره ، كما سبق
تمثيله من قول القائل « صدمت جبلا ، ورأيت بحرا ، ولقيت حمرا » فانه يحسن
استفهامه ، انك اردت بذلك المدلولات الحقيقية او المجازية من الرجل العظيم ،
والكريم ؛ والبليد . وذلك لفائدة زيادة الأمن من المجازفة في الكلام ، وزيادة غلبة
الظن وتأكده بما اللفظ ظاهر فيه ، وللمبالغة في دفع المعارض ، كما سبق في التأكيد .
واما طريق الرد على من فرق من الواقعية بين الأوامر والأخبار ؛ فهو ان كل
ما يذكرونه في المدلالة على وجوب التوقف في الاخبار ، فهو بعينه مصطر في الأوامر .

قولهم اولا ان الامر تكليف ، قلنا : ومن الاخبار العامة ما كلفنا بمعرفتها ،
كقوله تعالى « الله خالق كل شيء » و « هو بكل شيء عليم »
وكذلك عمومات الوعد والوعيد ، فانما مكلفون بمعرفتها ، لان بذلك يتحقق
الانزجار عن المعاصي ، والانقياد الى الطاعات ، ومع التساوي في التكليف فلامعنى
للقوف وان سلمنا ان ذلك ليفضي الى التكليف بما لا يطاق ، فهو غير ممتنع عندنا
على ما سبق تقريره (١) .

قولهم ثانياً ان من الاخبار ما يرد بالمجهول من غير بيان ، بخلاف الامر .
قلنا : لانسلم امتناع ورود الامر بالمجهول (٢) كيف وان هذا الفرق ، وان دل على عدم
الحاجة فيما كان من الاخبار لم نكلف بمعرفتها الى وضع اللفظ العام بازائه فغير مطرد
فيا كلفنا بمعرفته كما سبق ، وهم غير قائلين بالتفصيل بين خبر وخبر .



- ١ - سبق أيضا ما فيه تعليقا على المسألة الأولى من مسائل المحكوم فيه .
- ٢ - لا يرد أمر ولا نهى ولا خبر تضمن تكليفا بمجهول الا وقد سبقه أو لحقة بيان .
والا كان منافيا للحكمة وكان تكليفا بما لا يطاق

السؤال الثالث

اختلف العلماء في أقل الجمع : هل هو اثنان أو ثلاثة ! وليس محل الخلاف ماهو المفهوم من لفظ الجمع لغة ، وهو ضم شيء الى شيء ، فان ذلك في الاثنين والثلاثة ، وما زاد من غير خلاف ، وانما محل النزاع في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة مثل قولهم رجال ومسلمون .

واذ تنقح محل النزاع فنقول مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحاق (١) وجماعة من اصحاب الشافعي ، رضي الله عنه ، كالغزالي وغيره أنه إثنان .

ومذهب ابن عباس والشافعي وأبي حنيفة ومشايخ المعتزلة وجماعة من اصحاب الشافعي انه ثلاثة .

وذهب لإمام الحرمين (٢) الى انه لا يمتنع رد لفظ الجمع الى الواحد .
احتج الاولون بحجيج من جهة الكتاب ، والسنة ، واشعار اللغة ، والأطلاق أما من جهة الكتاب ، فقوله تعالى « انا معكم مستمعون » وأراد به موسى وهرون . وقوله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » وقوله تعالى « وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب ، اذ دخلو على داود ، ففزع منهم ، قالو : لا تخف ، صمان بغى بعضنا على بعض » وقوله تعالى « فان كان له إخوة ، فلأمه السدس » واراد به الاخوين . وقوله تعالى « عسى الله ان يأتيني بهم جميعاً » وأراد به يوسف وأخاه ، وقوله تعالى « وكنا لحكمهم شاهدين » وأراد به داود وسليمان وقوله تعالى « هذان خصمان اختصموا » وقوله تعالى « ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما » .

١ - هو ابراهيم بن محمد الاسفراييني شارك أبا بكر الباقلاني في الأخذ عن أبي عبد الله محمد بن أحمد بن مجاهد الطائي صاحب الاشعري وعنه أخذ أبو القاسم عبد الجبار ابن علي الاسفراييني وعن أبي القاسم أخذ امام الحرمين وعن امام الحرمين اخذ الفراء الى
٢ - امام الحرمين هو أبو المعالي عبد الملك الجويني مات سنة ٤٨٧

وأما من جهة السنة ماروي عن النبي ﷺ انه قال «الاثنان فافوقهما جماعة» (١) .
 وأما من جهة الاشعار اللغوي فهو ان اسم الجماعة مشتق من الاجتماع ، وهو
 ضم شيء الى شيء ، وهو متحقق في الاثنين حسب تحققه في الثلاثة وما زاد عليها
 ولذلك تنصرف العرب وتقول : جمعت بين زيد وعمرو ، فاجتمعا ، وهما مجتمعان
 كما يقال ذلك في الثلاثة ، فكان اطلاق اسم الجماعة على الاثنين حقيقة .
 واما من جهة الاطلاق فن وجهين :

الأول أن الأثنين يخبران عن انفسهما بلفظ الجمع ، فيقولان : قنا ، وقعدنا واكلنا
 وشربنا ، كما تقول الثلاثة .

الثاني انه يصح أن يقول القائل اذا اقبل عليه رجلان في مخافة : اقبل الرجال
 وذلك كله يدل على أن لفظ الجمع حقيقة في الاثنين ، اذا الاصل في الاطلاق الحقيقة .
 قال لنا فون لذلك :

اما قوله تعالى « انا معكم مستمعون » فالمراد به موسى وهرون وفرعون وقومه
 وهم جمع . وقوله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » فكل طائفة جمع .
 واما قصة داود قلا حجة فيها ، فان الخصم قد يطلق على الواحد وعلى الجماعة ،
 فيقال هذا خصمي ، وهؤلاء خصمي ، وليس في الآية ما يدل على ان كل واحد
 من الخصمين كان واحدا ، وقوله تعالى (فان كان له اخوة فلامه السدس) فالمراد
 به الثلاثة ؛ وحيث ورثناها السدس مع الأخوين لم يكن ذلك مخالفا لمنطق اللفظ
 بل لمفهومه ، بدليل آخر ، وهو انعقاد الاجماع على ذلك (٢) والمراد من قوله
 تعالى « عسى الله أن يأتيهم جميعاً » يوسف وأخوه وشمعون الذي قال « لن
 ابرح الأرض حتى يأذن لي أبي » والمراد من قوله تعالى « وكنا لحكمهم شاهدين

١ - قال البخاري في صحيحه باب - اثنان فما فوقهما جماعة . وقال ابن حجر في
 في الفتح هذه الترجمة لفظ حديث ورد من طرف ضعيفة .نها في ابن ماجه من
 حديث أبي موسى الأشعري - انظر تفصيل الكلام عليه في فتح الباري

٢ - لم ينعقد اجماع الصحابة على توريث الام للدرس مع الأخوين ويدل على ذلك
 مايجيء من خلاف ابن عباس لعثمان ومناقشيه اياه في المسألة

داود وسليمان والمحكوم له ، وهم جماعة ؛ وقوله تعالى (هذان خصمان اختصموا) فالجواب عنه ما تقدم في قصة داود ، وقوله تعالى (ان تتوبا الى الله ، فقد صغت قلوبكما) فهو اشبه مما يحتاج به هذا ، ويمكن ان يجاب عنه بان الخطاب ، وان كان مع اثنين ؛ وانه ليس لكل واحد منهما في الحقيقة سوى قلب واحد ؛ غير انه قد يطلق اسم القلوب على ما يوجد للقلب الواحد من الترددات المختلفة الى الجهات المختلفة ، مجازا ، ومن ذلك قولهم لمن مال قلبه الى جهتين أو تردد بينهما : انه ذو قلبين ، وعند ذلك ، فيجب حمل قوله (قلوبكما) على جهة التجوز دون الحقيقة . جمعا بينه وبين ما سذكروه من الأدلة الدالة على امتناع إطلاق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة . ويمكن ان يقال انما قال (قلوبكما) تجوزا حذرا من استئصال الجمع بين تثنيتين . وقوله صلى الله عليه وسلم (الاثنان فا فوقهما) جماعة انما أراد به أن حكمهما حكم الجماعة في انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة (٢) ويجب الحمل عليه ، لأن الغالب من النبي صلى الله عليه وسلم أن يعرفنا الأحكام الشرعية ، لا الأمور اللغوية ، لكونها معلومة للمخاطب ولما سياتي من الأدلة . وأما ما ذكره من الأشعار اللغوية فجوابه أن يقال : وان كان مامنه اشتقاق لفظ الجماعة في الثلاثة موجوداً في الاثنين ، فلا يلزم إطلاق اسم الجماعة عليها ، اذ هو من باب القياس في اللغة وقد أبطلناه ، ولهذا فان المعنى الذي صح منه اشتقاق اسم القارورة للزجاجة المخصوصة ، وهو قرار المائع فيها ؛ متحقق في الجرة والكوز ، ولا يصح تسميتهما قارورة . كيف وإن ذلك لا يطرد في اسم الرجال المؤمنين وغيرهما من أسماء الجموع ، اذ هو غير مشتق من الجمع والخلاف واقع في إطلاقه على الاثنين حقيقة .

٢ - الأولى أن يجاب عن ذلك بعدم صحة الحديث ، وبأنه استدلال في غير محل النزاع ، إذ الخلاف إنما هو في الالفاظ التي تسمى في اللغة جموعا لاني مادة الجمع كما تقدم بيان ذلك في تحرير محل النزاع ، وكما سيجيء له آخر الجواب عما ذكره من الأشعار اللغوية .

وجواب الاطلاق الأول : أن ذلك لا يدل على أن الاثنين جمع بدليل صحة قول الواحد لذلك ، مع أنه ليس بجماعة . ولهذا ، فإنه لا يصح إخبار غيرهما عنها بذلك ، فلا يقال عن الاثنين (قاموا وقعدوا) بل قاما وقعدا .

وجواب الاطلاق الثاني : أن ذلك أيضا لا يدل على ان الاثنين جماعة، بدليل صحة قوله (جاء الرجال) عندما إذا أقبل عليه الواحد في حال المخافة، والواحد ليس بجمع بالاتفاق .

وأما حجج القائلين بان أقل الجمع ثلاثة فست .

الأولى ماروى عن ابن عباس أنه قال لعثمان حين رد الأم من الثلث الى السدس باخوين قال الله تعالى : (فان كان له اخوة فلأمه السدس ، وليس الاخوان اخوة في لسان قومك . فقال عثمان : لا أستطيع أن أنقض أمرأكان قبلي وتوارثه الناس (١) ولولا أن ذلك مقتضى اللغة لما احتج به ابن عباس على عثمان ، وأقره عليه عثمان ؛ وها من اهل اللغة وفصحاء العرب .

الثانية : ان اهل اللغة فرقوا بين رجلين ورجال ، فاطلاق اسم الرجال على الرجلين رفع لهذا الفرق .

الثالثة : أنه لو صح اطلاق الرجال على الرجلين لصح نهتهما بما ينعت به الرجال ؛ ولا يصح ان يقال . جاءني رجلان ثلاثة . كما يقال جاءني رجال ثلاثة ؛ ولصح ان يقال . رايت اثنين رجالا كما يقال : رايت ثلاثة رجال .

الرابعة ان اهل اللغة فرقوا بين ضمير التثنية والجمع ، فقالوا في الاثنين . فعلا ، وفي الجمع : فعلو .

الخامسة : انه يصح ان يقال . ما رايت رجالا بل رجلين . ولو كان اسم الرجال للرجلين حقيقة . لما صح نفيه .

١ - ذكر ابن كثير في تفسيره لآيات المواثيق ان البيهقي روي هذا الاثر في سننه الكبرى من طريق شعبة مولى ابن عباس عن ابن عباس . وقال ابن كثير في صحة هذا الاثر نظر . فان شعبة هذا تكلم فيه مالك بن أنس ؛ فارجع اليه .

السادسة: انه لو قال : لفلان علي دراهم فانه لا يقبل تفسيره بأقل من ثلاثة .
وكذلك في النذر والوصية .

وهذه الحجج ضعيفه : اما الحججة الأولى ، فهي معارضة بما روى عن زيد بن ثابت انه قال الاخوان اخوة : وروي عنه انه قال : اقل الجمع اثنتان ، وليس العمل بأحدهما اولى من الآخر .

واما الثانية ، فهو ان التفرقة بين الرجلين والرجال ان اسم الرجلين جمع خاص بالاثنتين ، والرجال جمع عام للاثنتين وما زاد عليهما .

واما الثالثة ، فهو ان الثلاثة نعت للجمع العام ، وهو الرجال ، ولا يلزم ان يكون نعتا للجمع الخاص ، وهو رجلان ؛ وبه يعرف الجواب عن امتناع قولهم . رأيت اثنتين رجالا من حيث ان رجالا اسم للجمع العام وهو الثلاثة وما زاد عليها ، فلا يلزم أن يكون اسما لما دون ذلك . وبه يخرج الجواب عن الفرق بين ضمير الثنية وضمير الجمع فان ضمير (فعلا) لجمع خاص وهو الاثنان . و (فعلاوا) ضمير ما زاد على ذلك .

واما الخامسة فانه إذا رأى رجلين . لا نسلم أنه يصح قوله : ما رأيت رجالا الا أن يريد به ما زاد على الاثنتين .

واما الأحكام فمنوعة على أصل من يرى أن اقل الجمع اثنتين .

واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبيين . فعلى الناظر بالاجتهاد في الترجيح والا فالوقف لازم . (١)

١ - اعترف الآمدي بأن هذه المسألة اجتهادية وانتهى منها دون ان يختار لنفسه رأيا فيها وذلك لعدم سلامة الادلة من الطرفين في نظره فلزمه القول بان من مسائل اصول الفقه ما هو ظني . بل هو مشكوك في صحته .

المسألة الرابعة

اختلف القائلون بالعموم . في العام بعد التخصيص ، هل هو حقيقة في الباقي
او مجاز ؛ على ثمانية مذاهب .

فمنهم من قال انه يبقى حقيقة مطلقا على اي وجه كان المخصص ، وهو مذهب
الحنابلة وكثير من اصحابنا .

ومنهم من قال انه يبقى مجازا كيف ما كان المخصص ، وهو مذهب كثير من اصحابنا
واليه ميل الغزالي وكثير من المعتزلة واصحاب ابي حنيفة ، كعيسى بن اَبان وغيره .
ومن اصحاب ابي حنيفة من قال ان كان الباقي جمعا ، فهو حقيقة ؛ والا فلا .
وهو اختيار ابي بكر الرازي .

ومنهم من قال ان خص بدليل لفظي فهو حقيقة ؛ كيف ما كان المخصص
متصلا . او منفصلا ، والا فهو مجاز .

ومنهم من قال ان خص بدليل متصل من شرط ، كقوله « من دخل داري
واكرمني اكرمه » او استثناء كقوله « من دخل داري اكرمه سوى بني تميم »
فحقيقة ؛ والا فمجاز ، وهو اختيار القاضي ابي بكر (١)

وقال القاضي عبد الجبار من المعتزلة : ان كان مخصصه شرطا ، كما سبق تمثيله
او تقييدا بصفة ، كقوله « من دخل داري عالماً اكرمه » فهو حقيقة . والا فهو
مجاز ، حتى في الاستثناء .

وقال ابو الحسين البصري : ان كانت القرينة المخصصة مستقلة بنفسها . وسواء
كانت (عقلية) كالدلالة الدالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب في العبادات
(اولفظية) كقول المتكلم بالعموم . اردت به البعض الفلاني ، فهو مجاز ، والا فهو
حقيقة ، وسواء كانت القرينة شرطا ، أو صفة . مقيدة : أو استثناء .
ومن الناس من قال إنه حقيقة في تناول اللفظ له ، مجاز في الاقتصار عليه .

والمختار تفریباً على القول بالعموم ، انه يكون مجازاً في المستقبى ، واحداً كان أو جماعة ، وسواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً ، عقلياً أو لفظياً ؛ باستثناء ، أو شرطاً ، أو تقييد بصفة .

ودليل ذلك أنه إذا كان اللفظ حقيقة في الاستغراق والهيئة الاجتماعية من كل الجنس ، فصرفه الى البعض بالقرينة ، كيف ما كانت القرينة . اما أن يكون للدلالة اللفظ عليه حقيقة أو مجازاً ، لا جائز أن يقال بكونه حقيقة فيه ، وإلا كان اللفظ مشتركاً بينه وبين الاستغراق ؛ ضرورة اختلاف معنيها بالبعضية والكلية ، وعدم اشتراكها في معنى جامع يكون مدلولاً للفظ ، (١) والمشارك لا يكون ظاهراً بلفظه في بعض مدلولاته دون البعض (٢) وهو خلاف مذهب القائلين بالعموم ، فلم يبق إلا أن يكون مجازاً .

فان قيل ما المانع أن يكون حقيقة فيها ؛ باعتبار اشتراكها في الجنسية . على وجه لا يكون مشتركاً (٣) ولا مجازاً في أحدهما ، والذي يدل على كونه حقيقة في البعض المستقبى أن اللفظ كان متناولاً له حقيقة قبل التخصيص ؛ فخروج غيره عن عموم اللفظ لا يكون مؤثراً فيه ، سلمنا انه ليس حقيقة في الجنس المشترك ، ولكن ما المانع من كون اللفظ بطلقه ، حقيقة في الاستغراق ومع القرينة يكون حقيقة في البعض ، سلمنا امتناع بقائه حقيقة فيه ، ولكن متى إذا كان دليل التخصيص لفظياً متصلاً ، أو منفصلاً .

الاول ممنوع ، والثاني مسلم ؛ وذلك لأنه إذا كان الدليل المخصص لفظياً متصلاً ، وسواء كان شرطاً أو تقييداً بصفة أو استثناء ، فان الكلام يصير بسبب الزيادة المتصلة به كلاماً آخر مستقلاً موضوعاً للبعض ؛ فانه اذا قال « من دخل داري اكرمه » كان له معنى ، فاذا زاد شرطاً أو صفة أو استثناء ، كقوله « من دخل داري وأكرمني اكرمه ، ومن دخل دار عالمنا اكرمه ، او من دخل داري اكرمه

١ - أي فليس من المشترك المعنوي .

٢ - معني الجملة أن المشترك اللفظي لا يكون ظاهراً بنفسه في بعض مدلولاته دون البعض لكونه مجازاً ٣ - أي لفظياً

الا بنى تميم « تغير ذلك المعنى الأول، وصار معنى الشرط الداخلة المكرم، ومعنى الصفة الداخلة العالم، ومعنى الاستثناء الداخلة ممن ليس من بنى تميم، فكان اللفظ والمعنى مختلفا، وكل واحد من اللفظيين حقيقة في معناه، وصار هذا بمنزلة قول القائل « مسلم » فان له معنى، فاذا زاد فيه الألف واللام فقال « المسلم » او زاد فيه الواو والنون فقال « مسلمون » فان اللفظ بالحاق الزيادة فيه صار دالا على معنى زائد بجهة الحقيقة، لا بجهة التجوز، فكذلك فيما نحن فيه .

وعلى هذا نقول : ان قوله تعالى « فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما » ان مجموع هذا القول دل على المستقبى بجهة الحقيقة، وهو قائم مقام قوله « فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما » .

هذا كله فيما اذا كان الاستثناء والمستثنى في كلام متكلم واحد، واما لو قال الله تعالى « اقتلوا المشركين » فقال الرسول عقيبته (الازيدا) فهذا مما اختلف فيه انه كالم متصل الذي لا يجعل لفظ المشركين مجازا، ام لا فن قال بكونه متصلا، نظرا الى ان كلام النبي ﷺ، لا يكون في تشريع الأحكام بغير الوحي، فكان في البيان كما لو كان ذلك بكلام الله تعالى .

ومنهم من اجراه مجرى الدليل المنفصل دون المتصل، ولهذا فانه لو قال الباري تعالى (زيد) فقال النبي ﷺ (قام) لا يكون خيرا صادرا من الله تعالى، لان نظم الكلام انما يكون من متكلم واحد ولعل هذا هو الاظهر .

سلمنا انه يكون مجازا في جميع الصور الا في الشرط، وذلك لانه اذا قال : (اكرم بنى تميم ان دخلوا دارى) فان الشرط لم يخرج شيئا مما تناوله اللفظ من اعيان الاشخاص، بل هو باق بحاله. وانما اخرج حالا من الاحوال، وهي حالة عدم دخول الدار، بخلاف الاستثناء وغيره فلا يكون مجازا .

سلمنا التجوز مطلقاً، لكن متى اذا كان المستقبى جمعا غير منحصر، او اذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلم .

والجواب عن السؤال الاول ان البعض ، وان كان من جنس الكل ، الا ان اللفظ العام حقيقة في استغراق الجنس من حيث هو كذلك . لا في الجنس مطلقاً ولهذا تعذر حمله على البعض ، وان كان من الجنس الا بقرينة . بانفاق القائلين بالعموم ؛ ومعنى الاستغراق غير متحقق في المستقبلي ، فلا يكون حقيقة فيه .

قولهم ان اللفظ كان متناولاً له حقيقة قبل التخصيص .

قلنا بانفراده أو مع المخصص (١) الخارج الأول ممنوع ، والثاني مسلم ، وعلى هذا فلا يلزم مع التخصيص أن يبقى حقيقة فيه .

كيف ويلزم عليه الواحد فان اللفظ كان متناولاً له حقيقة . قبل التخصيص . وبعد التخصيص فهو مجاز فيه بالانفاق .

وعن السؤال الثاني جوابان : الأول ان ذلك مما يرفع جميع المجازات عن الكلام فانه ما من مجاز الا ويمكن ان يقال انه مع القرينة حقيقة في مدلوله وبدون القرينة حقيقة في غيره (٢) .

الثاني انه لو كان كما ذكره لكان استعمال ذلك اللفظ في الاستغراق مع اقترانه بالقرينة المخصصة له بالبعض استعمالاً له في غير الحقيقة ، وصارفاً له عن الحقيقة وهو خلاف اجماع القائلين بالعموم .

وعن السؤال الثالث : ان دلالة اللفظ عند اقترانه بالدليل اللفظي المتصل لا يخرج عن حقيقته وصورته بما اقترن به ، والا كان كل مقترن بشيء خارجاً عن حقيقته . ويلزم من ذلك خروج الجسم عن حقيقته من حيث هو جسم عند اتصافه بالبياض او السواد . وكذلك في كل موصوف بصفة . وهو محال . واذا كان باقياً على حقيقته . فعنه لا يكون مختلفاً . بل غايته ان يصير مصروفاً عن معناه بالقرينة المقترنة به . وهو التجوز بعينه . وعلى هذا . فالفاظ الآية المذكورة في قصة نوح بالآلاف للآلف . والخمسون للخمسين . والا للرفع . ومعرفة ما بقي حاصلة بالحساب . وخرج عن هذا زيادة الآلف واللام في المسلم . والواو والنون في

١ - المخصص - اسم مفقود ٢ - قد يلزم ذلك من ينكر المجاز .

المسلمين . فانها لا معنى لها في نفسها دون المزيد عليه ولا سبيل الى ادهاها . فلذلك كانت موجبة للتعين في الوضع .

فان قيل لو قال « لا اله » فانه بمطلقه يكون كفراً . ولو اقترن به الاستثناء وهو قوله « الا الله » كان إيماناً . وكذلك لو قال لزوجته « أنت طالق » كان بمطلقه تنجيزاً للطلاق ولو اقترن به الشرط . وهو قوله « ان دخلت الدار » كان تعليقا . مع ان الاستثناء والشرط له معنى . ولولا تغير الدلالة والوضع . لما كان كذلك قلنا لا نسلم التغير في الوضع ، بل غايته صرف اللفظ عما اقتضاه في جهة اطلاقه الى غيره بالقرينة كيف وانه لو صح ما ذكره لم يكن ذلك من باب تخصيص العموم الذي نحن فيه .

وعن السؤال الرابع من وجهين .

الأول : انه مهما اخرج الشرط بعض الاحوال ، فيلزم منه اخراج بعض الأعيان وذلك انه اذا قال (اكرم بنى تميم ان دخلو داري) فقد اخرج من لم يدخل الدار ، الثاني : انه وان لم يخرج شيئا من الأعيان ، ولكن لا نسلم انحصار التجوز في اخراج الأعيان ، وما المانع من القول بالتجوز في اخراج بعض الاحوال مع عموم اللفظ بالنسبة اليها ؟

وعن السؤال الخامس ؛ لا نسلم أن المستقبلي ، وان كان جمعا غير منحصر أنه يكون عاما اذا لم يكن مستغرقا للجنس وان سلمنا عمومه ، غير أنه بعض مدلول اللفظ العام المخصص ، واذا كان بعضا منه لزم ان يكون صرف اللفظ اليه مجازا لما ذكرناه من الدليل .

المسألة الخامسة

اختلف القائلون بالعموم في صحة الاحتجاج به به - د التخصيص فيما بقي ؛ فأثبتته الفقهاء مطلقا ، وأنكره عيسى بن ابان ، وأبو ثور مطلقا ؛ ومنهم من فصل . ثم اختلف القائلون بالتفصيل ، فقال البلخي (١) ان خص بدليل متصل كالشرط والصفة والاستثناء ، فهو حجة ، وان خص بدليل منفصل ، فليس بحجة .

وقال أبو عبدالله البصري . ان كان المخصص قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام وأوجب تعلقه بشرط لا ينيء عنه الظاهر ، لم يجز التعلق به ، كما في قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق مانع من تعلق الحكم بعموم اسم السارق ، وموجب لتعلقه بشرط لا ينيء عنه ظاهرا للفظ .

وان كان المخصص لم يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام ؛ فهو حجة كقوله تعالى « اقتلوا المشركين » فان قيام الدلالة على المنع من قتل الذمي غير مانع من تعلق الحكم باسم المشركين .

وقال القاضي عبد الجبار : ان كال العام المخصوص ، لو تركنا وظاهره من دون التخصيص ، كنا نتمثل ما أريد منا ، ونضم اليه ما لم يرد منا ؛ صح الاحتجاج به ، وذلك كقوله تعالى « اقتلوا المشركين » المخصص بأهل الذمة .

وان كان العام بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص ، لم يمكننا امثال ما أريد منا دون بيان فلا يكون حجة ، وذلك كقوله تعالى : « أقيموا الصلاة » فانا لو تركنا والآية ، لم يمكننا امثال ما أريد منا من الصلاة الشرعية قبل تخصيصه بالحائض ؛ فكذلك بعد التخصيص .

١ - أبو ثور هو ابراهيم بن خالد الكلبي الفقيه البغدادي مات في صفر سنة ٢٤٠ هـ ٧٠ سنة

٢ - البلخي - فية تحريف والصواب الكرخي وهو أبو الحسن عبد الله بن دلهم بن دلال الكرخي البغدادي

ومن الناس من قال انه يكون حجة في اقل الجمع ؛ ولا يكون حجة فيما زاد على ذلك . واتفق الكل على أن العام ؛ لو خص تخصيصاً مجملاً ، فانه لا يبقى حجة كما لو قال « اقتلو المشركين الا بعضهم » .

والخيار صحة الاحتجاج به فيما وراء صور التخصيص .

وقد احتج بعض الاصحاب على ذلك بأن قال : اللفظ العام كان متناولاً للكل بالاجماع ، فكونه حجة في كل قسم من اقسام ذلك الكل : اما أن يكون موقوفاً على كونه حجة في القسم الآخر ، أو على كونه حجة في الكل ، أو لا يتوقف على واحد منهما فان كان الاول ، فهو باطل ، لانه ان كان كونه حجة في بعض الأقسام مشروطاً بكونه حجة في قسم آخر فهو دور ممتنع ، وان كان كونه حجة في بعض الأقسام مشروطاً بكونه حجة في قسم آخر ، ولاعكس ؛ فكونه حجة في ذلك القسم الآخر يبقى بدون كونه حجة في القسم المشروط ، وليس بعض الأقسام بذلك أولى من البعض مع تساوي نسبة اللفظ العام الى كل اقسامه .

وان كان الثاني ؛ فهو أيضاً باطل ، لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الأقسام ، لان الكل لا يتحقق الا عند تحقيق جميع الافراد ؛ وذلك أيضاً دور ممتنع . واذا بطل القسمان ، ثبت كونه حجة في كل واحد من الأقسام من غير توقف على كونه حجة في القسم الآخر ، ولا على الكل ، ثبت كونه حجة في البعض المستقبلي ، وان لم يبق حجة في غيره . وهذه الحجة مع طولها ضعيفة جداً ، اذ لماثل أن يقول : ما مانع من صحة توقف الاحتجاج به في كل واحد من الأقسام على الآخر أو على الكل مع التعاكس .

قوله انه دور ممتنع متى يكون ذلك ممتنعاً اذا كان التوقف توقف معية أو توقف تقدم ؟ (١) الأول ممنوع ، والثاني مسلم . ولكن لم قلت بأن التوقف ههنا بجهة التقدم . ولا يخفى أن بيان ذلك مما لا سبيل اليه .

١ - الدور نوعان سبقي ، ومعنى ، فالسبقي ويقال له أيضاً القبلي هو توقف الشيء على ما توقف عليه وهو قسمان مصرح ومضمر فالمصرح ما كانت الواسطة فيه واحدة مثاله ان يقال مثلاً خالد أوجد بكر ، وبكر أوجد خالد فبكر متوقف في وجوده =

والمعتمد في ذلك الاجماع ، والمعقول .

أما الاجماع : فهو أن فاطمة، رضي الله عنها ، احتجت على ابي بكر في ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى «يوصيكم الله في اولادكم» الآية ، مع أنه مخصص بالكافر والقاتل ، ولم ينكر احد من الصحابة صحة احتجاجها مع ظهوره وشهرته ، بل عدل أبو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله ، صلى الله عليه وسلم « نحن معاشر الانبياء لا نورث ، ما تركناه صدقة » .

وايضا فان علياً (١) عليه السلام ، احتج على جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى « أو ما ملكت ايمانكم » مع كونه مخصصاً بالاخوات والبنات ، وكان مشهوراً فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير ؛ فكان إجماعاً .

وايضا ، فان ابن عباس اذ احتج على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى : « وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم » وقال : قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير ؛ مع انه مخصص لكون الرضاع المحرم متوقفاً على شروط وقيود فليس كل مرضعة محرمة . وام ينكر عليه منكر صحة احتجاجه به ، فكان إجماعاً .

= عبيد بن خالد ، وخالد . متوقف في وجوده على بكر فالواسطة واحدة ، ويقال لمثل هذا دور بمرتبة . والمضمر ما كانت الواسطة فيه اكثر ، مثاله أن يقال مثلاً خالد أوجد بكراً ، وبكراً أوجد علياً وعلى أوجد خالد أفني هذا المثال توقف وجود خالد على نفسه بواسطة بكر وعلى ، وان شئت قلت بمرتبتين ، وكلما زادت الوسائط كانت المراتب بحسبها وهذا الدور بقسميه باطل ؛ لما فيه من التناقض ، اذ يلزمه أن يكون الشيء سابقاً لاسبقاً ، مؤثر الامؤثر - الخ بل يلزمه أن يكون الشيء غير نفسه ؛ ضرورة التغاير بين المتقدم والمتأخر والأثر والمؤثر ، أما الدور المعنى فمثل توقف كل من الأبوة والبنوة على الآخر فلا تعقل أبوة الامع عقل بنوة ولا بنوة الامع عقل أبوه ولا يوجد كل منها الامع وجود الآخر دون تقدم لأحدهما على الآخر وجوداً وتعقلاً ؛ وهو جائز لأنه من باب الاضافات وهي أمور اعتبارية لا وجود لها ، ولأن كلا منها ليس علة في وجود الآخر ولا معلول له بل كلاهما أثر لا مر خارج عنها .

١ - علياً - الصواب عثمان .

وأما المعقول فهو ان العام قبل التخصيص حجة في كل واحد من اقسامه اجماعاً، والأصل بقاء ما كان قبل التخصيص بعده (١) الا ان يوجد له معارض ، والأصل عدمه .
فان قيل : لو كان حجة في الباقي بعد التخصيص ، لم يخل اما ان يدل عليه حقيقة او تجوزا .

لا جائز ان يقال بالاول ، اذ يلزم منه ان يكون اللفظ مشتركاً (١) بينه وبين الاستغراق ضرورة اتفاق القائلين بالعموم على كونه حقيقة في الاستغراق، والاشترك على خلاف الاصل . وان كان مجازاً ، فيمتنع الاحتجاج به لثلاثة اوجه .

الاول ان المجاز فيا وراء صورة التخصيص متردد بين اقل الجمع وما عدا صورة التخصيص، ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات للتجوز، وليس حمله على احد المجازين اولى من الآخر ، لعدم دلالة اللفظ عليه ، فكان مجملاً .

الثاني: ان المجاز ليس بظاهر ، وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجة .

الثالث : أن العام بعد التخصيص ينزل منزلة قوله (اقتلوا المشركين الا بعضهم) والمشبه به ليس بحجة ، فكذلك المشبه، سلمنا انه حجة ، لكن في أقل الجمع ، او فيا عدا صورة التخصيص ؟ الاول مسلم ، والثاني ممنوع . وذلك لان الحمل على أقل الجمع متيقن ، بخلاف الحمل على ما زاد عليه ، فانه مشكوك فيه فكان حجة في المتيقن والجواب عن السؤال الاول من جهة الاجمال ؛ والتفصيل :

أما الاجمال ، فهو أن اللفظ العام حجة في كل واحد من اقسامه ؛ قبل التخصيص اجماعاً ، وهو إما أن يكون دالاً عليه حقيقة أو مجازاً ضرورة ، وكل ما ذكره من الاشكالات تكون لازمة ، ومع ذلك فهو حجة ، والعذر يكون متحداً .

وأما التفصيل ، فنقول . ما لمانع ان يكون مشتركاً ؟

قولهم : الاشتراك على خلاف الاصل ، قلنا انما يكون خلاف الاصل ، ان لو يكن من قبيل الاسماء العامة ؛ وليس كذلك علي ما يأتي عن قرب (ان شاء الله تعالى) وان سلمنا انه ليس مشتركاً ؛ فما لمانع من التجوز ؟ .

١ - هذا من الاستدلال باستصحاب الاجماع في محل النزاع وفيه خلاف، انظر

تفصيل الكلام عليه في الاصل السادس من الاحكام للامدى

قولهم انه مجمل لتردده بين جهات التجوز ؛ قلنا : يجب اعتقاد ظهوره في بعضها
نفيًا للاجمال عن الكلام ؛ اذ هو خلاف الاصل ، ثم متى يكون كذلك اذا كان
حملة علي ما عدا صورة التخصيص مشهوراً ؛ او اذالم يكن ؟ الاول ممنوع ، والثاني مسلم .
وبيان اشتهاره ما نقل عن الصحابة من عملهم بالعمومات المخصصة فيما وراء
صورة التخصيص ، نقلًا شائعاً دائماً سلمنا انه غير مشهور فيه ولكن يجب حمل
اللفظ بعد التخصيص عليه ، لأنه اولى من حملة على اقل الجمع لثلاثة اوجه .

الاول لكونه معيناً ، وكون اقل الجمع مبهماً في الجنس .
والثاني إن حملة عليه بتقدير ان يكون المراد من اللفظ اقل الجمع غير مجمل بمراد
المتكلم ، وحملة على اقل الجمع بتقدير ان يكون المراد من اللفظ ما عدا صورة التخصيص
مجل بمراد المتكلم ، فكان الحمل عليه أولى .
والثالث انه أقرب الى الحقيقة ، فكان أولى .

قولهم : المجاز ليس بظاهر ان أرادوا به انه ليس حقيقة فسلم ، ولكن لا يدل
ذلك على أنه لا يكون حجة ، الا ان تكون الحجة منحصرة في الحقيقة ، وهو مجمل
التزاع ، وان أرادوا به أنه لا يكون حجة ، فهو مجمل التزاع .

قولهم انه يتزل متزلة قوله « اقتلو المشركين الا بعضهم » ليس كذلك فان
الخارج عن العموم ، اذا كان مجهولاً ؛ تعذر العمل بالعموم مطلقاً ، لان العمل به
في اي واحد قدر لا يؤمن معه ان يكون هو المستثنى ، بخلاف ما اذا كان الخارج معيناً .
وعن السؤال الثاني بما ذكرناه من الترجيحات السابقة .



المسألة السادسة

إذا ورد خطاب جواباً لسؤال سائل داع إلى الجواب، فالجواب، إما أن يكون غير مستقل بنفسه دون السؤال، أو هو مستقل.

فإن كان الأول فهو تابع للسؤال في عمومته وخصومه:

أما في عمومته، فن غير خلاف، وذلك كما روى عن النبي ﷺ، أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: «أينقص الرطب إذا بيس؟ قالوا نعم: قال: فلا إذا» (١) وأما في خصوصه فكما لو سأله سائل وقال: «توضأت بماء البحر. فقال له: يجزئك فهذا وأمثاله، ون ترك فيه الاستفصال مع تعارض الأحوال، لا يدل على التعميم في حق الغير، كما قاله الشافعي، رضي الله عنه، إذ اللفظ لا عموم له. ولعل الحكم على ذلك الشخص كان لمعنى يختص به (٢) كتخصيص أبي بردة في الأضحية بجذعة من المعز؛ وقوله له تجزئك ولا تجزئء أحداً بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده، وبتقدير تعميم المعنى الجالب للحكم، فالحكم في حق غيره إن ثبت فبالعلة المتعدية، لا بالنص.

وأما إن كان الجواب مستقلاً بنفسه دون السؤال؛ فأأن يكون مساوياً للسؤال أو أعم منه أو أخص.

١ - الحديث رواه الحمسة وصححه غير واحد وأعله ابن حزم وجماعة بان في اسناده زيداً أبا عياش وهو مجهول؛ وأجاب ابن حجر عن ذلك في تلخيص الحبير بأن الدارقطني قال فيه: انه ثقة ثبت ويقول المنذرى: روى عنه ثقات واعتمده مالك مع شدة نقده وقال الحاكم: لأعلم أحداً طعن فيه.

٢ - اللفظ وإن لم يكن من صيغ العموم إلا أن الأصل في بيانه ﷺ وتشرية العموم حتى يثبت دليل الخصوص كما في قوله لأبي بردة: ولن تجزئء عن احد بعدك؛ وكما في تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده.

فان كان مساوياً له . فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاماً
أو خاصاً ، فكما لو لم يكن مستقلاً . ومثاله عند كون السؤال خاصاً سؤال الأعرابي
عن وطنه في نهار رمضان وقوله ﷺ « اعتق رقبة » (١) .

ومثاله عند كون السؤال عاماً روي عن النبي ﷺ ، انه سئل ، فقيل له « انا
نركب البحر على ارمات لنا (٢) ؛ وليس معنا من الماء العذب ما يكفي ، افتوضأ بماء
البحر فقال ﷺ البحر هو الطهور .

وأما ان كان الجواب أخص من السؤال ، فالجواب يكون خاصاً ، ولا يجوز
تعديه الحكم من محل التنصيص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ إذ اللفظ
لا عموم له كما سبق تقريره ، بل وفي هذه الصورة الحكم بالخصوص أولى من القول
به ، فيما اذا كان السؤال خاصاً ، والجواب مساوياً له حيث انه ههنا عدل عن
مطابقة سؤال السائل بالجواب مع دعوى الحاجة اليه ، بخلاف تلك الصورة .
فانه طابق بجوابه سؤال السائل .

وأما ان كان الجواب أعم من السؤال ، فاما أن يكون أعم من السؤال في
ذلك الحكم لا غير . كسؤاله ، ﷺ ، عن ماء بئر بضاعة فقال « خلق الماء طهوراً
لا ينجسه الا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه أو أنه (٣) أعم من السؤال في غير ذلك
الحكم كسؤاله ، ﷺ ، عن التوضي بماء البحر ، فقال « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » (٤) .

١ - إشارة إلى مارواه الجماعة من حديث ابي هريرة في وجوب الكفارة على من
افسد صومه بجناح لكن المؤلف اقتصر منه على موضع الشاهد مع التصرف في
حكاية سبب الواقعة .

٢ - ٤ إشارة الى مارواه الخمسة من طريق ابي هريرة وقال فيه الترمذي : حديث
حسن صحيح وقد روى بعبارات عدة من طرق كثيرة في كل منها مقال لكن معناه
صحيح وقد تلقى بالقبول ، انظر الكلام عليه في تلخيص الحبير .

٣ - الحديث رواه الشافعي واحمد واصحاب السنن من طريق ابي سعيد الخدري
ولفظ الترمذي « ان الماء طهور لا ينجسه شيء » وقد تصرف الأمدى في متنه اوزد
فيه « إلا ما غير طعمه او ريحه او لونه » وهذه الزيادة لاتصح رواية ولكنها مجمع =

فان كان من القسم الثاني ، فلا خلاف في عمومه في حل ميته لأنه عام مبتدأ به ، لا في معرض الجواب . اذ هو غير مسؤل عنه ؛ وكل عام ورد مبتدأ بطريق الاستقلال ، فلا خلاف في عمومه عند القائلين بالعموم .

واما ان كان من القسم الأول ، فذهب ابي حنيفة والجم الغفير انه عام ، وانه لا يسقط عمومه بالسبب الذي ورد عليه .

والمقرر عن الشافعي ، رضي الله عنه ، ومالك والمزني وأبي ثور خلافه .
وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا ورد العام على سبب خاص لا تعلق له بالسؤال

كما روى عنه ، قال انه مر بشاة ميمونة ، وهي بيته فقال عليه السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر (١) .

والمختار انما هو القول بالتعميم الى ان يدل الدليل على التخصيص .
ودليله انه لو عرى اللفظ الوارد عن السبب كان عاما ، وليس ذلك الا لاقتضاء للعموم بلفظه ، لا لعدم السبب ، فان عدم السبب لا مدخل له في الدلالات اللفظية . ودلالة العموم اللفظية واذا كانت دلالة على العموم مستفادة من لفظه . فاللفظ وارد مع وجود السبب حسب وروده مع عدم السبب . فكان مقتضياً للعموم ووجود السبب لو كان . لكان ما نعا من اقتضائه للعموم . وهو ممتنع لثلاثة أوجه
الأول ان الاصل عدم المانعية . فدعيها يحتاج الى البيان .

الثاني انه لو كان مانعاً من الاقتضاء للعموم لكان تصريح الشارع بوجود العمل بعمومه مع وجود السبب . اما اثبات حكم العموم مع انتفاء العموم . او ابطال الدليل المخصص . وهو خلاف الأصل .

الثالث ان اكثر العمومات وردت على اسباب خاصة . فآية السرقة نزلت في سرقة الحجن أورداء صفوان . وآية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر . وآية اللعان نزلت في حق هلال بن امية الى غير ذلك . والصحابة عموا أحكام هذه = على معناها وبالاجماع استدلل العلماء على بخاسة الماء بتغير لونه او طعمه اوريمه بنجاسة . انظر تلخيص الحبير

١ - الحديث رواه الشافعي والترمذي من طريق ابن عباس ؛ ورواه مسلم بلفظ : « اذا دبغ الاهاب فقد طهر » وفي الباب احاديث كثيرة بمعناه . انظر تلخيص الحبير

الآيات من غير نكير . فدل على ان السبب غير مسقط للعموم . ولو كان مسقطاً
وكان اجماع الأمة على التعميم خلاف الدليل . ولم يقل احد بذلك .
فان قيل : ما ذكرتموه معارض بما يدل على اختصاص العموم بالسبب وبيانه
من ستة اوجهه :

الأول انه لو لم يكن المراد بيان حكم السبب لا غير . بل بيان القاعدة العامة
لما اخر البيان الى حالة وقوع تلك الواقعة . والسلازم ممتنع . واذا كان المقصود
انما هو بيان حكم السبب الخاص . وجب الاقتصار عليه .
الثاني : انه لو كان الخلاب عاماً . لكان جواباً وابتداءً . وقصد الجواب
والابتداء متنافيان .

الثالث انه لو كان الخطاب مع السبب عاماً لجاز اخراج السبب . عن العموم
بالاجتهاد . كما في غيره من الصور الداخلة تحت العموم ضرورة تساوي نسبة
العموم الى الكل . وهو خلاف الاجماع .

الرابع انه لو لم يكن للسبب مدخل في التأثير . لما نقله الراوي لعدم فائدته .
الخامس ابيه لو نال القائل لغيره « تغدي عندي » فقال « لا والله لا تغديت »
فانه . وان كان جواباً عاماً . فقصور على سببه . حتى انه لا يبحث بفدائه عند
غيره ولولا ان السبب يقتضي التخصيص . لما كان كذلك .

السادس انه إذا كان السؤال خاصاً ، فلو كان الجواب عاماً ، لم يكن مطابقاً
للسؤال ؛ والاصل المطابقة لكون الزيادة عديمة التأثير فيما يتعلق به غرض السائل .
والجواب عن المعارضة الأولى أنها مبنية على وجوب رعاية الغرض والحكمة
في أفعال الله وهو غير مسلم (١) وان كان ذلك مسلماً ؛ لكن لا مانع من اختصاص
اظهار الحكم عند وجود السبب لحكمة استأثر الرب تعالى بالعلم بها دون غيره ،

١ - رعاية مصالح العباد في افعال الله وتشريعه وبناء الاحكام عليها معلوم من
الدين باستقراء النصوص وهو مقتضى حكمة الله ورحمته التي وسعت كل شيء
فكان ذلك واجباً في حكمته وان قلنا : انه واجب عليه فهو سبحانه الذي كتبه
على نفسه فضلاً منه واحساناً الى عبادهم ورحمة منه بهم

ثم يلزم مما ذكره أن تكون العمومات الواردة على الأسباب الخاصة مما ذكرناه محتصه بأسبابها ، وهو خلاف الاجماع .

وعن الثانية انه ان أريد بالتنافي بين الجواب والابتداء امتناع ذكره لحكم السبب مع غيره . فهو محل النزاع ، وان ارادوا غير ذلك . فلا بد من تصويره .
وعن الثالثة أنه لاخلاف في كون الخطاب ورد بياناً لحكم السبب ؛ فكان مقطوعاً به فيه ؛ فلذلك امتنع تخصيصه بالاجتهاد ، بخلاف غيره فان تناوله لهظني وهو ظاهر فيه فلذلك جاز لإخراجه عن عموم اللفظ بالاجتهاد ، وما نقل عن أبي حنيفة من أنه كان يجوز اخراج السبب عن عموم اللفظ بالاجتهاد ، حتى انه أخرج الأمة المستفرشة عن عموم قوله عليه السلام « الولد للفراس » (١) ولم يلحق ولدها بمولاه ، مع وروده في وليد زمعة) وقد قال عبدالله بن زمعة : هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه . فلعله فعل ذلك لعدم اطلاعه على ورود الخبر على ذلك السبب .

وعن الرابعة أن فائدة نقل السبب امتناع إخراجه عن العموم بطريق الاجتهاد ومعرفة أسباب التتزيل .

وعن الخامسة : أن الموجب للتخصيص بالسبب في الصورة المستشهد بها عادة أهل العرف بعضهم مع بعض ، ولا كذلك في الأسباب الخاصة بالنسبة إلى خطاب الشارع بالاحكام الشرعية .

وعن السادسة إن أرادوا بمطابقة الجواب للسؤال الكشف عنه وبيان حكمه ، فقد وجد ، وإن أرادوا بذلك أن لا يكون بياناً لغير ما سئل عنه ، فلا نسلم أنه الأصل .
وبدل على ذلك أن النبي ﷺ ؛ لما سئل عن التوضيء بماء البحر فقال « هو الطهور ماؤه الحل ميتته ، تعرض لحل الميتة » ولم يكن مسؤولاً عنها ولو كان الاقتصار على نفس المسئول عنه هو الأصل ، لكان بيان النبي ﷺ ؛ صلى الله عليه وسلم لحل الميتة على خلاف الأصل ؛ وهو بعيد .

١ - الولد للفراس . جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه من طريق عائشة في عدة ابواب ورواه مسلم في صحيحه من طريق عائشة وابي هريرة .

المسألة السابعة (١)

اختلف العلماء في اللفظ الواحد من متكلم واحد في وقت واحد اذا كانت مشتركا (٢) بين معنيين . كالقراء للطهر ، والحيض ، أو حقيقة في أحدهما ؛ مجازاً في الآخر ، كالنكاح المطلق على العقد ، والوطء ولم تكن للفائدة فيها واحدة ، هل يجوز أن يراد به كلا المعنيين معاً ، أو لا ؟

فذهب الشافعي والقاضي أبو بكر وجماعة من اصحابنا وجماعة من مشايخ المعتزلة ، كالجبائي والقاضي عبد الجبار وغيرهم ، إلى جوازه ، بشرط ان لا يمنع الجمع بينهما ؛ وذلك كاستعمال صيغة (افعل) في الأمر بالشيء والتهديد عليه ، غير أن مذهب الشافعي أنه مهما تجرد ذلك اللفظ عن القرينة الصارفة له إلى أحد معنيه وجب حمله على المعنيين ، ولا كذلك عند من جوز ذلك من مشايخ المعتزلة . وذهب جماعة من اصحابنا وجماعة من المعتزلة ، كابي هاشم وأبي عبد الله البصري وغيرهما ، إلى المنع من جواز ذلك مطلقاً .

وفصل أبو الحسين البصري والغزالي ، فقالا يجوز ذلك بالنظر الى الأرادة دون اللغة وعلى هذا النحو من الخلاف في اللفظ المفرد ، اختلفوا في جمعه ، كالأقراء التي هي جمع قراء ، هل يجوز حمله على الحيض والاطهار معاً ؛ وسواء كان اثباتاً ؛ كما لو قيل للمرأة : اعتدى بالأقراء ، أو نفياً كما لو قيل لها : لا تعتدى بالأقراء . وذلك لأن جمع الاسم يفيد جمع ما اقتضاه الاسم فان كان الاسم متناولاً لمعنييه . كان الجمع كذلك ؟ وان كان لا يفيد سوى أحد المعنيين ، فكذلك ايضاً جمعه . والحججاج فيه متفرع على الحججاج في المفرد . وربما قال بالتعميم في طرف النفي كان فرداً أو جمعاً بعض من قال بنفيه في طرف الاثبات ، ولهذا قال ابو الحسين البصري . وفيه بعض الاشتباه ، اذ يجوز ان يقال بنفي الاعتداد بالحيض والطهر معاً . والحق ان النفي لما اقتضاه الاثبات ، فان كان مقتضى الاثبات الجمع ؛ فكذلك النفي وان كان مقتضاه احد الامرين ، فكذلك النفي . واذا اتينا على بيان اختلاف المذاهب بالتفصيل ، فلنعد الى طرف الحججاج . وقد احتج القائلون بجواز التعميم .

١ - انظر الخلاف في جواز وجود المشترك ووقوعه في اللغة والقرآن في ص ١٩ من ج ١

٢ - كانت مشتركة - فيه تحريف والصواب : كان مشتركاً .

أما في إمكان ارادة الأمرين باللفظ الواحد ، فهو أنا لو قدرنا عدم التكلم بلفظ القرء ، لم يمنع الجمع بين ارادة الاعتداد بالحيز و اراد الاعتداد بالطهر . فوجود اللفظ لا يحيل ما كان جائزاً . وكذلك الكلام في ارادة الجمع بين الحقيقة والمجاز . واما بالنظر عند الوقوع لغة ، فقوله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي) والصلاة من الله الرحمة ؛ ومن الملائكة الدعاء ؛ والاستغفار ، وهما معنيان مختلفان . وقد اريدا بلفظ واحد . وايضاً قوله تعالى (ألم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ، والشمس والقمر) الى آخر الآية ، وسجد الناس غير سجد غير الناس . وقد اريدا بلفظ واحد .

واحتجوا ايضاً بأن سيبويه قال : قول القائل لغيره (الويل لك) خبر ودعاء فقد جعله مع اتحاد مفيداً لكلا الأمرين .

اعترض النافون . اما على ارادة امكان الجمع (١) بين المسميين فهو ان المتكلم اذا استعمل الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها معاً . كان يريد اً لاستعمالها فيما وضعت له . وهو محال ، وايضاً فان المستعمل للكلمة فيما هي مجاز فيه . لا بد وان يضم فيها كاف التشبيه ، والمستعمل لها في حقيقتها لا بد وان لا يضم فيها ذلك والجمع بين الاضمار وعدمه في الكلمة الواحدة محال .

هذا ما يخص الاسم المجازي ؛ وأما ما يخص الاسم المشترك فهو ان اللفظ المشترك موضوع في اللغة لأحد أمرين مختلفين على سبيل البدل ، ولا يلزم من ذلك أن يكون موضوعاً لهما على الجمع ، اذ المغايرة بين المجمع وبين كل واحد من افراده واقعة بالضرورة ، والمساواة بينهما في جميع الأحكام ، غير لازمة ، وعلى هذا فلا يلزم من كون كل واحد من المفردين مسمى باسم تسمية المجموع به وعند ذلك فالواضع اذا وضع لفظاً لأحد مفهومين على سبيل البدل ؛ فان لم يكن قد وضعه لمجموعها ، فاستعماله في المجموع استعمال اللفظ في غير ما وضع له ؛ وهو ممنوع . وان كان قد وضعه له . فاما أن يستعمل اللفظ لافادة المجموع وحده . أو لافادته مع افادة الافراد . فان كان الاول لم يكن اللفظ مفيداً لأحد مفوماته . لان الواضع ان كان

١ - على إرادة إنكار الجمع - فيه تحريف والصواب : على امكان ارادة الجمع .

قد وضعه بازاء أمور ثلاثة على البدل، واحدها ذلك المجموع؛ فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالاً للفظ في جميع مفهوماته . وان استعمله في افادة المجموع والافراد على الجمع، فهو محال لأن افادة المجموع معناها أن الاكتفاء لا يحصل الا به، وافادته للفرد معناها أنه يحصل الاكتفاء بكل واحد منها، وهو جمع بين التقيضين . وهو محال . فلا يكون اللفظ المشترك من حيث هو مشترك ممكن الاستعمال في افادة مفهوماته جملة . وأما على دليل الوقوع لغة ، اما النص الاول ، فقد قال الغزالي فيه إن لفظ الصلاة المطلق على صلاة الله تعالى ، والملائكة ، إنما هو باعتبار اشتراكها في معنى العناية بأمر الرسول ﷺ إظهاراً لشرفه وحرمة ، فهو لفظ متواطىء لا مشترك (١) وكذلك لفظ السجود في الآية الاخرى ، فان مساهماتها هو القدر المشترك من معنى الخضوع لله تعالى ، والدخول تحت تسخيرها و ارادته .

وقال أبو هاشم : وان سلم اختلاف المسمى وإرادتهما بلفظ واحد ، فلا يبعد أن يقال إن ذلك من قبيل ما نقلته الشريعة من الاسماء اللغوية الى غير معانيها في اللغة . فأما قول سيبويه ، فانه وان دل على أن العرب وضعت قوله « الويل لك » للخبر والدعاء معاً .

فليس فيه ما يدل على ان كل الألفاظ المشتركة ؛ أو الالفاظ التي هي حقيقة في شيء ومجاز في شيء ، موضوعة للجمع . كيف وان قول سيبويه لا يدل على كون ذلك القول مستعملاً في الخبر والدعاء معاً ، بل جاز ان يكون موضوعاً للخبر ، وهو مستعمل في الدعاء مجازاً ، لا معاً .

اجاب المثبتون عن الاعتراض الاول على الامكان بمنع أن المستعمل للفظه في حقيقةها ومجازها مرید لاستعمالها فيما وضعت له ، ومرید للعدول بها عما وضعت له بل هو مرید لما وضعت له حقيقة ، ولما لم توضع له حقيقة .

وعن الثاني أن اضمار التشبيه وعدمه في الكلمة الواحدة إنما يمتنع بالنسبة الى شيء واحد ، وأما بالنسبة الى شيئين فلا ، كيف وان ذلك لا يطرده في كل مجاز (٢)

- ١ - لفظ متواطىء لا مشترك - اي لفظ مشترك معنوي لا مشترك لفظي .
- ٢ - أي لأن من المجاز ما بني على التشبيه كالمجاز بالاستعارة لصريحية ومكنية ومنه ما لم يبن على التشبيه كالمجاز المرسل مفرداً ومركباً .

وعن الثالث أنه مبني على ان الاسم المشترك موضوع لاحد مسمياته على سبيل
البدل حقيقة ؛ وليس كذلك عند الشافعي والقاضي أبي بكر ، بل هو حقيقة في
المجموع ، كسائر الالفاظ العامة ، ولهذا فانه اذا تجرد عن القرينة عندهما وجب
حملة على الجميع ، وإنما فارق باقي الالفاظ العامة من جهة تناوله لاشياء لا تشترك في
معنى واحد يصلح ان يكون مدلولاً للفظ ، بخلاف باقي العمومات ، فنسبة (١)
اللفظ المشترك في دلالته الى جملة مدلولاتها والى افرادها ، كنسبة غيره من الالفاظ
العامة الى مدلولاتها جملة وأفراداً .

وعلى هذا فقد بطل كل ما قيل من التقسيم المبني على أن اللفظ المشترك موضوع
لاحد مسمياته على طريق البدل حقيقة ، ضرورة كونه مبنياً عليه ، وانما هو لازم
على مشايخ المعتزلة المعتقدين كون اللفظ المشترك موضوعاً لاحد مسمياته حقيقة
على طريق البدل .

فان قيل . وان كان اللفظ المشترك حقيقة في الجمع ، فلا خفاء بجواز استعماله
في آحاد مدلولاته عند ظهور القرينة عند الشافعي والقاضي أبي بكر ، وسواء
كان ذلك حقيقة أو مجازاً . وعند ذلك فاستعماله في المجموع ، ان كان علي وجه
لا يدخل فيه الافراد ، فان كان اللفظ حقيقة في الافراد فاللفظ يكون مشتركاً ،
ولم يدخل فيه جميع مسمياته ، وان كان مجازاً ، فلم تدخل فيه الحقيقة والمجاز معاً ،
وهو خلاف مذهبكم . وان كان علي وجه يدخل فيه الافراد ، فهو محال ، لان
افادته للمجموع معناها أن الاكتفاء لا يحصل الا به ، وافادته للافراد معناها أنه
يحصل الاكتفاء بكل واحد منها ، وهو جمع بين النقيضين كما سبق .

قلنا : استعماله في الافراد متى يكون معناه الاكتفاء بها . اذا كانت داخلة في
المجموع ، أو اذا لم تكن داخلة فيه ؟ الاول ممنوع ، بل معنى استعماله فيها أنه لا بد
منها . والثاني مسلم ، ولا يلزم منه التناقض على كلا التقديرين ، اما على تقدير العمل
باللفظ في آحاد أفراده مع الاقتصار عند ظهور القرينة ، فلأن الجملة غير مشترطة في

١ - فنسبة الخ - تفريع على وجوب حمل المشترك اللفظي عند التجرد من القرآئن
على جميع ما وضع له ، وحصر الفرق بينه وبين الالفاظ العامة فيما ذكر

الاكتفاء ، وأما عند كون الافراد داخلة في مسمى الجملة ، فلأنها لا بد منها ، لا بمعنى أنه يكفي بها .

فان قيل وإذا كانت الافراد داخلة في مسمى الجملة ، فليس للفظ عليها دلالة بجهة الحقيقة ولا بجهة التجوز ؛ بل بطريق الملازمة الذهنية ، وليست دلالة لفظية يلزم ما قيل . قلنا . لا خفاء بدخول الافراد في الجملة ، فتكون مفهومة من اللفظ الدال على الجملة ، فله عليها دلالة ، وهي اما أن تكون بجهة الحقيقة ؛ أو التجوز ، لما سبق . وعن الاعتراض الاول على النصوص ؛ انه لو كان مسمى الصلاة هو القدر المشترك من الاعتناء ، ومسمى السجود القدر المشترك من الخضوع والانقياد ، لا طرد الاسم باطرادها ، وليس كذلك ، فانه لا يسمى كل اعتناء بأمر صلاة ، ولا كل خضوع وانقياد سجوداً وان كان المسمى باسم الصلاة اعتناء خاصا ، وبالسجود خضوعاً خاصاً فلا بد من تصويره وبيان الاشتراك فيه .

فان قيل : يجب اعتقاده ، نقياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ ، فهو مبني (١) على ان التجوز والاشتراك على خلاف الاصل ، وانما يكون كذلك ان لو تعذر الجمع وهو محل النزاع

وعن اعتراض ابي هاشم انه مبني على تحقيق الاسماء الشرعية ونقلها من موضوعاتها في اللغة ، وهو باطل ، على ما سبق من مذهب القاضي ابي بكر (٢) . وعن الاعتراض على قول سيبويه : اما الاول فلأنه انما يلزم ان لو كان الاستدلال بقول سيبويه على ان كل لفظ مشترك او مجاز يجب ان يكون موضوعاً لمجموع مسمياته ، وليس كذلك ، بل انما قصد به بيان الوقوع لا غير . واما الثاني فلأنه لا انفكاك في قوله « الويل لك » عن الخبر والدعاء واللفظ ، واحد ، ولا معنى لاستعماله فيها سوى فهمهما منه عند اطلاقه .

١ - فهو مبني الخ - جواب عن قوله : فان قيل الخ .

٢ - القاضي ابوبكر - هو الباقلاني . انظر رأيه في المسألة الاولى في الأسماء الشرعية ج ١ وما ذكره ابن تيمية في ذلك في كتاب الايمان

المسألة الثامنة

نفي المساواة بين الشئيين ، كما في قوله تعالى (لا يستوي اصحاب النار وأصحاب الجنة) يقتضي نفي الاستواء في جميع الامور عند اصحابنا القائلين بالعموم ؛ خلافاً لابي حنيفة ، فانه قال : اذا وقع التفاوت ، ولو من وجه واحد ، فقد وفي بالعمل بدلالة اللفظ .

حجة اصحابنا انه اذا قال القائل « لا مساواة بين زيد وعمرو » فالنفي داخل على مسمى المساواة ، فلو وجدت المساواة من وجه ، لما كان مسمى المساواة منتفياً ، وهو خلاف مقتضى اللفظ .

فان قيل الاستواء ينقسم الى الاستواء من كل وجه ، والى الاستواء من بعض الوجوه ، ولهذا يصدق قول القائل « استوى زيد وعمرو » عند تحقق كل واحد من الأمرين . والاستواء مطلقاً اعم من الاستواء من كل وجه ؛ ومن وجه دون وجه . والنفي انما دخل على الاستواء اعم ، فلا يكون مشعراً باحد القسمين الخاصين .

وايضاً فانه لا يكفي في اطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه والا لوجب اطلاق لفظ المتساويين على جميع الاشياء ، لانه ما من شئيين الا ولا بد من استوائهما في امر ما ، ولو في نفي ماسواهما عنهما . ولو صدق ذلك وجب ان يكذب عليه غير المساوي لتناقضهما عرفاً ؛ ولهذا فان من قال « هذا مساو لهذا » فمن اراد تكذيبه قال (لا يساويه) والمتناقضان لا يصدقان معاً ، ويلزم من ذلك ان لا يصدق على شئيين انهما غير متساويين ، وذلك باطل ، فعلم انه لا بد في اعتبار المساواة من التساوي من كل وجه . وعند ذلك ، فيكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه ، لأن نقيض الكلّي الموجب ، جزئي سالب ، فثيب ان نفي المساواة لا يقتضي نفي المساواة من كل وجه .

وايضاً فانه لو كان نفي المساواة يقتضي نفي المساواة من كل وجه ، لما صدق نفي المساواة حقيقة على شئيين اصلاً لأنه ما من شئيين الا وقد استويا في امر ما ، كما سبق . وهو على خلاف الاصل ، اذا الاصل في الأطلاق الحقيقة دون المجاز .

والجواب عن الاول : أن ذكر الأعم متى لا يكون شعراً بالأخص ، اذا كان ذلك في طرف الاثبات أو النفي ؟ الأول مسلم ، والثاني ممنوع .

ولهذا ، فانه لو قال القائل « ما رأيت حيواناً » وكان قد رأى إنساناً او غيره من أنواع الحيوان فانه يعد كاذباً .

وعن الثاني : لا نسلم أنه لا يكفى في إطلاق لفظ المساواة التساوى من بعض الوجوه . قولهم : لو كفى ذلك ، لوجب اطلاق لفظ المتساويين على جميع الأشياء لما قرر ، مسلم . قولهم : يلزم من ذلك أن يكذب عليه غير المساوى ، وهو باطل بما قرر . فهو مقابل بمثله ، وهو أن يقال : لا يكفى في إطلاق نفي المساواة نفي المساواة من بعض الوجوه ، والا لوجب اطلاق نفي المساواة على كل شيئين ، لانه ما من شيئين الا وقد تفاوتنا من وجه ، ضرورة تعيينهما . ولو صدق ذلك لوجب أن يكذب عليه المساوى لتناقضهما عرفاً . ولهذا . فان من قال « هذا غير مساو لهذا » فن أراد تكذيبه قال « إنه مساو له » والتناقضان لا يصدقان معاً . ويلزم من ذلك أن لا يصدق على شيئين أنها متساويان ، وذلك باطل ، فانه ما من شيئين الا ولا بد من استوائهما ، ولو في نفي ماسواهما عنهما ، فعلم أنه لا بد في اعتبار نفي المساواة من نفي المساواة من كل وجه . وعند ذلك فيكفى في إثبات المساواة المساواة من بعض الوجوه . لأن نقيض الكلى السالب جزئى موجب وفيه إبطال ما ذكر من عدم الاكتفاء في إطلاق لفظ المساواة بالمساواة من وجه . واذا تقابل الأمران سلم لنا ما ذكرناه أولاً .

وعن الثالث : لا نسلم صدق نفي المساواة مطلقاً على ما وقع التساوى بينهما من وجه قولهم : الاصل في الاطلاق الحقيقة .

قلنا : الا أن يدل الدليل على مخالفته . ودليله ما ذكرناه . وفي معنى نفي المساواة قوله تعالى (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً) .



المسألة التاسعة

المقتضى ، وهو ما أضر ضرورة صدق المتكلم لا عموم له ، وذلك كما في قوله ، **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فإنه أخبر عن رفع الخطأ والنسيان ، ويتعذر حمله على حقيقةه . لافضائه الى الكذب في كلام الرسول ، ضرورة تحقق الخطأ والنسيان في حق الأمة ، فلا بد من اضرار حكم يمكن نفيه . من الاحكام الدنيوية أو الاخروية ، ضرورة صدقه في كلامه . واذا كانت احكام الخطأ والنسيان متعددة ، فيمتنع اضرار الجميع ، اذ الاضرار على خلاف الاصل ، والمقصود حاصل باضرار البعض ، فوجب الاكتفاء به ضرورة تقليل مخالفة الاصل .
فان قيل : ما ذكرتموه انما يصحح أن لو لم يكن لفظ الرفع دالا على رفع جميع أحكام الخطأ والنسيان . وليس كذلك .

وبيانه ان قوله : رفع عن امتي الخطأ والنسيان يدل على رفعهما ، مستلزما لرفع أحكامها (١) فاذا تعذر العمل به في نفي الحقيقة ، تعين العمل به في نفي الاحكام . سلمنا أنه لا دلالة عليها وضماً ، ولكن لم قلتم بأنه لا يدل عليها بعرف الاستعمال ؟ ولهذا يقال ليس للبلد سلطان وليس له ناظر ولا مدبر ، والمراد به نفي الصفات . سلمنا انه لا يدل عليها بعرف الاستعمال ، غير ان اللفظ دال على رفع الخطأ والنسيان فاذا تعذر ذلك وجب اضرار جميع الأحكام ، لوجهين :
الاول انه يجعل وجود الخطأ والنسيان كعدمه .

والثاني انه لا يخلو اما ان يقال باضرار الكل او البعض أولاً باضرار شيء اصلا والقول بعدم الاضرار خلاف الاجماع . وليس اضرار البعض أولى من البعض ضرورة تساوي نسبة اللفظ الى الكل ، فلم يبق سوى اضرار الجميع .

والجواب : عن الاول ان اللفظ انما يستلزم نفي الاحكام بواسطة نفي حقيقة الخطأ والنسيان ؛ فاذا لم يكن الخطأ والنسيان منتفياً (٢) فلا يكون مستلزماً لنفي الاحكام .

١- احكامها - الصواب احكامهما

٢- منتفياً - فيه تحريف والصواب : واذا لم يكن كل من الخطأ والنسيان منتفياً :

وعن الثاني ان الاصل انما هو العمل بالوضع الاصيل وعدم العرف الطارىء،
فن ادعاه يحتاج الى بيانه وما ذكره من الاستشهاد بالصور ، فلا نسلم صحة
حملها على جميع الصفات والا لما كان السلطان موجوداً ولا عالماً ولا قادراً ، ونحو
ذلك من الصفات ، وهو محال .

وعن الثالث قولهم : اضمار جميع الأحكام يكون اقرب الى المقصود من نفي الحقيقة .
قلنا : الا انه يلزم منه تكثير مخالفة الدليل المقتضي للاحكام وهو وجود الخطأ والنسيان .
قولهم ليس اضمار البعض أولى من البعض انما يصح ان لو قلنا باضمار حكم
معين ، وليس كذلك بل باضمار حكم ما ، والتعيين الى الشارع .

فان قيل ليلزم من ذلك الاجمال في مراد الشارع ؛ وهو على خلاف الأصل .
قلنا : ولو قيل باضمار الكل لزم منه زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل كما
سبق ، وكل واحد منهما على خلاف الاصل .

ثم ما ذكرناه من الاصول : اما ان تكون راجحة على ما ذكره ؛ او مساوية
له ، او مرجوحة فان كانت راجحة . لزم العمل بها .

وان كانت مساوية ، فهو كاف لنا في هذا المقام في نفي زيادة الاضمار ، وهما تقديران ،
وما ذكره انما يمكن التمسك به على تقدير كونه راجحاً ؛ ولا يخفى ان ما يتم
التمسك به على تقديرين ارجح مما لا يمكن التمسك به الا على تقدير واحد .

المسألة العاشرة

الفعل المتعدى الى مفعول كقوله « والله لا آكل ، او ان أكلت فانت طالق » هل يجرى مجرى العموم بالنسبة الى مفعولاته ام لا ؟

اختلفوا : فيه فاتبته اصحابنا والقاضي ابو يوسف ، ونفاه ابو حنيفة . وتظهر فائدة الخلاف في انه لو نوى به ما كولا معينا ، قبل عند اصحابنا حتى انه لا يحنث باكل غيره بناء على عموم لفظه له وقبول العام للتخصيص ببعض مدلولاته ، ولا يقبل عند أبي حنيفة تخصيصه به ، لان التخصيص من توابع للعموم ولا عموم .

حجة اصحابنا ، أما في طرف النفي ، وذلك عندما اذا قال « والله لا اكلت » ان قوله « اكلت » فعل يتعدى الى المأكول ، ويبدل عليه بوضعه وصيغته . فاذا قال « لا اكلت » فهو ناف لحقيقة الأكل من حيث هو اكل ، ويلزم من ذلك نفيه بالنسبة الى كل ماكول ، والا لما كان نافيا لحقيقة الاكل من حيث هو اكل وهو خلاف دلالة لفظه . واذا كان لفظه دالا على نفي حقيقة الأكل بالنسبة الى كل ماكول ، فقد ثبت عموم لفظه بالنسبة الى كل ماكول ، فكان قابلا للتخصيص .

واما في طرف الاثبات ، وهو ماذا قال « ان اكلت فانت طالق » فلا يحنثى ان وقوع الاكل المطلق يستدعى ما كولا مطلقاً ؛ لكونه متعدياً اليه ؛ والمطلق ما كان شائعاً في جنس المقيدات الداخلة تحته ، فكان صالحاً للتفسيره وتقييده بأي منها كان ولهذا لو قال الشارع « اعتق رقبة » صح تقييدها بالرقبة المؤمنة ، ولو لم يكن للمطلق على المقيد دلالة ، لما صح تفسيره به .

فان قيل : يلزم على ما ذكرتموه الزمان والمكان ، فان حقيقة الاكل لا تتم نفيًا ولا اثباتًا ، الا بالنسبة اليهما ، ومع ذلك لو نوى بلفظه مكاناً معيناً ، او زماناً معيناً ، فانه لا يقبل .

قلنا لانسلم ذلك : وان سلمنا فافرق حاصل . وذلك لان الفعل ؛ وهو قوله اكلت غير متعد الى الزمان والمكان ، بل هو من ضرورات الفعل ، فلم يكن اللفظ

دالا عليه بوضعه فلذلك لم يقبل تخصيص لفظه به لان التخصيص عبارة عن حمل اللفظ على بعض مدلولاته، لا على غير مدلولاته، بخلاف المأكول على ما سبق (١) فان قيل ؟ اذا قال « ان اكلت فانت طالق » فالاكل الذي هو مدلول لفظه كلي مطلق ، والمطلق لا اشعار له بالمخصص فلا يصح تفسيره به .

قلنا المحلوف عليه ليس هو المفهوم من الاكل الكلي الذي لا وجود له الا في الازمان ، والا لما حثت بالاكل الخاص ، اذ هو غير المحلوف عليه . وهو خلاف الاجماع ، فلم يبق الا ان يكون المراد به اكل مقيدا من جملة الأكلات المقيدة التي يمكن وقوعها في الاعيان أيا منها كان، واذا كان لفظه لا إشعار له بغير المقيد صح تفسيره به ؛ كما إذا قال « أعتق رقبة » وفسره بالرقبة المؤمنة ؛ كما سبق .

المسألة الحادية عشرة ؛

الفعل ، وان انقسم الى أقسام وجهات ، فالواقع منه لا يقع الاعلى وجه واحد منها ، فلا يكون عاما لجميعها ، بحيث يحمل وقوعها على جميع جهاته .

وذلك كما روى عنه ؛ عليه السلام ، أنه صلى داخل الكعبة ، فصلاته الواقعة يحتمل أنها كانت فرضاً . ويحتمل أنها كانت نفلا ، ولا يتصور وقوعها فرضا نفلا ، فيمتنع الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل في داخل الكعبة جميعاً ، اذ لا عموم للفعل الواقع بالنسبة اليها ، ولا يمكن تعيين أحد القسمين الا بدليل .

وأما ما روي عنه عليه السلام ؛ أنه صلى بعد غيبوبة الشفق ؛ فالشفق اسم مشترك بين الحرة والبياض ، فصلاته يحتمل أنها وقعت بعد الحرة ، ويحتمل انها وقعت بعد البياض ، فلا يمكن حمل ذلك على وقوع فعل الصلاة بعدها ، على رأي من لا يرى حمل اللفظ المشترك على جميع محامله ، وانما يمكن ذلك على رأي من يرى ذلك كما سبق تحقيقه ، فان قول الراوي ، صلى بعد غيبوبة الشفق ينزل منزلة قوله : صلى بعد الشفقين .

١ - الجواب الاول بعدم تسليم الملازمة هو الظاهر ، فان لنية تأثير في مثل هذا كالعرف وبساط اليمين والحديث ، (انما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى) .

وفي هذا المعنى ايضا قول الراوي كان النبي ﷺ ، يجمع بين الصلاتين في السفر فانه يحتمل وقوع ذلك في وقت الاولى .

ويحتمل وقوعه في وقت الثانية ، وليس في نفس وقوع الفعل ما يدل على وقوعه فيها ، بل في احدهما : والتعين متوقف على الدليل . واما وقوع ذلك منه ﷺ متكرار على وجه يعم سفر النسك وغيره ، فليس ايضا في نفس وقوع الفعل ما يدل عليه ؛ بل ان كان ولا بد ، فاستفادة ذلك انما هي من قول الراوي . كان يجمع بين الصلاتين ولهذا ؛ فانه اذا قيل « كان فلان يكرم الضيف » يفهم منه التكرار دون القصور على المرة الواحدة .

وعلى هذا أيضاً ، يجب أن يعلم أن ما فعله النبي ﷺ ، واجباً كان عليه أو جائزاً له ، لا عموم له بالاضافة الى غيره ، بل هو خاص في حقه ، الا ان يدل من خارج على المساواة بينه وبين غيره في ذلك الفعل ، كما لو صلى وقال « صلوا كما رأيتموني أصلي أو غير ذلك (١) .

فان قيل : فقد أجمعت الامة على تعميم سجود السهو في كل سهو ، بما روى عنه ﷺ انه سها في الصلاة فسجد؛ وكذلك انفقوا على تعميم ما نقل عن عائشة انها قالت « كنت افرك المنى من ثوب رسول الله ﷺ وهو في الصلاة » في حق كل أحد ، حتى أن الشافعي استدل بذلك علي طهارة مني الآدمي ، واستدل به ابو حنيفة على جواز الاقتصاد على الفرك في حق غير النبي ، مع حكمه بنجاسته .

١ - أفعاله ﷺ وان كانت في ذاتها لا عموم لها الا أن صدروها عنه بصفته رسولا مشرعا يدل على أنها شريعة عامة لأمته؛ وأن هذا هو الأصل فيها الا ما دل الدليل على أنه خاص به ويؤيد ذلك قوله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وقوله : « فلما قضى زيد منها وطراً زوجنا بها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم اذا قضوا منهن وطراً » الى غير ذلك من الأدلة الكثيرة كتابا وسنة واجماعا . وعليه لا حاجة الى دلائل خاص في كل فعل يدل على مساواة أمته له في ذلك الفعل .

وكذلك إجماعهم على وجوب الغسل من التقاء الختانيين بقول عائشة « فعلته أنا ورسول الله ﷺ واغتسلنا » .

وأيضاً فإن النبي ﷺ ، كان إذا سئل عن حكم أجاب بما ينحصره ، وأحال معرفة ذلك على فعل نفسه .

فمن ذلك لما سأله أم سلمة عن الاغتسال قال : « اما انا فافيض الماء على راسي » .
ومن ذلك انه لما سئل عن قبلة الصائم قال انا افعل ذلك « ولولا ان للفعل عموماً لما كان كذلك .

قلنا : اما تعميم سجود السهو فانه إنما كان لعموم العلة ، وهي السهو ، من حيث انه رتب السجود على السهو بقاء التعقيب ، وهو دليل العلية ، كما يأتي ذكره لا لعموم الفعل وكذلك الحكم في قوله « زنا ما عز فرجم » وفي قوله « رضخ يهودي راس جارية ، فرضخ رسول الله ﷺ راسه » .

وأما العمل بنجر عائشة في فرك المني ، ووجوب الغسل من التقاء الختانيين ، وإفاضه الماء على الراس وقبلة الصائم ، فكل ذلك مستند الى القياس ، لا الى عموم الفعل لتعذره ، كما (١) سبق (٢) والله اعلم .

١ - كما - لعلة : لما .

٢ - سبق أيضا ان الفعل في ذاته وإن لم يكن عاما لكن قامت الأدلة على ان الأصل فيه التشريع للإمامة ، وأنه ﷺ قدوتها حتى يثبت ما يدل على الخصوصية . وعلى ذلك لاجابة الى اثبات مثل ذلك الحكم في حق الامة بالقياس .

المسألة الثانية عشرة

قول الصحابي : نهى رسول الله ﷺ ، عن بيع الغرر . وقوله : قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجار ، ونحوه ، اختلفوا في تعميمه لكل غرر ، وكل جار والذي عليه . معول اكثر الاصوليين انه لا عموم له لأنه حكاية الراوي ، ولعله رأى النبي ﷺ قد نهى عن فعل خاص لا عموم له فيه غرر ، وقضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم .

ويحتمل انه سمع صيغة ظنها عامة ، وليست عامة .

ويحتمل انه سمع صيغة عامة ، واذا تعارضت الاحتمالات ؛ لم يثبت العموم ، والاحتجاج انما هو بالمحكى لا بنفس الحكاية .

ولقائل ان يقول : وان كانت هذه الاحتمالات منقذة . غير ان الصحابي الراوي من اهل العدالة والمعرفة باللغة ، فالظاهر انه لم ينقل صيغة العموم . الا وقد سمع صيغة لا يشك في عمومها ، لما هو مشتمل عليه من الداعي الديني والعقلي المانع له من إيقاع الناس في ورطة الالتباس ، واتباع ما لا يجوز اتباعه ، وبتقدير ان لا يكون قاطعاً بالعموم ، فلا يمكن نقله للعموم الا وقد ظهر له العموم والغالب اصابته فيما ظنه ظاهراً ، فكان صدقه فيما نقله غالباً على الظن ؛ ومهما ظن صدق الراوي فيما نقله عن النبي ﷺ ، وجب اتباعه . (١)

١ - ويؤيد الحمل على العموم ما اقترن به حكم النهي والقضاء مثلاً من الوصف المقتضي لذلك الحكم وعموم المعنى والحكمة التي رعاها الشارع في بناء الحكم .

المسألة الثالثة عشرة

مذهب الشافعي ، رضي الله عنه ، انه اذا حكم النبي ﷺ بحكم في واقعة خاصة وذكر علته انه يعم من وجدت في حقه تلك العلة ، خلافاً للقاضي أبي بكر . وذلك ، كقوله ﷺ في حق أعرابي محرم وقصت به ناقته (لا تخمروا رأسه ، ولا تقربوه طيباً ، فانه يحشر يوم القيامة مليئاً) . وكقوله ﷺ في قتلى أحد « زملوهم بكلوهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما » . وكما لو قال الشارع « حرمت المسكر لكونه حراماً » عم التحريم كل حلو .

والحق في ذلك أنه إن ادعى عموم الحكم نظراً الى الصيغة الواردة ، فهو باطل قطعاً ؛ كيف وأنه لو كان التنصيص على اثبات الحكم المعلن يقتضي بعمومه الحكم في كل محل وجدت فيه العلة ، لكان للوكيل اذا قال له الموكل « اعتق عبدي سالماً لكونه أسود » أن يعتق كل عبد أسود له كما لو قال « اعتق » عبدي السودان » وليس كذلك بالاجماع (١) .

وان قيل بالعموم ، نظراً الى الاشتراك في العلة ، فهو الحق ؛ ولا يلزم من التعميم في الحكم بالعلة المشتركة شرعاً مثله ، فيما اذا قال لو كي له « اعتق عبدي سالماً لكونه أسود » اذ الوكيل انما يتصرف بأمر الموكل لا بالقياس على ما أمره به . وعلى هذا فالفائدة في ذكر العلة معرفة كون الحكم معللاً ؛ لأن يكون اللفظ الدال على الحكم عاماً لغير محل التنصيص .

وما يقوله القاضي أبو بكر من أنه يحتمل أن يكون النبي ﷺ علل ذلك في حق الاعرابي بما علمه من موته مسلماً مخلصاً في عبادته محشوراً مليئاً وقصت به ناقته لا بمجرد احرامه ، وفي قتلى أحد بعلو درجاتهم في الجهاد ، وتحقق شهادتهم ؛ لا بمجرد الجهاد : وفي تحريم المسكر بكونه حلو مسكراً ، وذلك كله غير معلوم في حق الغير وان كان ماذكروه منقداً ؛ غير أنه على خلاف ماظهر من تعليله ، عليه السلام بمجرد الاحرام والجهاد ، وترك ماظهر من التعليل لمجرد الاحتمال ممتنع .

١ - انظر ماقاله منكرو القياس في المعارضة السادسة بالباب الرابع من ابواب القياس وقارن بين كلامه في الموضوعين

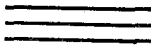
المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا في دلالة المفهوم تفریباً على القول به هل لها عموم أولاً ؟ .
وكشف الغطاء عن ذلك أن نقول . المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ؛ وهو
ما كان حكم المسكوت عنه موافقاً لحكم المنطوق ، والى مفهوم المخالفة وهو ما كان
حكم المسكوت عنه مخالفاً لحكم المنطوق كما يأتي تحقیقه .
فان كان من قبیل مفهوم الموافقة ، كما في تحريم ضرب الوالدین من تنصیبه على
تحريم التأفیف لهما ، فحكم التحريم .

وان كان شاملاً للصورتین ، لكن مع اختلاف جهة الدلالة ، فثبوته في صورة
النطق بالمنطوق ؛ وفي صورة السكوت بالمفهوم ، فلا المنطوق عام بالنسبة الى
الصورتین ، ولا المفهوم من غير خلاف ؛ وانما الخلاف في عموم المفهوم ، بالنسبة
الى صور السكوت ، ولا شك أن حاصل النزاع فيه آیل الى اللفظ .
فان من قال بكونه عاماً بالنسبة اليها انما يريد به ثبوت الحكم به في جميعها ،
لابالدلالة اللفظية ، وذلك مما لا خلاف فيه بين القائلين بالمفهوم .

ومن نفى العموم ، كالغزالي ، فلم يرد به أن الحكم لم يثبت به في جميع صور
السكوت ، اذ هو خلاف الفرض ، وانما أراد نفی ثبوته ، مستنداً الى الدلالة اللفظية ،
وذلك مما لا يخالف فيه القائل بعموم المفهوم .

وأما مفهوم المخالفة ، كما في نفی الزكاة عن المعلوفة من تنصیبه صلى الله عليه وسلم على
وجوب الزكاة في الغنم السائمة ، فلا شك أيضاً بأن اللفظ فيه غير عام بمنطوقه
للسورتین ؛ ولا بمفهومه . وانما النزاع في عمومه بالنسبة الى جميع صور السكوت .
وحاصل النزاع أيضاً فيه آیل الى اللفظ ، كما سبق في مفهوم الموافقة .



المسألة الخامسة عشرة^(١)

المعطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف ؟ اختلفوا فيه ، فنفع اصحابنا من ذلك ؛ واوجبه اصحاب ابي حنيفة (رحمه الله) .

ومثاله استدلال اصحابنا على ان المسلم لا يقتل بالذمي بقوله **عَلَيْهِ** « لا يقتل مسلم بكافر » وهو عام بالنسبة الى كل كافر ، حربياً كان او ذمياً .

فقال اصحاب ابي حنيفة : لو كان ذلك عاماً للذمي ، لكان المعطوف عليه كذلك ، وهو قوله « ولا ذو عهد في عهده » ضرورة الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته ، وليس كذلك فان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد انها هو الكافر الحربي دون الذمي .

احتج اصحابنا بثلاثة امور :

الاول ان المعطوف لا يستقل بنفسه في افادة حكمه ؛ واللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة له على حكم المعطوف بصريحه ، وانما اضمر حكم المعطوف عليه في المعطوف ، ضرورة الافادة وحذراً من التعطيل . والاضمار على خلاف الاصل ، فيجب الاقتصار فيه على ما تندفع به الضرورة ، وهو التشريك في اصل الحكم دون تفصيله من صفة العموم وغيره ، قليلاً لمخالفة الدليل .

الثاني انه قد ورد عطف الخاص على العام في قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فانه عام في الرجعية والبائن ، وقوله « وبعولتهن احق بردهن » خاص ، وورد عطف الواجب على المندوب في قوله تعالى « فكاتبوهم » فانه للندب ؛ وقوله « وآتوهم من مال الله الذي آتاكم » للايجاب ، وورد عطف اللواجب على المباح في قوله تعالى « كلوا من ثمره اذا اثمر » فانه للاباحة ، وقوله « وآتوا حقهم » للايجاب ، ولو كان الاصل هو الاشتراك في اصل الحكم وتفصيله

لكان العطف في جميع هذه المواضع على خلاف الاصل ، وهو ممنوع

الثالث ان الاشتراك في اصل الحكم متيقن ، وفي صفة محتتمل ، فجعل العطف

اصلاً في المتيقن دون المحتتمل اولى .

فان قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل على وجوب التشريك بينهما في اصل الحكم وتفصيله: وبيانه من وجهين .

الاول : ان حرف العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة ، فالحكم على احدهما يكون حكماً على الآخر .

الثاني : ان المعطوف اذا لم يكن مستقلاً بنفسه ، فلا بد من اضمار حكم المعطوف عليه فيه ، لتحقق الافادة : وعند ذلك لا يخلو .

اما ان يقال باضمار كل ما ثبت للمعطوف عليه للمعطوف ، او بعضه .

لا جائز ان يقال بالثاني لأن الاضمار اما لبعض معين او غير معين .

القول بالثاني ممتنع اذ هو غير واقع من نفس العطف .

كيف ؟ وانه ليس البعض اولى من البعض الآخر ، والقول بعدم التعيين موجب

للابهام والاجمال في الكلام وهو خلاف الأصل ، فلم يبق سوى القسم الاول . وهو المطلوب .

قلنا : جواب الأول ان العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في

حكم جملة واحدة . فيما فيه العطف او في غيره ؟ الأول مسلم ، والثاني ممنوع .

فلم قلت ان ما زاد على اصل الحكم معتبر في العطف اذ هو محل النزاع .

وجواب الثاني ان نقول بالتشريك في اصل الحكم المذكور دون صفتته ، وهو

مدلول اللفظ من غير ابهام ولا اجمال .

المسألة السادسة عشرة

إذا ورد خطاب خاص بالنبي ﷺ . كقوله تعالى (يا ايها المزمّل قم الليل) (يا ايها المدثر ، قم فانذر) (يا ايها النبي اتق الله) ، (لكن اشركت ليحبطن عملك) لا يعم الامة ذلك الخطاب عند اصحابنا ، خلافاً لابي حنيفة ، واحمد بن حنبل واصحابهما ، في قولهم انه يكون خطاباً للامة ، الا ما دل الدليل فيه على الفرق .
ودليلنا في ذلك أن الخطاب الوارد نحو الواحد موضوع في أصل اللغة لذلك الواحد فلا يكون متناولاً لغيره بوضعه (١) ولهذا فإن السيد إذا أمر بعض عبده بخطاب يخصه لا يكون أمراً للباقيين .

وكذلك في النهي والاعذار وسائر أنواع الخطاب .

كيف : وإنه من المحتمل أن يكون الأمر للواحد المعين مصلحاً له . وهو مفسدة في حق غيره ، وذلك كما في أمر الطبيب لبعض الناس بشرب بعض الادوية ؛ فانه لا يكون ذلك أمراً لغيره لاحتمال التفاوت بين الناس في الامزجة والاحوال المتقتضية لذلك الأمر ، ولهذا خص النبي ﷺ ؛ بأحكام لم يشاركه فيها أحد من أمته ، من الواجبات والمندوبات ، والمحظورات والمباحات ، ومع امتناع اتحاد الخطاب (٢) وجواز الاختلاف في الحكمة والمقصود يمتنع التشريك في الحكم ، اللهم إلا أن يقوم دليل من خارج يدل على الاشتراك في العلة الداعية الى ذلك الحكم ، فالاشتراك في الحكم يكون مستنداً الى نفس القياس ، لا الى نفس الخطاب الخاص بمحل التنصيص ، أو دليل آخر .

١ - قد يقال ان الخطاب وان لم يتناول بوضعه في اصل اللغة غير المخاطب الا أنه قد يتناول عرفاً أو لقرائن أخرى ، ككونه ﷺ رسولاً فان ذلك يقتضى أنه ليس مقصوداً بالخطاب لذاته بل ليعمل وليبلغ الأمة ما شرع الله لها عن طريقه ، ويشهد لذلك قوله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) ونحوه من النصوص والإجماع .
واذ فالاصل العموم الا ان يدل دليل على الخصوص وذلك فيما يختلف فيه حال امته . وبه يندفع ما ذكر بعد من الاستدلال باختلاف الاحكام لتفاوت احوال الناس .
٢ - ومع امتناع اتحاد الخطاب - فيه تحريف والصواب : ومع اتحاد الخطاب .

فان قيل : نحن لا ننكر ان الخطاب الخاص بالواحد لا يكون خطاباً لغيره مطالباً ، بل المدعى ان من كان مقدماً على قوم ، وقد عقدت له الولاية والامارة عليهم ، وجعل له منصب الافتداء به ، فانه اذا قيل له (اركب لمناجزة العدو ، وشن الغارة عليه وعلى بلاده) فان أهل اللغة يعدون ذلك امراً لأتباعه وأصحابه . وكذلك اذا اخبر عنه بأنه قد فتح البلد الفلاني ، وكسر العدو ، فانه يكون إخباراً عن اتباعه ايضاً . والنبي ﷺ ممن قد ثبت كونه قدوة للامة ومتبعاً لهم ، فأمره ونهيه يكون امراً ونهياً لأمته ، إلا ما دل الدليل فيه على الفرق (١) ويدل على صحة ما ذكرناه قوله تعالى (يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) ولم يقل (إذا طلقت النساء فطلقهن) وذلك يدل على ان خطابه خطاب لأمته .

وايضاً قوله تعالى : (فلما قضى زيد منها وطراً ، زوجناكمها ، لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطراً) اخبره انه انما اباحه ذلك ليكون ذلك مباحاً للامة ، ولو كانت الاباحة خاصة به ، لما انتفى الحرج عن الامة . وايضاً فانه قد ورد الخطاب بتخصيصه ، عليه السلام ، بأحكام دون امته كقوله تعالى (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي) الى قوله (خالصه لك من دون المؤمنين) . وكقوله تعالى « ومن الليل فتهجد به نافلة لك » ولو لم يكن الخطاب المطلق له خطاباً لأمته ؛ بل خاصاً به لما احتجج الى بيان التخصيص به ههنا .

وما ذكرتموه من احتمال التفاوت في المصلحة والمفسدة ، فغير قادح مع ظهور المشاركة في الخطاب ، كما تقرر . ولهذا ، جاز تكايف الكل مع هذا الاحتمال ، لظهور الخطاب ، وجاز تعدية الحكم من الاصل الى الفرع عند ظن الاشتراك في الداعي مع احتمال التفاوت بين الأصل والفرع في المصلحة والمفسدة .

١ - حال الرسول ﷺ مع امته امكن في ارادة امته معه بخطابه تعالى اياه من حال المقدم في قومه لما تقدم من اقتضاء صفة الرسالة ذلك ، ولا مره تعالى الامة بالاتساء به واتباعه في اقواله وافعاله كما في الآية المتقدمة ، وفي قوله « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » الآية ، وقوله : « قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً » الآية ، فالرسول اولى بتبعية امته له وقصدتهم بخطابه تعالى له من تبعية القوم لمقدمهم .

والجواب لا نسلم أن أمر المقدم يكون أمراً لا تباعه لغة ؛ ولهذا فإنه يصح أن يقال : أمر المقدم ، ولم يأمر الاتباع ، وانه لو حلف أنه لم يأمر الاتباع لم يحدث بالاجماع ولو كان أمره للمقدم أمراً لا تباعه لحث نعم : غايته أنه يفهم عند أمر المقدم بالركوب وشن الغارة لزوم توقف مقصود الامر على اتباع أصحابه له . فكان ذلك من باب الاستلزام ؛ لا من باب دلالة اللفظ مطابقة ولا ضمناً ، ولا يلزم مثله في خطاب النبي ﷺ بشيء من العبادات أو بتحريم شيء من الافعال ، أو لإباحتها ، من حيث انه لا يتوقف المقصود من ذلك على مشاركة الامة له في ذلك .

وقوله تعالى (اذا طلقت النساء) فخطاب عام مع الكل على وجه يدخل فيه النبي ﷺ وغيره من الامة ، وتخصيص النبي في أول الآية بالنداء جرى مجرى التشریف والتكريم له (١) .

كيف : وان في الآية ما يدل على أن خطاب النبي لا يكون خطاباً للامة ، فانه لو كان كذلك ، لما احتيج الى قوله (طلقت النساء فطلقوهن) لان قوله (اذا طلقت النساء ، فطلقهن) كاف في خطاب الامة مع اتساقه مع أول الآية .

وقوله تعالى (فلما قضى زيد منها وطراً) لاحجة فيه على المقصود .
وقوله (لكي لا يكون على المؤمنين حرج) ليس فيه ما يدل على أن نفي الحرج عن المؤمنين في أزواجهم ادعيائهم مدلول لقوله (زوجناكها) .

بل غايته ان رفع الحرج عن النبي ﷺ كان لمقصود رفع الحرج عن المؤمنين وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول المصلحة ، وعموم الخطاب غير متعين لذلك . (٢)

١ - سبق : انه وان لم يعمهم خطابه بأصل وضع اللغة فانه يعمهم عرفاً او لقربنة اخرى الى آخر ما تقدم تعليقا - والقصد اثبات ان الاصل العموم في خطابه التشريعي وان كان ذلك عن طريق خطابه بعنوان النبوة او الرسالة او بطريق النصوص الدالة على طلب الاتساء به واتباعه

٢ - لأحاجه الى القياس مع ما يشعر به وصف الرسالة من القصد الى عموم الخطاب =

وما ذكروه من الآيات الدالة على خصوصية النبي ﷺ بما ذكروه لا يدل على أن مطلق الخطاب له عام لامته ؛ بل انما كان ذلك لقطع الحاق غيره به في تلك الاحكام بطريق القياس ؛ ولولم يرد التخصيص لاممكن الالحاق بطريق القياس (١).

المسألة السابعة عشرة

اختلفوا في خطاب النبي ﷺ لاحد من امته : هل هو خطاب للباقيين ام لا ؟ فنفاه اصحابنا ، واثبته الحنابلة وجماعة من الناس . ودليلنا ما سبق في المسألة التي قبلها (٢) .

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بالنص ، والاجماع ، والمعنى .

اما النص فقوله تعالى « وما ارسلناك إلا كافة للناس » .

وقوله ﷺ « بعثت إلى الناس كافة ، وبعثت الى الاحمر والاسود » .

وقوله « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » .

وأما الاجماع : فاتفق الصحابة على رجوعهم في أحكام الحوادث الى ما حكم

به النبي عليه السلام . على آحاد الامة .

فن ذلك رجوعهم في حد الزنا الى ما حكم به على (ماعز) .

ورجوعهم في المفوضة الى قصة (بروع بنت واشق) .

ورجوعهم في ضرب الجزية على المجوس الى ضربه ، عليه السلام ، الجزية

على مجوس هجر ، ولولا ان حكمه على الواحد حكم على الجماعة ، لما كان كذلك

وأما المعنى فهو ان النبي ﷺ خصص بعض الصحابة بأحكام دون هيره ،

فن ذلك قوله ﷺ لابي بردة في التضحية بعناق « تجزئك ولا تجزيء أحداً بعدك » .

وقوله لابي بكر لما دخل الصف راعماً « زادك الله حرصاً ولا تعد » .

وقوله لاعرابي زوجه بما معه من القرآن « هذا لك وليس لاحد بعدك » .

= والاشترائك في التشريع ، ومع النصوص الدالة على وجوب اتباعه ، وعلى ذلك فعموم

خطابه لامته متعين من غير تكلف قياس

١ - تقدم ان ادلة ارادة العموم لامته تبعاً له بخطابه تعالى اياه تغني عن القياس

٢ - سبق ايضا ما فيه تعليقا .

وتخصيصه لخزيمة بقبول شهادته وحده .

وتخصيصه لعبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير . ولو أن الحكم باطلاقة علي الواحد يحكم على الأمة لما احتاج الى التنصيص بالتخصيص .
والجواب على الآية وعن قوله « بعثت الى الناس كافة والى الأحمر والأسود » أنه وان كان مبعوثاً الى الناس كافة ؛ فبمعنى أنه يعرف كل واحد ما يخص به من الأحكام ؛ كأحكام المريض ، والصحيح ، والمقيم ؛ والمسافر ، والحر ، والعبد ، والحائض والظاهر ، وغير ذلك ؛ ولا يلزم من ذلك اشتراك الكل فيما أثبت للبعض منهم . (١)
وعن قوله « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » انه يجب تأويله على أن المراد به أنه حكم على الجماعة من جهة المعنى والقهاس لا من جهة اللفظ (٢) لثلاثة أوجه .

الأول أن الحكم هو الخطاب ، وقد بينا في المسألة المتقدمة أن خطاب الواحد ليس هو بعينه خطاباً للباقيين (٣) .
الثاني أنه لو كان بعينه خطاباً للباقيين ، لزم منه التخصيص باخراج من لم يكن موافقاً لذلك للواحد في السبب الموجب للحكم عليه .

١ - للنصوص نعم تعريفه صلى الله عليه وسلم كل فرد بعينه ما يخص به ، كما في قصة خزيمة في قبول شهادته وحده ، وقصة ابي بردة في اجزاء العناق عنه في الاضحية ، وتعريفه كل نوع من الامة ما يخصه من الاحكام كأحكام المرضى ، والاصحاء الى امثال ما ذكره الآمدي فيعم حكمه في النوع كل فرد من افراد ذلك النوع ، ولعريفه ما يعم الأمة كلها فاذا لم يوجد ما يدل على ارادة خصوص الفرد او النوع ، وجب حمل تعريفه على العموم لادلة عموم الرسالة التشريعية المذكورة قبل وغيرها .

٢ - تقدم بيان انه لا حاجة الى القياس للادلة التي دلت على ان الاصل عموم التشريع حتى يثبت تخصيص الحكم بفرد او نوع من الامة

٣ - اقول وان لم يكن خطاب الواحد بعينه خطاباً للباقيين في اصل وضع اللغة لكن اريد شموله الباقيين لما سبق من الادلة ، وقد كثر في لغة العرب اطلاق الخاص وارادة العام ، وبذلك يلتزم جواز التخصيص باخراج من لم يكن موافقاً لذلك الواحد في موجب الحكم انظر الرسالة للشافعي

الثالث أنه لو كان خطابه المطلق للواحد خطأها للجماعة . لما احتاج الى قوله
و حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ، أو كانت فائدته التأكيد ، والاصل في
في الدلالات اللفظية انما هو التأسيس . ثم وان كان حكمه على الواحد حكما على
الجماعة ، فلا يلزم اطراده في حكمه للواحد أن يكون حكما للجماعة ، فانه فرق
بين حكمه للواحد وحكمه عليه ، والخلاف واقع في الكل (١) .

وأما ما ذكره من رجوع الصحابة في أحكام الوقائع الى حكمه على الآحاد
فلا يخاو ، إما أن يقال بذلك مع معرفتهم بالتساوي في السبب الموجب ، أو لا مع
معرفتهم بذلك : الثاني خلاف الاجماع ، وان كان الاول ، فستند التشريك في
الحكم انما كان الاشتراك في السبب لا في الخطاب (٢) .
وأما المعنى ، فقد سبق الجواب عنه في المسألة المتقدمة .

المسألة الثامنة عشرة

اتفق العلماء على أن كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع الخاص
بالآخر ، كالرجال والنساء ، وعلى دخولهما في الجمع الذي لم يظهر فيه علامة تذكير
ولا تأنيث ، كالناس . وانما وقع الخلاف بينهم في الجمع الذي ظهرت فيه علامة
التذكير ، كالمسلمين والمؤمنين ، هل هو ظاهر في دخول الاناث فيه او لا ؟ .
فذهبت الشافعية والأشاعرة والجمع الكثير من الحنفية والمعتزلة الى نفيه .
وذهبت الحنابلة وابن داود (٣) وشذوذ من الناس الى إثباته .

١ - لا مانع من تتابع الأدلة على حكم واحد وهو كثير في الشريعة ، وما ذكره
من عدم الاطراد فانما كان لاختلاف المناط فاختلف الحكم في تطبيقه على الافراد
ربعا لاختلاف المناط فيها .

٢ - نختر الاول ونقول مستند التشريك في الحكم الاشتراك في السبب ، وادلة
عموم الشريعة للأمة فانها توجب ارادة العموم من الخطاب الخاص

٣ - ابن داود - هو موسى بن داود الضبي ابو عهد الله الخلقاني مات ٢١٧ هـ
انظر ترجمته في الميزان للذهبي وفي تهذيب التهذيب لابن حجر .

احتج النافون بالكتاب ، والسنة ، والمعقول :

اما الكتاب فقوله تعالى « إن المسلمين والمسلمات ، والمؤمنين والمؤمنات ، عطف جمع التأنيث على جمع المسلمين والمؤمنين ؛ ولو كان داخلاً فيه لما حسن عطفه عليه لعدم فائدته .

واما السنة فما روى عن ام سلمة انها قالت « يا رسول الله ، ان النساء قلن : ما نرى الله ذكر الا الرجال فأنزله الله : « ان المسلمين والمسلمات » الآية (١) ولو كن قد دخلن في جمع التذكير ، لكن المذكورات ، وامتنعت صحة السؤال والتقرير عليه . وايضاً ما روى عن النبي ﷺ انه قال « ويل للذين يمسون فروجهم ، ثم يصلون ولا يتوضئون » فقالت عائشة « هذا للرجال فالنساء ؟ » (٢) ولولا خروجهن من جمع الذكور ، لما صح السؤال ولا التقرير من النبي ﷺ .

واما المعقول ؛ فهو ان الجمع تضعيف الواحد ، فقولنا « قام » لا يتناول المؤنث بالاجماع . فالجمع الذي هو تضعيفه ، كقولنا « قامو » لا يكون متناولاً . فان قيل : اما الآية فالعطف فيها لا يدل على عدم دخول الاناث في جمع التذكير قولاكم لا فائدة فيه ، ليس كذلك اذ المقصود منه انها هو الاثنيان بلفظ يخصهن تأكيداً ، فلا يكون عربياً عن الفائدة .

واما سؤال ام سلمة وعائشة فلم يكن لعدم دخول النساء في جمع الذكور ، بل لعدم تخصيصهن بلفظ صريح فيهن ، كما ورد في المذكر .

واما قولكم ان الجمع تضعيف الواحد فسلم ؛ ولكن لم قلتم بامتناع دخول المؤنث فيه مع انه محل النزاع .

والذي يدل على دخول المؤنث في جمع التذكير ثلاثة امور :

١ - رواه احمد في مسنده والنسائي في سننه وابن جرير في تفسيره من طريق ام سلمة بالفاظ مختلفة ، كما روى من غير طريقها فانظر تلك المراجع لتقف على نصوص الروايات وتعرف درجتها وما بينها من اختلاف

٢ - الحديث ذكره ابن حجر في باب الأحداث من تلخيص الحبير ونسبه الى الدارقطني وذكر عنه وعن ابن حبان ان كلا منهما ضعفه بعبد الرحمن بن عبد الله العمري

الاول : ان المألوف من عادة العرب انه اذا اجتمع التذكير والتانيث غلبوا جانب التذكير . ولهذا فانه يقال للنساء اذا تمحصن : ادخلن ، وان كان معهن رجل ، قيل : ادخلو . قال الله تعالى لآدم وحواء وإبليس « قلنا امبطوا منها جميعاً » كما الف منهم تغليب جمع من يعقل اذا كان معه من لا يعقل .

ومنه قوله تعالى (والله خلق كل دابة من ماء ، فمنهم من يمشي على بطنه) بل أبلغ من ذلك انهم اذا وصفوا مالا يعقل بصفة من يعقل غلبوا فيه من يعقل . ومنه قوله تعالى (احد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين) جمعهم جمع من يعقل لوصفهم بالسجود الذي هو صفة من يعقل . وكتغليبهم الكثرة على القلة حتى انهم يصفون بالكرم والبخل جمعاً اكثرهم متصف بالكرم او البخل وكتغليبهم في التثنية احد الأسمين على الآخر ، كقولهم (الأسودان) للتمر والماء و « العمران » لأبي بكر وعمر ، و (القمران) للشمس والقمر .

الثاني : انه يستهجن من العربي ان يقول لأهل حلة او قرية (انتم آمنون ، ونساؤكم آمنات) لحصول الأمن للنساء بقوله (انتم آمنون) ولولا دخولهن في قوله (انتم آمنون) لما كان كذلك . وكذلك لا يحسن منه ان يقول لجماعة فيهم رجال ونساء (قوموا وقمن) بل لو قال (قوموا) كان ذلك كافياً في الأمر للنساء بالقيام . ولولا دخولهن في جمع التذكير ، لما كان كذلك .

الثالث ان اكثر اوامر الشرع بخطاب المذكر مع انعقاد الاجماع على ان النساء يشاركن الرجال في احكام تلك الأوامر . ولو لم يدخلن في ذلك الخطاب ، لما كان كذلك .

والجواب : قولهم في الآية : فائدة التخصيص باللفظ يخصهن التأكيد .

قلنا : لو اعتقدنا عدم دخولهن في جمع التذكير ، كانت فائدة تخصيصهن بالذكر التأسيس . ولا يخفى أن فائدة التأسيس أولى في كلام الشارع .

قولهم : سؤال أم سلمة وعائشة انما كان لعدم تخصيص النساء بالفظ يخصهن ؛ لا لعدم دخول النساء في جمع التذكير ، ليس كذلك : أما سؤال أم سلمة فهو صريح في عدم الذكر مطلقاً ، لا في عدم ذكر ما يخصهن ؛ بحيث قالت (ما نرى الله ذكر الا الرجال) ولو ذكر النساء ، ولو بطريق الضمن ، لما صح هذا الاخبار

على اطلاقه . وأما حديث عائشة ، فلانها قالت (هذا للرجال) ولو كان الحكم عاماً ، لما صح منها تخصيص ذلك بالرجال .

قولهم : المؤلف من عادة العرب تغليب جانب التذكير ؛ مسلم ، ونحن لاننازع في ان العربي إذا أراد ان يعبر عن جمع . فيهم ذكور واثاث . أنه يغلب جانب التذكير . ويعبر بلفظ التذكير . ويكون ذلك من باب التجوز . وإنما النزاع في أن جمع التذكير اذا أطلق . هل يكون ظاهراً في دخول المؤنث ومستلزمه أولاً ؟ وليس فيما قيل ما يدل على ذلك . وهذا كما أنه يصح التجوز بلفظ الأسد عن الانسان . ولا يلزم أن يكون ظاهراً فيه مهما أطلق .

فان قيل : اذا صح دخول المؤنث في جمع المذكر . فالأصل ان يكون مشعراً به حقيقة لا تجوزاً .

قلنا : ولو كان جمع التذكير حقيقة للذكور والاثاث . مع انعقاد الاجماع على انه حقيقة في تمحض الذكور . كان اللفظ مشتركاً . وهو خلاف الأصل .

فان قيل : ولو كان مجازاً لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد لدخول المسمى الحقيقي فيه ، وهم الذكور . وهو ممنوع .

قلنا ليس كذلك . فانه لا يكون حقيقة في الذكور . الامع الاقتصار . واما اذا كان جزءاً من الذكور لامع الاقتصار فلا .

كيف : وانا لا نسلم امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز . كما سبق تقريره .

واما الوجه الثاني . فانما استهجن من العربي ان يقول (اتم آمنون . وناؤكم آمنات) لان تأمين الرجال يستلزم الأمن من جميع المخاوف المتعلقة بأنفسهم واموالهم ونسائهم . فلو لم تكن النساء آمنات . لما حصل امن الرجال مطلقاً . وهو تناقض . اما ان ذلك يدل على ظهور دخول النساء في الخطاب فلا ، وبه يظهر لزوم امن النساء من الاقتصار على قوله للرجال (اتم آمنون) .

واما الوجه الثالث فغير لازم . وذلك ان النساء وان شاركن الرجال في كثير من أحكام التذكير ، فيفارقن للرجال في كثير من الاحكام الثابتة بخصاب التذكير ، كأحكام الجهاد في قوله تعالى (وجاهد في الله حق جهاده) وأحكام الجمعة في قوله تعالى

(إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله، وذروا البيع) إلى غير ذلك من الأحكام . ولو كان جمع التذكير مقتضياً لدخول الاناث فيه، لكان خروجهن عن هذه الاوامر على خلاف الدليل، وهو ممتنع . فحيث وقع الاشتراك تارة، الأفتراق تارة علم أن ذلك إنما هو مستند الى دليل خارج؛ لا إلى نفس اقتضاء اللفظ لذلك

المسألة التاسعة عشرة

اذاورد لفظ عام لم تظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث سوى لفظ الجمع مثل (من) في الشرط والجزاء ، هل يعم المذكر والمؤنث ؟
 اختلفو فيه : فأثبتته الأكثرون ، ونفاه الأقلون .
 والمختار تفریباً على القول بالعموم دخول المؤنث فيه .
 ودليله أنه لو قال القائل لعبدہ (من دخل داري فأكرمه) فان العبد يلام باخراج الداخلة من المؤنثات عن الأكرام ، ويلام السيد بلام العبد باكرامهن . وكذلك الحكم في النذر والوصية . والاصل في كل ما فهم من اللفظ أن يكون حقيقة فيه لا مجازاً .

فان قيل : التعميم فيما ذكرتموه انما فهم من قرينة الحال ، وهي ما جرت به العادة من مقابلة الداخلة الى دار الأنسان والحلول في منزله بالاكرام ، فكان ذلك من باب المجاز ؛ لا أنه من مقتضيات اللفظ حقيقة .

قلنا : هذا باطل بما لو قال (من دخل داري فأمنه) فانه يفهم منه العموم ، وان كان خلاف القرينة المذكورة . وكذا لو قال له (من قال لك (ألف) ، فقل له (ب)) فانه لا قرينة أصلاً ، والعموم مفهوم منه، فدل على كونه حقيقة فيه . (١)

١ - انما قال : تفریباً على القول بالعموم « لأنه اختار في المسألة الثانية من مسائل العموم صحة الاحتجاج بصيغ العموم في الخصوص والتوقف فيما زاد على ذلك . ولا أدري كيف يبني اختياره هنا على مارده في المسألة الثانية ، وكيف يحتج لاختياره العموم هنا بما رده في تلك المسألة على من احتج به لعموم من الشرطية أرى مصدر ذلك الحيرة والولع بالجدل والتأليف للتأليف لاعتقاده عقيدة أو اقتناع =

المسألة العشرون

اختلفوا: في دخول العبد تحت خطاب التكليف بالالفاظ العامة المطلقة، كلفظ الناس، والمؤمنين، فأثبتته الأكترون، ونفاه الاقلون؛ الا بقربنة ودليل يخصه .
ومنهم من قال بدخوله في العمومات المثبتة لحقوق الله دون حقوق الآدميين، وهو منسوب الى أبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة .

والمختار انما هو الدخول، وذلك لان الخطاب اذا كان بلفظ الناس أو المؤمنين فهو خطاب لكل من هو من الناس والمؤمنين، والعبد من الناس والمؤمنين حقيقة فكان داخلا في عمومات الخطاب بوضعه لغة، الا أن يدل دليل على اخراجه منه . (١)
فان قيل : العبد، من حيث هو عبد مال لسيده، ولذلك يتمكن من التصرف فيه حسب تصرفه في سائر الاموال . واذا كان مالا كان بمنزلة البهائم، فلا يكون داخلا تحت عموم خطاب الشارع .

سلمنا أنه ليس كالبهائم ، الا أن افعاله التي يتعلق بها التكليف ؛ ويحصل بها الامتثال ، مملوكة لسيده؛ ويجب صرفها الى منافعها بخطاب الشرع . فلا يكون الخطاب متعلقا بصرفها الى غير منافع السيد ، لما فيه من التناقض .

سلمنا عدم التناقض، غير ان الاجماع منعقد على اخراج العبد عن مطلق الخطاب العام بالجهاد والحج والعمرة والجمعة والعمومات الواردة بصحة التبرع والاقرار بالحقوق البدنية والمالية، ولو كان داخلا تحت عموم الخطاب بمطلقه لكان خروجه عنها في هذه الصور على خلاف الدليل .

= ولا لإثبات حق أو إقناع - قارن بين استدلاله ومناقشته الأدلة في هذه المسألة وفي المسألة الثانية من مسائل العموم ليتبين لك منهجه العلمي .

١ - اختياره هنا دخول العبد في عموم الخطاب بمقتضى الوضع لغة يتفق مع مذهب من قال ان للعموم صبغاً تدل عليه حقيقة ، ويتناقض مع قوله بالوقوف في المسألة الثانية وأن تلك الصبغ صالحة لان يراد بها العموم ، وليست موضوعة في لغة العرب لافادته حقيقة؛ فاللهم جنبنا العثرة وأماننا من الحيرة ولا تجعلنا ممن انسيتهم أنفسهم

سلمنا امكان دخوله تحت مطلق الخطاب لغة . الا أن الرق مقتض لاخرجه
عن عمومات الخطاب بطريق التخصيص .

وبيانه أنه صالح لذلك من حيث انه مكلف بشغل جميع أوقاته بخدمة سيده
بخطاب الشرع . وحق السيد مقدم على حق الله تعالى لوجهين .

الاول : ان السيد متمكن من منع العبد من التطوع بالنوافل ، مع أنها حق لله
تعالى ، ولولا أن حق السيد مرجح ؛ لما كان كذلك .

الثاني : أن احق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة ، لانه لا يتضرر بفوات
حقوقه ، ولا ينتفع بحصولها ، وحق الادمي مبني على الشح والمضايقة ، لانه ينتفع
بحصوله ويتضرر بفواته .

والجواب عن السؤال الاول : ان كون العبد مالا مملوكا لا يخرج عن جنس
المكلفين ، الى جنس البهائم والا لما توجه نحو التكليف بالخطاب الخاص بالصلاة
والصوم ونحوه ، وهو خلاف الاجماع .

وعن السؤال الثاني : لانسلم أن السيد مالك لصرف منافع العبد اليه في جميع
الاقوات ، حتى في وقت تضايق وقت العبادة المأمور بها ، بل في غيره . وعلى
هذا ؛ فلا تناقض .

وعن الثالث : أن ذلك لا يدل على اخراج العبد عن كون العمومات متساولة
لغة ، لما بيناه ، بل غاية انه خص بدليل . والتخصيص غير مانع من العموم لغة
ولا يخفى ان القول بالتخصيص ، اولى من القول برفع العموم لغة ، مع تحققه ، وصار
كما في تخصيص المريض والحائض والمسافر عن العمومات الواردة بالصوم والصلاة
والجمعة والجهاد .

وعن الرابع بمنع تعلق حق السيد بمنافعه المصروفة الى العبادات المأمور بها عند
ضيق اوقاتها ، كما سبق ، والرق ، وان اقتضى ذلك لمناسبته واعتباره ؛ فلا يقع في
مقابلة الدلالة النصية على العبادة في ذلك الوقت ، لقوة دلالة النصوص على دلالة
ما الحجة به مستندة اليها : والنصوص وان كانت متناولة للعبد بعمومها ، الا أنها
متناولة للعبادة في وقتها المعين بخصوصها . والرق وان كان مقتضياً لحق السيد

بخصوصه ، الا أن اقتضاه لذلك الحق في وقت العبادة بعمومه ؛ فيتقابلان ؛
ويسلم الترجيح بالتنصيص ، كما سبق ، قولهم : حق الآدمي مرجح على حق الله تعالى
لانسلم ذلك مطلقاً . ولهذا فان حق الله تعالى مرجح على حق السيد فيما وجب علي
العبد بالخطاب الخاص به اجماعاً ، وبه يندفع ما ذكره من الترجيح الاول .

قولهم في الترجيح الثاني : ان السيد يتمكن من منع العبد من التنفل
قلنا : وان أوجب ذلك ترجح جانب حق السيد على حقوق الله تعالى في
النوافل ، فغير موجب لترجيحه عليه في القرائض (١) .

المسألة الحادية والعشرون

ورود الخطاب على لسان الرسول ﷺ بقوله (يا أيها الذين آمنوا) (يا أيها الناس)
(يا هبادي) يدخل الرسول في عمومه عندنا ، وعند أكثر العلماء ، خلافاً لطائفة من
الفقهاء والمنكلمين .

ومنهم من قال : كل خطاب ورد مطلقاً ، ولم يكن للرسول مأموراً في اونه
بأمر الأمة به ؛ وكهذه الآيات ، فهو داخل فيه وان كان مأموراً في صدر الخطاب
بالأمر كقوله تعالى (قل يا أيها الناس) فهو غير داخل فيه واليه ذهب ابو بكر الصيرفي
والحليمي من أصحاب الشافعي (٢) .

حجة من قال : يدخل في العموم ، وهو المختار ، حجتان .

الأولى ان هذه الصيغ عامة لكل انسان ، كل مؤمن ، وكل عبد . والنبي ﷺ
سيد الناس والمؤمنين والعباد ، والنبوة غير مخرجة له عن اطلاق هذه الاسماء عليه ،
فلا تكون مخرجة له عن هذه العمومات .

١ - قارن بين استدلاله ونقاشه الادلة في هذه المسألة وفي المسألة الثانية من مسائل العموم .

٢ - أبو بكر الصيرفي هو محمد بن عبدالله الصيرفي الشافعي مات سنة ٣٣٠ هـ والحليمي
هو أبو عبدالله الحسين بن الحسن بن محمد بن خليم الشافعي المعروف بالحليمي نسبة
إلى جده ولد بجرجان سنة ٣٣٨ هـ وتفقه على أبي بكر الففال ومات ٤٠٣ هـ

الحجة الثانية ، انه صلى الله عليه وسلم كان اذا امر الصحابة بأمر ، وتخلف عنه ولم يفعله فانهم كانوا يسألونه (ما بالك لم يفعله ؟) ولو لم يعقلوا دخوله فيما امرهم به ، لما سألوه عن ذلك . وذلك ، كما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة ، ولم يفسخ ؛ فقالوا له (امرتنا بالفسخ ، ولم تفسخ) ولم ينك عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الامر ، بل عدل الى الاعتذار ، وهو قوله (اني قلدت هديا) وروي عنه انه قال (لو استقبلت من امري ما استدبرت ، لما سقت الهدى ولجعلتها عمرة) (١) .

فان قيل : يمنع ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم داخل تحت عموم هذه الاوامر ثلاثة اوجه :
 الاول : انه اذا كان النبي صلى الله عليه وسلم أمراً لامته بهذه الاوامر ، فلو كان مأموراً بها ، لزم من ذلك ان يكون بخطاب واحد أمراً ومأموراً . وهو ممتنع . ولانه يلزم ان يكون أمراً لنفسه . وامر الانسان لنفسه ممتنع لوجهين .
 الاول : ان الامر طلب الأعلى من الأدنى ، والواحد لا يكون اعلى من نفسه وادنى منها .

الثاني : انه واعم الاتفاق على ان امر الانسان لنفسه على الخصوص ممتنع ، فكذلك امره لنفسه على العموم .

الثاني : من الوجوه الثلاثة انه يلزم من ذلك ان يكون بخطاب واحد مبلغاً ومبلغاً اليه وهو محال .

الثالث : ان النبي صلى الله عليه وسلم قد اختص بأحكام لم تشاركه فيها الأمة كوجوب ركعتي الفجر ، والضحي ، والاضحي ، وتحريم الزكاة عليه ، واييح له النكاح بغير ولي ولا مهر ولا شهود ، والصفى من المغنم ونحوه من الخصائص ؛ وذلك يدل على مزيته وانفراده عن الأمة في الأحكام التكليفية ، فلا يكون داخل تحت الخطاب المتناول لهم .

١ - قارن بين اختياره العموم هنا واستدلاله عليه واختياره الوقف واستدلاله عليه ونقاشه ادلة خصومه في المسألة الثانية من مسائل العموم .

قلنا : جواب الاول ان ما ذكروه مبني على كون الرسول آمراً ، وليس كذلك بل هو مبلغ لأمر الله تعالى ، وفرق بين الأمر والمبلغ للأمر . ولهذا اعادة صيغ الاوامر له بالتبليغ ، كقوله « قل اوحى الي » ، و « اتل ما أوحى اليك » ونحوه .
 جواب الثاني: انه مبلغ للامة بما ورد على لسانه ، وليس مبلغاً لنفسه بذلك الخطاب ، بل بما سمعه من جبريل . عليه السلام .

وجواب الثالث: ان اختصاصه ببعض الاحكام غير موجب لخروجه عن عمومات الخطاب . ولهذا فان الحائض والمريض والمسافر والمرأة ، كل واحد قد اختص بأحكام لا يشاركه غيره فيها ولم يخرج بذلك عن الدخول في عمومات الخطاب (١) والله اعلم بالصواب .

المسألة الثانية والعشرون (٢)

الخطاب الوارد شفاهاً في زمن النبي ﷺ والواو امر العامة . كقوله تعالى (يا ايها الناس) . و (يا ايها الذين آمنوا) ونحوه . هل يخص الموجودين في زمنه . او هو عام لهم . ولن بعدهم ؟ .

اختلفوا فيه : فذهب اكثر اصحابنا واصحاب ابي حنيفة والمعتزلة الى اختصاصه بالموجودين في زمن رسول الله ﷺ ، ولا يثبت حكمه في حق من بعدهم الا بدليل آخر . وذهبت الحنابلة وطائفة من السالفين والفقهاء الى تناول ذلك لمن وجد بعد عصر النبي ﷺ . حجة النافين من وجهين :

الاول ان المخاطبة شفاهاً بقوله تعالى : (يا ايها الناس) و (يا ايها الذين آمنوا) تستدعي كون المخاطب موجوداً اهلاً للخطاب انساناً مؤمناً ، ومن لم يكن موجوداً وقت الخطاب لم يكن متصفاً بشيء من هذه الصفات ، فلا يكون الخطاب متناولاً له (٣) .

١ - انظر جوابه عن الدليل الثالث مع ما سبق له في المسألة السادسة عشرة من استدلاله بالتفاوت بينه وبين امته في الأحوال على المنع من دخول امته معه في الخطاب الخاص به .
 ٢ - انظر الخلاف في جواز تكليف المعدوم في المسألة الثانية من مسائل الأصل .
 الرابع في المحكوم عليه .

٣ - إنما تستدعي المخاطبة شفاهاً بمثل قوله تعالى « يا ايها الناس » وقوله « يا ايها =

الثاني ان خطاب الصبي والمجنون الذي لا يميز ممنوع، حتى ان من شافهه بالخطاب استهجن كلامه ، وسفه في رايه، مع ان حالها لوجودها واتصافها بصفة الانسانية واصل الفهم، وقبولها للتأديب بالضرب وغيره، اقرب الى الخطاب لها من لا وجود له (١) احتج الخصوم بالكتاب والسنة ؛ واجماع الأمة ؛ والمعقول .

اما الكتاب فقوله تعالى (وما ارسلناك الا كافة للناس) .

واما السنة فقوله ﷺ . « بعثت الى الاحمر والاسود (٢) » ولو لم يكن خطابه متناولا لمن بعده ؛ لم يكن رسولا اليه ؛ ولا مبلغا اليه شرع الله تعالى، وهو خلاف الاجماع .
وأيضاً قوله ﷺ « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » (٣) ولفظ (الجماعة) يستغرق كل من بعده . فلو لم يكن حكمه على من في زمانه حكماً على غيرهم ، كان على خلاف الظاهر .

= الذين آمنوا » كون المخاطب موجوداً مؤهلاً وقت الخطاب إذا اريد وصفه بأنه مخاطب شفاهاً ؛ اما اذا اريد مجرد تناول الخطاب والحكم التكليفي له وإن لم يكن مشافهاً بالخطاب فذلك لا يتوقف على وجوده وقت الخطاب فضلاً عن اهليته له بل يكفي في تناوله له وتكليفه به أن ينطبق عليه اللقب الذي زودى به عند وجوده وأهليته للخطاب في زمن ما ولو بعد صدور الخطاب بالآف السنين وعند ذلك يكون مكلفاً بما تضمنه ذلك الخطاب دون حاجة الى دليل خارج .

١ - هذا صحيح اذا اريد مشافهتها بالخطاب حالة عدم التمييز ؛ أما اذا اريد تناول الخطاب لها عند أهليتها للتكليف بما تضمنه من الأحكام فغير صحيح بل تتناولها الاحكام عند تحقق أهليتها للتكليف .

٢ - بعثت الى الاحمر والاسود . لم اقف عليه بهذا اللفظ ولكن صح معناه في أحاديث منها حديث اعطيت خمسا لم يعطيهن احد قبلي ومنه وكان النبي يبعث في قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة .

٣ - حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وفي لفظ كحكمي على الجماعة ، قال العراقي في تخريج احاديث البيضاوي ليس له اصل بهذا اللفظ وسئل عنه المزي والذهبي فانكراه - انظر ما ذكره ابن كثير في تفسيره سورة الممتحنة عن هذا الحديث وما ذكره العجلوني في كشف الخفا .

وأما الاجماع : فهو ان الصحابة، ومن بعدهم من التابعين ، والى زماننا هذا ، ما زالوا يحتجون في المسائل الشرعية على من وجد بعد النبي ﷺ ، بالآيات والايخبار الواردة على لسان النبي ﷺ ، ولولا عموم تلك الدلائل اللفظية لمن وجد بعد ذلك ، لما كان التمسك بها صحيحاً؛ وكان الاسترواح اليها خطأ؛ وهو بعيد عن اهل الاجماع .

واما المعقول : فهو ان النبي ﷺ ، كان اذا اراد التخصيص ببعض الامة نص عليه ، كما ذكرناه في مسألة خطاب النبي ﷺ للواحد هل هو خطاب للباقيين ؟ ولولا ان الخطاب المطلق العام يكون خطاباً لكل لما احتاج الى التخصيص .

والجواب عن النصوص الدالة على كون النبي ﷺ ، مبعوثاً الى الناس كافة ، انها انما تلزم ان لو توقف مفهوم الرسالة والبعثة الى كل الناس ، على مخاطبة لكل بالاحكام الشرعية شفاهاً ، وليس كذلك ، بل ذلك يتحقق بتعريف البعض بالمشافهة ، وتعريف البعض بنصب الدلائل والامارات ، وقياس بعض الوقائع على بعض (١) . ويدل على ذلك أن اكثر الاحكام الشرعية لم يثبت بالخطاب شفاهاً لقلّة النصوص وندرتها ، وكثرة الوقائع (٢) وما لزم من ذلك أن لا يكون النبي ﷺ ، رسولا ولا مبلغاً بالنسبة الى الاحكام التي لم يثبت بالخطاب شفاهاً . فان قيل : والدلائل التي يمكن الاحتجاج بها في الاحكام الشرعية على من وجد بعد للنبي ﷺ غير الخطاب ؛ فيما ذكرتموه . انما يعلم كونها حجة بالدلائل الخطابية فاذا كان الخطاب الموجود في زمن النبي ﷺ لا يتناول من بعده ؛ فقد تعذر الاحتجاج به عليه .

١ - لم يدع المستدل ان المعدوم مشافه بالخطاب انما ادعى ان الخطاب متناول له عند أهليته للتكليف وانطباق اللقب المنادى به عليه، واستدل على ذلك بما هو واضح في اثباته فلم يكن ما اجيب به ملاقياً للدليل

٢ - النصوص وان كانت محصورة لكنها قواعد كلية بنفسها تارة ، وبالقرائن والأدلة الخارجية تارة أخرى فلا يبعد أن يحكم بها فيما لا يخص من اعيان الوقائع والقضايا الجزئية وقت الخطاب وبذلك عمّت الشريعة الموجود والمعدوم، وان لم يكن المعدوم مشافهاً بها منه ﷺ .

قلنا : أمكن معرفة كونها حجة بالنقل عن النبي ﷺ . أنه حكم بكونها حجة على من بعده . أو بالاجماع المنقول عن الصحابة على ذلك (١) .

وأما قوله ﷺ «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» فالكلام في اختصاصه بالموجودين في زمنه . كالكلام في الأول .

وأما انعقاد الاجماع على صحة الاستدلال بالآيات والايخبار الواردة على لسانه ﷺ على من وجد بعده . وهو أشبه - دجج الخصوم .

فجوابه أنا بينا امتناع المخاطبة لمن ليس بوجود بما لامراء فيه (٢) وعند ذلك فيجب اعتقاد استناد أهل الاجماع الى النصوص من جهة معقولها . لا من جهة الفاظها . جمعا بين الأدلة .

واما ما ذكره من المعنى . فقد سبق جوابه في مسألة خطاب النبي ﷺ للواحد من الامة (٣) .



- ١ وكذلك يمكن معرفة تناولها المعدوم بالأدلة المتقدمة فتتصافر الأدلة على أنه مكلف بها .
- ٢ - أما استدلال بما يشبه أن المعدوم وقت الخطاب لا يوصف بأنه مشافه به منه ﷺ ، أما أن خطابه وشرائعه لم تتناولها فلم تتعرض له أدلته بنفي ولا اثبات وعند ذلك لا تتعارض الأدلة فلا يحتاج إلى الجمع بينها بما ذكر .
- ٣ - سبق أيضا ما فيه تعليقا هناك .

المسألة الثالثة والعشرون (١)

اختلفوا في المخاطب : هل يمكن دخوله في عموم خطابه لغة . او لا ؟
 والمختار دخوله . وعليه اعتماد الاكثرين . وسواء كان خطابه العام . امراً . او نهياً . او خبراً .
 اما الخبر : فكما في قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) فان اللفظ بعمومه يقتضى
 كون كل شيء معلوماً لله تعالى . وذاته وصفاته اشياء ، فكانت داخلة تحت عموم الخطاب
 والامر : فكما لو قال السيد لعبده « من احسن اليك فأكرمه » فان خطابه لغة
 يقتضى اكرام كل من احسن الى العبد ، فاذا احسن السيد اليه ، صدق عليه انه من
 جملة المحسنين الى العبد ، فكان اكرامه على العبد لازماً ، بمقتضى عموم خطاب السيد .
 وكذلك في النهي : كما اذا قال له « من احسن اليك فلا تسيء اليه » وهذا في
 الوضوح غير محتاج الى الاطناب فيه .

فان قيل : ما ذكرتموه يمتنع العمل به للنص ، والمعنى :
 اما النص ، فقوله تعالى « الله خالق كل شيء » وذاته وصفاته اشياء ، وهو
 غير خالق لها . ولو كان داخلياً في عموم خبره . لكان خالقاً لها ، وهو محال .
 واما المعنى ، فان السيد اذا قال لعبده « من دخل دارى . فتصدق عليه بدرهم »
 ولو دخل السيد ، فانه يصدق عليه انه من الداخلين الى الدار ؛ ومع ذلك لا يحسن
 ان يتصدق عليه العبد بدرهم . ولو كان داخلياً تحت عموم امره ، لكان ذلك حسناً .
 قلنا : اما الآية . فانها بالنظر الى عموم اللفظ تقتضى كون الرب تعالى
 خالقاً لذاته وصفاته ، غير أنه لما كان ممتنعاً في نفس الامر عقلاً ، كان مخصصاً
 لعموم الآية ، ولا منافاة بين دخوله في العموم بمقتضى اللفظ ؛ وخروجه عنه
 بالتخصيص (٢) وكذلك الحكم فيما ذكرناه من المثال . فانه بعمومه مقتضى للتصدق
 على السيد عند دخوله . غير انه بالنظر الى القرينة الحالية ، والدليل المخصص ،
 امتنع ثبوت حكم العموم في حقه . ولا منافاة كما سبق .

١ - ما اختاره في هذه المسألة واستدل عليه يؤيد مذهب خصمه في أن للعموم صيغاً
 وينقض ما اختاره من التوقف في صيغ العموم ويقضي على ادلته ومناقشته هناك .
 ٢ - وأيضاً فاخباره تعالى عن نفسه في الآية بانه خالق يمنع من دخوله في عموم =

المسألة الرابعة والعشرون

اختلف العلماء في قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة) هل يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع مال كل مالك ، أو أخذ صدقة واحدة من نوع واحد ؟
والاول مذهب الاكثرين ، والثاني مذهب الكرخي (١) .

احتج القائلون بتعميم كل نوع ، بأنه تعالى أضاف الصدقة الى جميع الاموال بقوله من (أموالهم) واجمع المضاف من ألفاظ العموم ، على ما عرف من مذهب أربابه ، فنزل ذلك منزلة قوله « خذ من كل نوع من أموالهم صدقة » فكانت الصدقة متعددة بتعدد أنواع الاموال .

وللثاني ان يقول : المأمور به صدقة منكورة مضافة الى جملة الاموال ، فهما أخذ من نوع واحد منها من المالك صدقة ؛ صدق قول القائل (أخذ من أمواله صدقة) لان المال الواحد جزء من الاموال . فاذا أخذت الصدقة من جزء المال ، صدق أخذها من المال .

ولهذا ، وقع الاجماع على أن كل درهم ودينار من دراهم المالك ودنانيره ، موصوف بأنه من ماله . ومع ذلك فانه لا يجب اخذ الصدقة من خصوص كل درهم ودينار له .

والاصل ان يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ عليه ، لا للمعارض وبالجملة فالمسألة محتملة (٢) وماخذ الكرخي دقيق .

قوله كل شيء ؛ وإلا كان مخلوقا لنفسه وذلك محال لما يلزمه من كونه سابقا على نفسه لكونه خالقا متأخرا عنها لكونه مخلوقا لها وسبق الشيء نفسه وتأخيرها عنها في الوجود محال ، فالآية أيضا دالة على تخصيص عموم المفعول .

١ - الكرخي . هو ابو الحسين عبيد الله بن دلهم .

٢ - انتهى الآمدى من هذه المسألة بحيرة وصرح بانها محتملة ، فكيف يقال مسائل الأصول كلها قطعية بل كيف يقال كلها ظنية وفيها المشكوك في حكمه .

المسألة الخامسة والعشرون (١)

اللفظ العام اذا قصد به المخاطب الذم او المدح، كقوله تعالى « ان الابرار لفي نعيم ، وان الفجار لفي جحيم » وكقوله (والذين يكتزون الذهب والفضة ؛ ولا ينفقونها في سبيل الله ، فبشرهم بعذاب اليم) .

نقل الشافعي ؛ رضي الله عنه انه منع من عمومه حتى انه منع من التمسك به في وجوب زكاة الحلئ ، مصيراً منه الى ان العموم لم يقع . مقصوداً في الكلام ، وانما سبق لقصد الذم والمدح مبالغة في الحث على الفعل او الزجر عنه .

وخالفه الاكثرون ؛ وهو الحق من حيث ان قصد الذم أو المدح ، وان كان مطلوباً للمتكلم ، فلا يمنع ذلك من قصد العموم معه ، اذ لا منافاة بين الامرين . وقد اتى بالصيغة الدالة على العموم ، فكان الجمع بين المقصودين اولى ، من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر ، والله اعلم .



الصنف الرابع في تخصيص العموم

ويشتمل على مقدمة ومسألتين .

اما المقدمة؛ ففي بيان معنى التخصيص، وما يجوز تخصيصه، وما لا يجوز. اما التخصيص، فقد قال ابو الحسين البصري : هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه، وذلك مما لا يمكن حمله على ظاهره على كل مذهب .

أما على مذهب ارباب الخصوص، فلان الخطاب عندهم منزل على اقل ما يحتمله اللفظ، فلا يتصور اخراج شيء منه .

واما على مذهب ارباب الاشتراك، فمن جهة ان العمل باللفظ المشترك في بعض محامله لا يكون إخراجاً لبعض ما تناوله الخطاب عنه، بل غاية استعمال اللفظ في بعض محامله دون البعض .

واما على مذهب ارباب الوقف فظاهر، اذ اللفظ عندهم موقوف لا يعلم كونه للخصوص او للعموم، وهو صالح لاستعماله في كل واحد منها . فان قام الدليل على انه اريد به العموم، وجب حمله عليه وامتنع اخراج شيء منه . وان قام الدليل على انه للخصوص؛ لم يكن اللفظ اذ ذاك دليل على العموم . ولا متناول له فلا يتحقق بالحمل على الخاص . اخراج بعض ما تناوله اللفظ على بعض محامله الصالح لها .

واما على مذهب ارباب العموم . فغايتة ان اللفظ عندهم حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص . وعلى هذا . فان لم يقم الدليل على مخالفة الحقيقة . وجب اجراء اللفظ على جميع محامله من غير اخراج شيء منها . وان قام الدليل على مخالفة الحقيقة وامتناع العمل باللفظ في الاستغراق وجب صرفه الى عمله المجازي، وهو الخصوص . وعند حمل اللفظ على المجاز لا يكون اللفظ متناولاً للحقيقة . وهي الاستغراق، فلا يتحقق لاجراء بعض ما تناوله الخطاب عنه؛ اذ هو حالة كونه مستعملاً في المجاز لا يكون مستعملاً في الحقيقة، وعلى هذا، فاطلاق القول بتخصيص العام . وان هذا عام مخصص . لا يكون حقيقة .

وإذا عرف ذلك ؛ فال تخصيص على ما يناسب مذهب ارباب العموم ، هو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة . انما هو الخصوص . وعلى ما يناسب مذهب ارباب الاشتراك ، تعريف ان المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص ، انما هو الخصوص . والمعرف لذلك بأي طريق كان . يسمى مخصصاً . واللفظ المصروف عن جهة العموم الى الخصوص ، مخصصاً (١) .

وإذا عرف معنى تخصيص العموم . فاعلم ان كل خطاب لا يتصور فيه معنى الشمول . كقوله . ﷺ . لا يي برده (تجزئك ولا تحزيء احدأ بعدك) فلا يتصور تخصيصه لان التخصيص على ما عرف . صرف اللفظ عن جهة العموم الى جهة لخصوص . وما لا عموم له ، لا يتصور فيه هذا الصرف واما ما يتصور فيه الشمول والعموم ، فيتصور فيه التخصيص ، وسواء كان خطاباً او لم يكن خطاباً ، كالعلة الشاملة ، لا مكان صرفه عن جهة عمومه الى جهة خصوصه ، هذا انما المقدمة . واما المسائل ، فمسألان .

المسألة الأولى

اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه على اي حال كان ، من الاخبار ، والامر وغيره ؛ خلافاً لشذوذ لا يؤبه لهم في تخصيصه الخبر . ويدل على جواز ذلك الشرع والمعقول .

اما الشرع . ففوق ذلك في كتاب الله تعالى . كقوله تعالى (الله خالق كل شيء) . و(هو على كل شيء قدير) وليس خالقاً لذاته . ولا قادراً عليها . وهي شيء وقوله تعالى (ما تذر من شيء أنت عليه الاجعلته كالرميم) .

وقد اتت على الارض والجبال . ولم تجعلها رمياً . وقوله تعالى (تدمر كل شيء) (وأتيت من كل شيء) الى غير ذلك من الآيات الخبرية المخصصة . حتى انه قد قيل لم يرد عام الا وهو مخصص . الا في قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) ولو لم يكن ذلك جائزاً . لما وقع في الكتاب .

١ - مخصصاً - فيه تحريف والصواب أن يقال مخصص بالرفع لكونه خبراً عن قوله واللفظ المصروف ؛ أو أن يقدر قبله ناصب فيقال « يسمى مخصصاً » .

وأما المعقول: فهو انه لا معنى لتخصيص العموم سوى صرف اللفظ عن جهة العموم الذي هو حقيقة فيه . الى جهة الخصوص بطريق المجاز . كما سبق تقريره . والتجوز غير ممتنع في ذاته . ولهذا . لو قدرنا وقوعه ، لم يلزم المحال عنه لذاته ، ولا بالنظر الى وضع اللغة . ولهذا يصح من اللغوي أن يقول « جاءني كل اهل البلد » وان تخلف عنه بعضهم ؛ ولا بالنظر الى الداعي الى ذلك والأصل عدم كل مانع سوى ذلك ويدل على جواز تخصيص الاوامر العامة . وان لم نعرف فيها خلافا ، قوله تعالى « اقتلو المشركين » مع خروج اهل الذمة عنه ، وقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » و« الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » مع أنه ليس كل سارق يقطع ، ولا كل زان يجلد . وقوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين » مع خروج الكافر والرقيق والقاتل عنه .

فان قيل : القول بجواز تخصيص الخبر مما يوجب الكذب في الخبر ، لما فيه مخالفة الخبر للخبر ، وهو غير جائز على الشارع ، كما في نسخ الخبر .

قلنا : لانسلم لزوم الكذب ، ولا وهم الكذب ، بتقدير إرادة جهة المجاز ، وقيام الدليل على ذلك وإلا كان القائل اذا قال « رأيت أسدا » وأراد به الانسان أن يكون كاذباً ، اذا تبيننا أنه لم يرد الاسد الحقيقي ، وليس كذلك بالاجماع . وعلى هذا ، فلا نسلم امتناع نسخ الخبر ، كما سيأتي تقريره (١) .

المسألة الثانية

اختلف القائلون بالعموم وتخصيصه ، في الغاية التي يقع انتهاء التخصيص إليها : فمنهم من قال بجواز انتهاء التخصيص في جميع ألفاظ العموم الى الواحد . ومنهم من اجاز ذلك في (من) خاصة دون ما عداها من أسماء الجوع ، كالرجال والمسلمين وجعل نهاية التخصيص فيها أن يبقى تحتها ثلاثة . وهذا هو مذهب الفقهاء من اصحاب الشافعي .

ومنهم من جعل نهاية التخصيص في جميع الالفاظ العامة ، جمعا كثيراً يعرف

١ - سيأتي أيضا في التعليق هناك بيان ما هو الحق من ذلك إن شاء الله .

من مدلول اللفظ، وان لم يكن محمداً ؛ وهو مذهب ابي الحسين البصري ؛ واليه ميل لإمام الحرمين وأكثر اصحابنا (١) .

احتج من جوز الانتهاء في التخصيص الى الواحد؛ بالنص، والاطلاق، والمعنى ؛ أما النص فقوله تعالى « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » و اراد به نفسه وحده .

وأما الاطلاق فقول عمر بن الخطاب ؛ (رضي الله عنه) لسعد بن أبي وقاص وقد أنفذ اليه القعقاع مع الف فارس « قد أنفذت اليك النبي رجل » أطلق اسم الالف الأخرى ، و اراد بها القعقاع (٢) .
واما المعنى فمن وجهين :

الاول: انه لو امتنع الانتهاء في التخصيص الى الواحد، فاما ان يكون لان الخطاب صار مجازاً ، اولانه إذا استعمل اللفظ فيه ، لم يكن مستعملاً فيما هو حقيقة فيه من الاستغراق ، وكل واحد من الأمرين لو قيل بكونه مانعاً ، لزم امتناع تخصيص العام مطلقاً ، ولا بعدد ما ؛ لانه يكون مجازاً في ذلك العدد وغير مستعمل فيما هو حقيقة فيه؛ وذلك خلاف الاجماع .

الثاني أن استعمال اللفظ في الواحد من حيث انه بعض من الكل ، يكون مجازاً كما في استعماله في الكثرة ، فاذا جاز التجوز باللفظ العام، عن الكثرة فكذا في الواحد . ولقائل ان يقول: أما الآية فهي محمولة على تعظيم المتكلم وهو معزل عن التخصيص بالواحد .
واما الاطلاق العمري فمحمول على قصد بيان ان ذلك الواحد قائم مقام الالف وهو غير معنى التخصيص .

- ١ - سبق تعليقا ترجمة ابي بكر القفال وأبي الحسين البصري وامام الحرمين .
- ٢ سعد - هو ابن مالك القرشي الزهري ابو اسحاق ابن أبي وقاص صحابي مشهور هو أحد العشرة المبشرين بالجنة . والقعقاع هو ابن عمرو بن معبد التميمي كان من الفرسان انظر ترجمتها وما قيل فيهما من الثناء، في كتاب الاصابة لأبن حجر .

وأما المعنى الاول ، فلا نسلم الحصر فيما قيل من القسمين ، بل المنع من ذلك
إنما كان لعدم استعماله لغة . وأما المعنى الثاني فبني على جواز اطلاق اللفظ
العام ، واردة الواحد مجازاً ، وهو محل النزاع .

وأما حجة ابي الحسين البصري فانه قال ، لو قال القائل « قتلت كل من في
البلد ، وأكلت كل رمانة في الدار » وكان فيه تقدير ألف رمانة ، وكان قد قتل
شخصاً واحداً او ثلاثة ، وأكل رمانة واحدة او ثلاث رمانات ، فان كلامه
يعد مستقبلاً مستهجناً عند أهل اللغة . وكذلك اذا قال لعبده « من دخل داري
فأكرمه » او قال لغيره « من عندك » وقال : اردت به زيداً وحده او ثلاثة اشخاص
معينة ، او غير معينة ، كان قبيحاً مستهجناً ، ولا كذلك فيما إذا حمل على الكثرة
القريبة من مدلول اللفظ ، فانه يعد موافقاً مطابقاً لوضع أهل اللغة .

وهذه الحجة وان كانت قريبة من السداد ، وقد قلده فيها جماعاً كثيرة ، الا
ان لقائل ان يقول : متى يكون ذلك مستهجناً منه ، اذا كان مريداً للواحد من
جنس ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ ، وقد اقترن به قرينة ، او اذا لم يكن ؟
الاول ممنوع ، والثاني مسلم . وبيان ذلك ، النص وصحة الاطلاق .

أما النص : فقوله تعالى « للذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » وأراد
بالناس القائلين ، نعم بن مسعود الأشجعي (١) بعينه من جملة الناس ، ولم يعد ذلك
مستهجناً لاقترانته بالدليل .

وأما الاطلاق فصحة قول القائل « اكلت الخبز واللحم وشربت الماء » والمراد
به واحد من جنس مدلولات اللفظ العام ولم يكن ذلك مستقبلاً لاقترانته بالدليل
نعم اذا أطلق اللفظ العام ، وكان الظاهر منه ارادة الكل ، او ما يقار به في الكثرة ، وهو مريد
للوحد البعيد من ظاهر اللفظ . من غير اقتران دليل به يدل عليه فانه يكون مستهجناً .
واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبيين ، فعليك بالاجتهاد في الترجيح (٢) .

١ - نعم بن مسعود - يكنى أبا سلمة الأشجعي صحابي مشهور أسلم ليالي الخندق
وقتل في خلافة عثمان ، وقيل أول خلافة علي في واقعة الجمل .

٢ - اعترف المؤلف بان المسألة اجتهادية وترك الترجيح للناظر فيها . والذي =

الصَّنْفُ الخَامِسُ

في أدلة تخصيص العموم وهي قسمان : متصلة ومنفصلة

القسم الأول في الأدلة المتصلة

وهي أربعة أنواع : الاستثناء ، والشرط ، والصفة ، والغاية

النوع الأول - الاستثناء

وفيه مقدمة ومسائل ؛ اما المقدمة ؛ ففي معنى الاستثناء ، وصيغته ؛ واقسامه .
اما الاستثناء ، فقال الغزالي : هو قول ذوصيغ مخصوصة محصورة دال علي
ان المذكور به لم يرد بالقول الاول . وهو باطل من وجهين :

الاول : انه ينتقض بأحد الاستثناءات ، كقولنا « جاء القوم إلا زيدا » فانه
استثناء حقيقة ، وليس بذي صيغ ، بل صيغة واحدة ، وهي الا زيدا .
الثاني : انه يبطل بالأقوال الموجبة لتخصيص العموم ، الخارجة عن الاستثناء ، فانها
صيغ مخصوصة ، وهي محصورة لاستحالة القول بعدم النهاية في الألفاظ الدالة ،
وهي دالة على أن المذكور بها لم يرد بالقول الاول ؛ وليست من الاستثناء في شيء
وذلك كما لو قال القائل « رأيت أهل البلد ، ولم أر زيدا ، واقتلوا المشركين ،
ولا تقتلوا أهل الذمة . ومن دخل داري فأكرمه ، والفاسق منهم أهنة ؛ وأهل البلد
كلهم علماء ، وزيد جاهل » الى غير ذلك .

وقال : بعض المتبحرين من النحاة : الاستثناء اخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ
(إلا) أو ما يقوم مقامه وهو منتقض بقول القائل « رأيت أهل البلد ، ولم أر زيدا »
فانه قائم مقام قوله : الا زيدا ، في اخراج بعض من الجملة عن الجملة ، وليس باستثناء .

= يظهر لي ان نهاية التخصيص في الفاظ العموم تختلف باختلاف التراكيب وقرائن
الأحوال (انظر المنهاج لليضاوي وما كتب عليه)

وقيل : انه عبارة عما لا يدخل في الكلام ؛ إلا لخراج بعضه بلفظ (إلا) ،
ولا يستقل بنفسه ، وهو أيضاً مدخول من وجهين :

الاول : ان الاستثناء لا لخراج بعض الكلام ، وانما يكون اخراجاً لبعض ما دل
عليه الكلام الاول ، و فرق بين الأمرين .

الثاني : انه لو قال القائل « جاء القوم غير زيد » فانه استثناء مع ان لفظة (غير) قد
وجد فيها جميع ما ذكره من القيود ، سوى قوله : لا يدخل في الكلام إلا لأخراج
بعضه فان غيراً قد يدخل في الكلام لغرض النعتية ، اذا لم يجز في موضعها (الا)
كقولك « عندي درهم غير جيد » فانه لا يحسن ان تقول في موضعها « عندي درهم
الاجيداً » فلا جرم كانت نعتاً للدراهم ، وتابعة له في اعرابه . ولهذا بخلاف ما اذ
قلت « عندي درهم غير قيراط » فان غير تكون استثنائية منصوبة لامكان دخول
الاي في موضعها ، ويمكن ان يقال ههنا ان النعتية ليست استثنائية ؛ فلا ترد على الحد .
والخثار في ذلك ان يقال :

الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال بحرف (ال) أو اخواتها
على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به . ليس بشرط ، ولا صفة ، ولا غاية .
فقولنا (لفظ) احتراز عن الدلالات العقلية والحسية الموجبة للتخصيص .
وقولنا (متصل بجملة) احتراز عن الدلائل المنفصلة .

وقولنا (لا يستقل بنفسه) احتراز عن مثل قولنا « قام القوم ، وزيد لم يقم »
وقولنا . (دال) احتراز عن الصيغ المهملة .

وقولنا (على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به) احتراز عن الاسماء المؤكدة والنعتية .
كقول القائل جاءني القوم العلماء كلهم ، وقولنا (بحرف الأ أو اخواتها) احتراز
عن قولنا قام القوم دون زيد . وفيه احتراز عن اكثر الازمات السابق ذكرها .
وقولنا (ليس بشرط) احتراز عن قول القائل لعبده (من دخل داري فاكرمه
ان كان مسلماً) .

وقولنا (ليس بصفة) احتراز من قول القائل (جاءني بنوا تميم الطوال) .

وقولنا (ليس بغاية) احتراز عن قول القائل لعبده (اكرم بني تميم ابدأ الى ان يدخلوا الدار) وهذا الحد مطرد منعكس لا غبار عليه

واذا عرف معنى الاستثناء فصيغته كثيرة ، وهي : الا ، وغير ، وسوى ، وخلا وحاشا ، وعدا ، وما عدا ، وما خلا ، وليس ، ولا يكون ، ونحوه . وام الباب في هذه الصيغ (الا) لكونها حرفاً مطلقاً ؛ ولوقوعها في جميع ابواب الاستثناء لا غير ، ولها احكام مختلفة في الاعراب مستقصاة في كتب اهل الادب ، لامناسبة لذكرها فيما نحن فيه ، كما قد فعله من غلب عليه حب العربية .

وهو منقسم الى الاستثناء من الجنس ، ومن غير الجنس ؛ كما يأتي تحقيقه عن قريب انشاء الله تعالى ، ويجوز ان يكون متأخراً عن المستثنى منه كما ذكرناه من الامثلة ؛ وان يكون متقدماً عليه مع الاتصال ، كقولك (خرج الا زيدا القوم) ومنه قول الكميت .

فالي إلا آل أحمد شيعة * ومالي إلا مذهب الحق مذهب (١)

ويجوز الاستثناء من الاستثناء من غير خلاف ، كقول القائل « له على عشرة دراهم الا اربعة ، الا اثنين ، ويدل عليه قوله تعالى « انا ارسلنا الى قوم مجرمين » . الى قوله : « الا آل لوط ، انا لمنجوهم اجمعين ، الا امرأته » استثنى آل لوط من أهل القرية ، واستثنى المرأة من الآل المنجيين من الهلاك . وهذا ما أردنا ذكره من المقدمة .

وأما المسائل فخمس .

(١) ويروى . ومالي إلا مشعب الحق مشعب .

البيت للكميت بن زيد الأسدي من قصيدة يمدح بها آل البيت مطلعها :

طربت وما شوقا الى البيض أطرب ولا لعباً مني وذو الشيب يلعب

ولم يلهنى دار ولا رسم منزل ولم يتطربني بنان مخضب

المسألة الأولى

شرط صحة الاستثناء عند اصحابنا ، وعند الاكثرين أن يكون متصلاً بالمستثنى منه حقيقة ، من غير تخلل فاصل بينهما ، أو في حكم المتصل ، وهو ما لا يعد المتكلم به آتياً به بعد فراغه من كلامه الاول عرفاً ، وإن تخلل بينهما فاصل بانقطاع النفس أو سعال مانع من الاتصال حقيقة .

ونقل عن ابن عباس أنه كان يقول بصحة الاستثناء المنفصل ، وإن طال الزمان شهراً . وذهب بعض اصحاب مالك الى جواز تأخير الاستثناء لفظاً لكن مع اضممار الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه ، ويكون المتكلم به مديناً فيما بينه وبين الله تعالى . ولعله مذهب ابن عباس .

وذهب بعض الفقهاء الى صحة الاستثناء المنفصل في كتاب الله تعالى دون غيره حجة القائلين بالاتصال من ثلاثة أوجه .

الاول ماروي عن النبي ﷺ أنه قال « من خلف على شيء فرأى غيره خيراً منه ، فليأت الذي هو خير ، وليكفر عن يمينه » وروي « فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير (١) » ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحاً لأرشد النبي ﷺ اليه لكونه طريقاً مخلصاً للحالف عند تأمل الخير ؛ في البر وعدم الحنث ، لان النبي ﷺ إنما يقصد التيسير والتسهيل ؛ ولا يخفى ان الاستثناء أيسر وأسهل من التكفير ، فحيث لم يرشد اليه دل على عدم صحته .

الثاني أن أهل اللغة لا يعدون ذلك كلاماً منتظماً ، ولا معدوداً من كلام العرب ولهذا فانه لو قال « لئلا ن على عشرة دراهم » ثم قال بعد شهر أو سنة « الا درهما » وقال « رأيت بني تميم » ثم قال بعد شهر « إلا زيداً » فانه لا يعد استثناء ولا كلاماً صحيحاً ، كما لو قال « رأيت زيداً » ثم قال بعد شهر « قائماً » فانهم لا يعدونه بذلك مخبراً عن زيد بشيء ؛ وكذلك لو قال السيد لعبد « اكرم زيداً » ثم قال بعد شهر « إن دخل داري » فانهم لا يعدون ذلك شرطاً .

١ - الحديث في صحيح مسلم من طريق عدى بن حاتم ، وقد روى بمعناه احاديث كثيرة من طرق متعددة .

الثالث: أنه لو قيل بصحة الاستثناء المنفصل ، لما علم صدق صادق ، ولا كذب كاذب ، ولا حصل وثوق يمين ، ولا وعد ولا وعيد ، ولا حصل الجزم بصحة عقد نكاح ، وبيع ، واجارة ؛ ولا لزوم معاملة أصلاً ، لا مكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين ، ولا ينفى ما في ذلك من التلاعب وابطال التصرفات الشرعية ، وهو محال احتج الخصوم بأربعة أمور :

الاول ماروي عن النبي ﷺ أنه قال « والله لا غزون قريشاً . ثم سكت ، وقال بعده ان شاء الله ولو لا صحة الاستثناء بعد السكوت ، لما فعله ، لكونه مقتدي به وايضاً ماروي عنه ﷺ أنه سأله اليهود عن عدة اهل الكهف وعن مدة لبثهم فيه ، فقال « غداً اجيبكم » ولم يقل « ان شاء الله » فتأخر عنه الوحي مدة بضعة عشر يوماً ، ثم نزل عليه . (ما يعلمهم الا قليل فلا تمار فيهم الا مراء ظاهراً) ، الى قوله (ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله ، واذكر ربك اذا نسيت) .
فقال : ان شاء الله بطريق الا لحاق بخبره الاول (١) . ولو لم يكن ذلك صحيحاً ، لما فعله .

الثاني : ان ابن عباس ترجمان القرآن ؛ ومن افصح فصحاء العرب ، وقد قال بصحة الاستثناء المنفصل . وذلك يدل على صحته .

الثالث : أن الاستثناء بيان وتخصيص للكلام الاول فجاز تأخيره ، كالنسخ والادلة المنفصلة المخصصة للعموم .

الرابع : أن الاستثناء رافع لحكم اليمين فجاز تأخيره ؛ كالكفارة .

١ - انظر تفسير ابن جرير أول سورة الكهف (فانه ذكر القصة مفصلة من طريق محمد بن اسحاق عن شيخ من أهل مصر) ليتبين لك ان الأثر من هذا الطريق غير صحيح لعننة محمد بن اسحاق ، وهو مدلس ولجهالة شيخه ؛ ولتبيين لك تصرف الأمدى في النقل فإنه ذكر أن اليهود هم الذين سألوا النبي ﷺ والذي ذكره ابن جرير أن السائل هم المشركون لكن بما اشار به عليهم اليهود ، و زاد الأمدى ان النبي ﷺ قال : ان شاء الله بعد نزول الآية وليس ذلك فيما ذكره ابن جرير .

والجواب عن الخبر الاول: أن سكوته قبل الاستثناء يحتمل أنه من السكوت الذي لا يخل بالاتصال الحكمي، كما أسلفناه، ويجب الحمل عليه موافقة لما ذكرناه من الأدلة .
 وعن الخبر الثاني: أن قوله، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ان شاء الله، ليس عائداً الى خبر الاول؛ بل الى ذكر ربه، اذا نسي، تقديره أذكر ربي اذا نسيت ان شاء الله . وذلك كما اذا قال القائل لغيره « افعَل كذا » فقال : ان شاء الله، أي أفعَل ان شاء الله .
 وعن المنقول عن ابن عباس : ان صح ذلك (١) فلعله كان يعتقد صحة إضمار الاستثناء، ويدين المكلف بذلك فيما بينه وبين الله تعالى، وان تأخر الاستثناء لفظاً؛ وهو غير ما نحن فيه، وان لم يكن كذلك فهو أيضاً مخصوص بما ذكرناه من الأدلة واتفاق أهل اللغة على ابطاله ممن سواه .

وعن الوجه الثالث: انه قياس في اللغة، فلا يصح لما سبق . ثم هو منقوض بالخبر والشرط، كما سبق . كيف والفرق بين التخصيص والاستثناء واقع من جهة الجملة من حيث ان التخصيص قد يكون بدليل العقل والحس . ولا كذلك الاستثناء وبينه وبين النسخ، ان النسخ مما يمتنع اتصاله بالمنسوخ، بخلاف الاستثناء .
 وعن الوجه الرابع بالفرق، وهو أن الكفارة رافعة لاثم الحنث، لا لنفس الحنث، والاستثناء مانع من الحنث، فما التقيا في الحكم حتى يصح قياس أحدهما على الآخر . كيف وان الخلاف انما وقع في صحة الاستثناء المنفصل من جهة اللغة لا من جهة الشرع، ولا قياس في اللغة على ما سبق .

المسألة الثانية

اختلف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس: فجوزه أصحاب أبي حنيفة ومالك، والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة ومنع منه الاكثرون .
 واما اصحابنا، فمنهم من قال بالنفي، ومنهم من قال بالاثبات .

١ - هذا الأثر ذكره ابن جرير وابن كثير من طريق سليمان الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس والأعمش مدلس وقد عنعن ولما سئل عن سماعه الأثر من مجاهد قال: حدثني به ليث بن أبي سليم . وليث ضعيف .

احتج من قال بالبطلان بعضه بأن الاستثناء استفعال مأخوذ من الثني، ومنه نقول
ثنت الشيء إذا عطف بعضه على بعض، وثنت فلاناً عن رأيه. وثنت عنان الفرس .
وحقيقته انه استخراج بعض ما تناوله اللفظ، وذلك غير متحقق في مثل
قول القائل (رايت الناس الا الحمر) لأن الحمر المستثناة غير داخله في مدلول المستثنى
منه، حتى يقال باخراجها وثنيها عنه؛ بل الجملة الاولى باقية بحالها، لم تتغير،
ولا تعلق للثاني بالأول اصلاً. ومع ذلك فلا تحقق للاستثناء من اللفظ، ولا يمكن
ان يقال بصحة الاستثناء بناء على ما وقع به الاشتراك من المعنى، بين المستثنى
والمستثنى منه، والا اصح استثناء كل شيء من كل شيء، ضرورة انه ما من شيتين
الا وهما مشتركان في معنى عام لهما. وليس كذلك. كيف وانه لو قال القائل:
(جاء العلماء إلا الكلاب، وقدم الحاج الا الحمير) كان مستهجناً لغة وعقلاً،
وما هذا شأنه لا يكون وضعه مضافاً الى اهل اللغة.

ولقائل ان يقول: لانسلم ان الاستثناء مأخوذ من الثني، بل من التثنية، وكان
الكلام كان واحداً فثنى، وليس احد الأمرين اولى من الآخر.
فان قيل: لو كان الاستثناء مأخوذاً من التثنية، لكان كل ما وجد فيه معنى
التثنية من الكلام استثناء، وليس كذلك.

قلنا: ولو كان مأخوذاً من الثني، لكان كل ما وجد فيه الثني والعطف استثناء،
وليس كذلك، ولهذا لا يقال لمن عطف الثوب بعضه على بعض، او عطف عنان
الفرس إنه استثناء.

قولكم ان الاستثناء استخراج بعض ما تناوله اللفظ دعوى في محل النزاع،
وكيف يدعى ذلك مع قول الخصم بصحة الاستثناء من غير الجنس، ولا دخول
للمستثنى تحت المستثنى منه. وما ذكرتموه من الاستقباح لا يدل على امتناع صحته
في اللغة. ولهذا فانه لو قال القائل في دعائه «يارب الكلاب والحمير وخالفهم،
ارزقني واعطني» كان مستهجناً. وان كان صحيحاً من جهة اللغة والمعنى.

ثم وان سلمنا امتناع صحة الاستثناء من نفس المفظوظه مطابقة، فما المانع من
صحته، نظراً الى ما وقع به الاشتراك بين المستثنى والمستثنى منه في المعنى اللازم

المدلول للفظ مطابقة؛ كما قال الشافعي انه لو قال القائل «فلان على مائة درهم الا ثوباً»
فانه يصح ويكون معناه الاقيمة ثوب ، لا اشتراكهما في ثبوت صفة القيمة لهما ،
وكما قاله ابو حنيفة في استثناء المكيل من الموزن؛ وبالعكس ، لا اشتراكهما في علة الربا
قولكم . لو صح ذلك لصح استثناء كل شيء من كل شيء ، ليس كذلك .
وما المانع ان تكون صحة الاستثناء مشروطة بمناسبة بين المستثنى والمستثنى منه ،
كما اذا قال القائل «ليس لي نخل الا شجر ، ولا ابل الا بقر ، ولا بنت الا ذكر»
ولا كذلك فيما اذا قال « ليس لفلان بنت الا انه باع داره » .
واما القائلون بالصحة ، فقد احتجوا بالمنقول والمعقول :

اما المنقول ؛ فمن جهة القرآن . والشعر . والنثر .

اما القرآن . فقوله تعالى « واذ قلنا للملائكة : اسجدوا لآدم . فسجدوا الا
ابليس لم يكن من الساجدين » وابليس لم يكن من جنس الملائكة ؛ لقوله تعالى
في آية اخرى « الا ابليس كان من الجن ، ففسق عن امر ربه » والجن ليسوا من
جنس الملائكة ، ولانه كان مخلوقاً من نار علي ما قال (خلقتني من نار) والملائكة
من نور ؛ ولان ابليس له ذرية علي ما قال تعالى (افتتخذونه وذريته اولياء) ولا
ذرية للملائكة ، فلا يكون من جنسهم ؛ وهو مستثنى منهم . وقوله تعالى (افرايم
ما كنتم تعبدون ، اتم وآبائكم الافدمون ، فانهم عدو لي ؛ الا رب العالمين)
استثنى الباري تعالى من جملة ما كانوا يعبدون من الاصنام وغيرها ، والباري تعالى
ليس من جنس شيء من المخلوقات . وقوله تعالى (مالهم به من علم الا اتباع
الظن) استثنى الظن من العلم ، وليس من جنسه . وقوله تعالى (لا يسمعون فيها
لغوا ولا تأثياً ، الا قليلاً سلاماً سلاماً) استثنى السلام من اللغو ، وليس من جنسه .
وقوله تعالى « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم » والتجارة ليست من جنس الباطل ؛ وقد استثناه عنها . وقوله تعالى :
« فلا صريخ لهم ولا هم ينقدون ، الا رحمة منا » استثنى الرحمة من نفي الصريخ
والانقاذ ، وليست من جنسه . وقوله تعالى « لا اعاصم اليوم من امر الله الا من رحم »
ومن رحم ليس بعاصم ، بل معصوم ، وليس المعصوم من جنس العاصم

وقوله تعالى « وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمناً ، الا خطأ » استثنى الخطأ من القتل ، وليس من جنسه .

واما الشعر : فمن ذلك قول القائل منهم :

وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس (١)

والعيس ليست من جنس الانيس .

وقال النابغة الذبياني :

وقفت فيها اصيلا لا أسائلها عيت جوابا وما بالربع من أحد

الا أوارى لأيا ما أيدنها والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد

والأ واري ليست من جنس الأحد

وقال :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكئائب (٢)

وليس فلول السيوف عيباً لأربابها ، بل فخرا لهم ؛ وقد استثناهما من العيوب

وليست من جنسها .

وأما النثر : فقول العرب : ما زاد الا مانقص ، وما بالدار احد الا الوتد ؛

وما جاءني زيد الا عمرو . استثنوا النقص من الزيادة ، والوتد من احد ، وعمراً من

زيد ، وليس من جنسه .

١ - قائل البيت هو عمرو بن الحارث النمري المعروف بجران العود (بفتح العين) لقب

بذلك لقوله يخاطب امرأته :

خذنا حذراً يا جارتي فاني رأيت جران العود قد كاد يصلح

يعني أنه كان اتخذ من جلد العود سوطاً يضرب به نساء . واليعافير : أولاد الهقر

الوحشية والعيس : إبل بيض يخالط بياضها شقرة .

٢ - أي النابغة الذبياني واسمه زياد بن معاوية أبو أمامة الغطفاني المضري . والبيت

من قصيدة يمدح بها عمرو بن الحارث : مطلعها .

كليني لهم يا أميمة ناصب وليل أقاسيه بطيء الكواكب

تطاول حتي قلت ليس بمنقص وليس الذي يرعى النجوم بأيب

وأما المعقول: فهو أن الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه ، فصح ، كاستثناء الدراهم من الدينار ، وبالعكس .

ولقائل أن يقول : أما الآية الأولى ، فلا نسلم أن إبليس لم يكن من جنس الملائكة . قولكم انه كان من الجن ، قلنا : لا منافاة بين الأمرين : فانه قد قال ابن عباس وغيره من المفسرين ان إبليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن لانهم كانوا خزان الجنان ، وكان إبليس رئيسهم ، وتسميته جنيا لنسبته الى الجنة كما يقال بغداددي ومكي . ويحتمل أنه سمي بذلك لاجتنانه واختفائه ؛ ويدل على كونه من الملائكة أمران : الاول أن الله تعالى استثناء من الملائكة ، والأصل أن يكون من جنسهم للاتفاق على صحة الاستثناء من الجنس ووقوع الخلاف في غيره الثاني أن الامر بالسجود لآدم إنما كان للملائكة بدليل قوله تعالى « واذ قلنر للملائكة : اسجدوا لآدم » ولو لم يكن ، إبليس من الملائكة ، لما كان عاصياً للامر المتوجه الى الملائكة ، لكونه ليس منهم ؛ اذ الاصل عدم أمر وراء ذلك الامر . ودليل عصيانه قوله تعالى « الا إبليس أبى واستكبر ، وكان من الكافرين » .

قولكم ان إبليس له ذرية ، ليس في ذلك ما ينافي كونه من جنس الملائكة . فلئن قلتم بأن التوالد لا يكون الا من ذكر وأنثى ، والملائكة لا إناث فيهم ، بدليل قوله تعالى « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » ذكر ذلك في معرض الإنكار والتوعد على قول ذلك .

قلنا انما يلزم من ذلك الاناث في الملائكة أن لو امتنع حصول الذرية الا من جنسين ، وهو غير مسلم .

قولكم : ان إبليس مخلوق من نار ، والملائكة من نور ، لا منافاة أيضاً بين ذلك وبين كونه من الملائكة .

وأما الآية الثانية : فاستثناء الرب تعالى فيها من المعبودين ، وذلك قوله : « ما كنتم تعبدون ، وهم كانوا ممن يعبد الله مع الاصنام ، لانهم كانوا مشركين ، لا جاحدين لله تعالى ، فلا يكون الاستثناء من غير الجنس .

وأما الآية الثالثة ، فجوابها من وجهين :

الاول أن قوله تعالى « ما لهم به من علم الا اتباع الظن ؛ عام في كل ما يسمى علماً ، والظن يسمى علماً ، ودليله قوله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات » وأراد « إن ظننتموهن » لاستحالة اليقين بذلك ؛ وذلك ان كان من الاسماء المتواطئة ، فلا يكون الاستثناء من غير الجنس ، وان كان من الاسماء المشتركة أو المجازية ، فهو من جملة الاسماء العامة كما سبق .

الثاني أن (إلا) فيها ليست للاستثناء ، بل هي بمعنى (لكن) وكذلك الحكم فيما بعدها من الآيات .

وأما استثناء (اليعافير والعييس) من (الانيس) ، فليس استثناء من غير الجنس لانها مما يؤنس بها ، فهي من جنس الانيس ، وان لم تكن من جنس الانس ، بل وقد يحصل الانس بالاثار والابنية والاشجار ، فضلاً عن الحيوان .

وأما استثناء (الاواري) من (أحد) فانما كان لانه كما يطلق الاحد على الآدمي ، فقد يطلق على غيره من الحيوانات والجمادات ولذلك يقال : رأيت أحد الحمارين ، وركبت أحد الفرسين ؛ ورميت أحد الحجرين وأحد السهمين ، فلم يكن الاستثناء من غير الجنس من حيث إن الاواري مما يصدق عليها لفظة (أحد) وبتقدير أن لا يكون من الجنس ، فالأستثناء حقيقة ، بل بمعنى (لكن) كما سبق .

وأما (فلول السيوف) فهو عيب في السيوف ، وان كان يسبب فلولها فخرأ ومدحة لاربابها ، فهو في الجملة استثناء من الجنس .

وقول العرب (ما زاد الا ما نقص) تقديره : ما زاد شيء الا الذي نقص اي ينقص ، وهو استثناء من الجنس .

وقولهم (ما في الدار احد الا الولد) فجوابه كما سبق في (الاواري) من احد (وقوله) (ما جاءني زيد إلا عمرو) فالأستثناء بمعنى (لكن)

وما ذكره من المعقول ، قولهم : ان الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه ، فشيء لا اشعار له بصحة الاستثناء من غير الجنس .

واما استثناء (الدراهم) من (الدنانير) وبالعكس ، فهو ايضاً محل النزاع عند القائلين بعدم صحة الاستثناء من غير الجنس ، وان تكلف بيان صحة الاستثناء من جهة اشتراكهما في النقدية وجوهرية الثمنية فأيل الى الاستثناء من الجنس .

المسألة الثالثة

اتفقوا على امتناع الاستثناء المستغرق كقوله « له على عشرة الا عشرة » (١) وانما اختلفوا في استثناء النصف والاكثر .

فذهب اصحابنا واكثر الفقهاء والمتكلمين الى صحة استثناء الاكثر حتى انه لو قال « له على عشرة الا تسعة » لم يلزمه سوى درهم واحد .

القاضي ابو بكر في آخر اقواله ، والحنابلة وابن درستويه النحوي الى المنع من ذلك . وزاد القاضي ابو بكر والحنابلة القول بالمنع من استثناء المساوي .

وقد نقل عن بعض اهل اللغة استنباح استثناء عقد صحيح ، فلا يقول « له على مائة الا عشرة ، بل خمسة » او غير ذلك .

احتج من قال بصحة استثناء الاكثر والمساوي بالمنقول والمعقول ، والحكم . اما المنقول ، فمن جهة القرآن ، والشعر .

اما القرآن فقوله تعالى « ان عبادي ليس لك عليهم سلطان ، الا من اتبعك من الغاوين » وقال « لاغوينهم اجمعين ، الا عبادك منهم المخلصين » فان استوا فقد استثنى المساوي ، وان تفاوتوا ، فايهما كان اكثر فقد استثناه .

كيف وان الغاوين اكثر ، بدليل قواه تعالى « وقليل من عبادي الشكور » وقوله تعالى « ولا تجد اكثرهم شاكرين » وقوله تعالى « وما اكثر الناس ، ولو حرصت بمؤمنين » و « لكن اكثرهم لا يعقلون » ، و « لا يؤمنون » .

واما الشعر فقوله :

ادوا الى نقصت تسعين من مائة . ثم ابعثوا حكماً بالحق قوالاً

١ - ذكر القرافي عن ابن طلحة المالكي في كتابه المدخل : لو قال رجل لامرأته انت طالق ثلاثاً الا ثلاثاً لم تطلق . وذلك يدل على صحة استثناء الكل .

واما المعقول: فهو (ان الاستثناء لفظ يخرج من الجملة ما لولاه لدخل فيها)، فجاز اخراج الاكثر به ، كما تمخصيص بالدليل المنفصل ، وكاستثناء الاقل . هذا ما يخص الأكثر .

واما المساوي: فدليله قوله تعالى « يا ايها المزمّل قم الليل الا قليلا نصفه » استثنى النصف ؛ وليس بأقل (١) .

واما الحكم فعام للاكثر والمساوي ، وهو انه لو قال « له على عشرة » واستثنى منها خمسة ، او تسعة ، فانه يلزمه في الأول خمسة ، والثاني درهم ، باتفاق الفقهاء . ولولا صحة الاستثناء لما كان كذلك .

وفي هذه الحجج ضعف ، اذ لقائل ان يقول : اما الآية فالغاوون فيها ، وان كانوا اكثر من العباد المخلصين ، بدليل النصوص المذكورة ، فلانسلم ان (إلا) في قوله (الا من اتبعك من الغاوين) للاستثناء ، بل هي بمعنى (لكن) . وان سلنا انها للاستثناء، ولكن نحن انما نمنع من استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا به، كما اذا قال « له على مائة الا تسعة وتسعين درهما » واما اذا لم يكن العدد مصرحا به كما اذا قال له (خذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزيوف منها) فانه يصح ، وان كانت الزيوف في نفس الأمر اكثر في العدد ، وكما اذا قال « جاءني بنو تميم سوى الأوباش منهم » فانه يصح من غير استباح، وان كان عدد الأوباش منهم أكثر .

واما للشعر : فلا استثناء فيه ، بل معناه : ادوا المائة التي سقط منها تسعون ، ولا يلزم ان يكون سقوطها بطريق الاستثناء .

وما ذكروه من المعقول: فحاصله يرجع الى القياس في اللغة ، وهو فاسد كما سبق كيف والفرق بين الاصل والفرع واقع من جهة الاجمال .

هذا الاستدلال مبني على ان (نصفه) بدل من (قليلا) فيكون في حكم المستثنى من الليل ، والتقدير قم الليل الا نصفه . والجواب عنه فيما بعد مبني على ان (نصفه) بدل من (الليل) والتقدير قم نصف الليل الا قليلا ، وكل من الا عرابين قال به جماعة من العلماء .

واما التخصيص فن جهة انه قد يكون بدليل منفصل، وبغير دليل لفظي، كما يأتي
واما استثناء الاقل، فلكونه غير مستقيح، كما اذا قال (له على عشرة الدرهما)
ولا كذلك قوله (له على مائة الا تسعة وتسعين) .

واما قوله تعالى (يا ايها المزمل) فلا دلالة فيه على جواز استثناء النصف، اذ
النصف غير مستثنى وانما هو ظرف للقيام فيه، وتقديره: قم الليل نصفه الا قليلا.
واما الحكم فدعوى الاتفاق عليه خطأ، فان من لا يرى صحة استثناء الأكثر
والمساوي، فهو عنده بمنزلة الاستثناء المستغرق. ولو قال (له على عشرة الا عشرة) لزمه
العشرة، وانما ذهب الى ذلك الفقهاء القائلون بصحة استثناء الاكثر والمساوي .
واما من قال بامتناع صحة استثناء الاكثر والمساوي، فقد احتج بأن الاستثناء
على خلاف الاصل، لكونه انكاراً بعد اقرار، وجمدا بعد اعتراف. غير اننا خلفناه
في استثناء الاقل لمعنى لم يوجد في المساوي والاكثر، فوجب ان لا يقال بصحته فيه.
وبيان ذلك من وجهين :

الاول: أن المقرر بما أقرب بال، وقد وفي بعضه غير انه نسيه لقلته، وعند اقراره ربما تذكره
فاستثناءه . فلم لم يصح استثناءه لتضرر، ولا كذلك في الاكثر والنصف، لانه
قلما يتفق الذهول عنه .

والثاني أنه اذا قال (له على مائة إلا درهما) لم يكن مستقبحاً وإذا قال (له على
مائة إلا تسعة وتسعين) كان مستقبحاً والمستقبح في لغة العرب لا يكون من لغتهم .
وهذه الحجة ضعيفة أيضاً، اذ لقائل أن يقول : لانسلم ان الاستثناء على خلاف
الاصل، والقول بأنه انكار بعد اقرار انما يصح ذلك ان لو لم يكن المستثنى والمستثنى
منه جملة واحدة والا فلا . وان سلمنا عدم الاتحاد، ولكن لا نسلم مخالفة ذلك
الاصل، بل الأصل قبوله لا مكان صدق المتكلم به، ودفعاً للضرر عنه، ويجب
اعتقاد ذلك حتى لا يكون قبول ذلك في استثناء الاقل على خلاف الاصل. والقول
بأن ذلك مستقبح ركيك في لغة العرب ليس فيه ما يمنع مع ذلك من استعماله .
ولهذا، فانه لو قال (له على عشرة الا درهما) كان مستحسناً ولو قال (له على
عشرة الا دانقا ودانقاً ...) الى تمام عشرين مرة، كان في غاية الاستقباح، وما
منع ذلك من صحته واستعماله لغة .

المسألة الرابعة

الجل المتعاقبة بالواو ، اذا تعقبها الاستثناء رجع الى جميعها عند اصحاب الشافعي رضي الله عنه ، والى الجملة الاخيرة عند اصحاب ابي حنيفة .
وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة : ان كان الشروع في الجملة الثانية اضراباً عن الاولى ، ولا يضم فيها شيء مما في الأولى ، فالاستثناء مختص بالجملة الأخيرة ، لأن الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة الأولى ، مع استقلالها بنفسها الى غيرها ، الا وقد تم مقصوده منها .
وذلك على اقسام اربعة :

الاول : ان تختلف الجملتان نوعاً ؛ كما لو قال (أكرم بني تميم ؛ والنحاة البصريون) (١)
الا (البغادة) اذ الجملة الاولى أمر ، والثانية خبر .

القسم الثاني : أن تتحدوا نوعاً وتختلفا اسماً وحكماً ؛ كما لو قال (اكرم بني تميم
واضرب ربيعة الا الطوال) اذ هما أمران .

الثالث : أن تتحدوا نوعاً ، وتشاركوا حكماً ، لا اسماً كما لو قال (سلم على بني تميم
وسلم على بني ربيعة الا الطوال) .

الرابع : ان تتحدوا نوعاً ؛ وتشاركوا اسماً لا حكماً ، ولا يشترك الحكمان في غرض
من الاغراض ، كما لو قال « سلم على بني تميم واستأجر بني تميم الا الطوال » .
وأقوى هذه الاقسام في اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة القسم الاول
ثم الثاني ، ثم الثالث والرابع .

وأما ان لم تكن الجملة الاخيرة مضرية عن الاولى ، بل لها بها نوع ؛ فليس
فالاستثناء راجع الى الكل ؛ وذلك اربعة اقسام .

القسم الاول : ان تتحدوا الجملتان نوعاً واسماً ، لا حكماً غير أن الحكمين قد اشتركا
في غرض واحد كما لو قال (أكرم بني تميم وسلم على بني تميم الا الطوال) لا اشتركا
في غرض الاعظام .

١ - « والنحاة البصريون » مبتدا وخبر اي والنحاة هم البصريون . الخ

الثاني: ان تتحد الجملتان نوعا ، ونختلفا حكما ، واسم الاولى مضمرة في الثانية كما لو قال (أكرم بني تميم ، واستأجرهم (الاطوال) .
القسم الثالث: بالعكس من الذي قبله ، كما لو قال (اكرم بني تميم وريبعة الاطوال).
القسم الرابع: أن يختلف نوع الجمل المتعاقبة؛ الا انه قد أضمر في الجملة الأخيرة ما تقدم ، أو كان غرض الاحكام المختلفة فيها واحدا كما في آية القذف ، فان جملها مختلفة النوع من حيث ان قوله تعالى « فاجلدوهم ثمانين جلدة » امر ، وقوله «ولا تقبلو لهم شهادة ابدأ » نهي ، وقوله « وأولئك هم الفاسقون » خبر . غير انها داخلية تحت القسم الاول من هذه الاقسام الأربعة لاشتراك أحكام هذه الجمل في غرض الانتقام والاهانة وداخلية تحت القسم الثاني ، من جهة إضمار الاسم المنقدم فيها وذهب المرتضى من الشيعة الى القول بالاشتراك ، وذهب القاضي أبو بكر والغزالي وجماعة من الأصحاب الى الوقف .

والخيار ، انه مهما ظهر كون (الواو) للابتداء فالاستثناء يكون مختصا بالجملة الاخيرة ، كما في القسم الاول من الاقسام الثانية المذكورة لعدم تعلق احدي الجملتين بالأخرى ؛ وهو ظاهر . وحيث امكن ان تكون (الواو) للعطف او الابتداء ؛ كما في باقي الأقسام السبعة فالواجب إنما هو الوقف .

وتحقيق ذلك متوقف على ذكر حجج المخالفين وابطالها . ولنبدأ من ذلك بحجج القائلين بالعود الى الجميع :

الحجة الاولى : ان الجمل المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة ، ولهذا فانه لا فرق في اللغة بين قوله « اضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة ، الا من تاب » وبين قوله « اضرب من قتل وسرق وزنا ، الا من تاب » فوجب اشتراكهما في عود الاستثناء الى الجميع .

وهي غير صحيحة . وذلك لأنه إن قيل انه لا فارق بين الجملة والجملتين في امر ما ، لزم ان يكون المتكثر واحداً ، والواحد متكثرا ، وهو محال . وان قيل بالفرق فلا بد من جامع موجب للاشتراك في الحكم ؛ ومع ذلك فحاصله يرجع الى القياس في اللغة ، ولا سبيل اليه ؛ لما تقدم

الحجة الثانية ان الاجماع منعقد على انه لو قال « والله لا أكلت الطعام، ولا دخلت الدار، ولا كملت زيدا » واستثنى بقوله : « ان شاء الله » انه يعود الى الجميع .

وهذه الحجة أيضاً باطلة ، فان العلماء ؛ وان اطلقوا لفظ الاستثناء على التعليق على المشيئة فجاز ، وليس باستثناء حقيقة ، بل ذلك شرط ، كما في قوله « إن دخلت الدار » ويدل على كونه شرطاً لا استثناء أنه يجوز دخوله على الواحد ، مع ان الواحد لا يدخله الاستثناء ؛ وذلك كقوله « أنت طالق ان شاء الله » ولو قال « أنت طالق طلقة إلا طلقة » لم يصح ، ووقع به طلقة . وكذلك اذا قال « له على درهم إلا درهما » واذا كان شرطاً ، فلا يلزم من عوده الى الجمع عود الاستثناء ، إلا بطريق القياس ، ولا بد من جامع مؤثر . ومع ذلك ، يكون قياساً في اللغة ، وهو باطل بما سبق . وبهذا يبطل الحاقهم الاستثناء بالشرط ، وهو قولهم : الاستثناء غير مستقل بنفسه ، فكان عائداً الى الكل ، كالشرط ، وهو ما اذا قال « اكرم بني تميم ، وبني ربيعة ان دخلوا الدار » كيف والفرق ظاهر فان الشرط وان كان متأخراً في اللفظ فهو متقدم في المعنى لوجوب تقدم الشرط على الجزاء فقوله : اكرم بني تميم وبني ربيعة ان دخلوا الدار في معنى قوله : ان دخل بنو تميم وبنو ربيعة الدار فاكرمهم ولو صرح بذلك كان صحيحاً ، ولا كذلك في الاستثناء . ولهذا فانه لو قال « الا ان يتوبوا ، اضرب بني تميم وبني ربيعة » لا يكون صحيحاً .

الحجة الثالثة أن الحاجة قد تدعو الى الاستثناء من جميع الجمل ؛ وأهل اللغة مطبقون على أن تكرار الاستثناء في كل جملة مستقبح ركيك مستثقل ، وذلك كما لو قال « ان دخل زيد الدار فاضربه ، الا أن يتوب ، وان زنا فاضربه الا ان يتوب » فلم يبق سوي تعقب الاستثناء للجملة الأخيرة .

ولقائل أن يقول : وان كان ذلك مطولاً ، غير أنه يعرف شمول الاستثناء لكل ييقين ، فلا يكون مستقبحاً ، وان كان مستقبحاً فانما يمتنع ان لو كان وضع اللغة مشروطاً بالمستحسن وهو غير مسلم . ودليله أنه لو وقع الاستثناء كذلك ؛ فانه يصح لغة ويثبت حكمه ، ولولا أنه من وضع اللغة لما كان كذلك .

الحجة الرابعة ان الاستثناء صالح أن يعود الى كل واحدة من الجمل ، وليس البعض أولى من البعض ، فوجب العود الى الجميع ، كالعام .

ولقائل ان يقول : كونه صالحا للعود الى الجميع غير موجب لذلك ، ولهذا فان اللفظ اذا كان حقيقة في شيء ومجازا في شيء ؛ فهو صالح للحمل على المجاز ، ولا يجب حمله على المجاز .

وما ذكروه من الالحاق بالعموم فغير صحيح ؛ لما علم مراراً .

الحجة الخامسة أنه لو قال « على خمسة وخمسة الاستة » فانه يصح . ولو كان مختصا بالجملة الاخيرة لما صح ؛ لكونه مستغرقا لها .

قلنا : لا نسلم صحة الاستثناء (على رأي لنا) . وان سلمنا ؛ فانما عاد الى الجميع ، لقيام الدليل عليه ؛ وذلك لانه لا بد من إعمال لفظه مع الامكان ، وقد تعذر استثناء الستة من الجملة الاخيرة لكونه مستغرقا لها وهو صالح للعود الى الجميع فحمل عليه . ومع قيام الدليل على ذلك ، فلا نزاع . وانما النزاع فيما اذا ورد الاستثناء مقارنا للجملة الاخيرة من غير دليل يوجب عوده الى ما تقدم .

الحجة السادسة انه لو قال القائل (بنو تميم وربيعه أكرمهم الا الطوال) فان الاستثناء يعود الى الجميع . فكذلك اذا تقدم الأمر بالأكرام ، ضرورة اتحاد المعنى .

ولقائل أن يقول : حاصل ما ذكروه يرجع الي القياس في اللغة ، وهو باطل لما علم ، كيف والفرق ظاهر ؛ لأنه اذا تأخر الأمر عن الجمل ، فقد اقترن باسم الجميع . وهو قوله (اكرمهم) بخلاف الأمر المتقدم فانه لم يتصل باسم الفريقين بل باسم الفريق الاول

الحجة السابعة أنه اذا قال القائل (اضربوا بني تميم وبني ربيعة الا من دخل الدار) فعناه من دخل من الفريقين . ولقائل ان يقول : ليس تقدير هذا المعنى اولى من تقدير (الا من دخل من ربيعة) .

واما حجج القائلين بعود الاستثناء الى الجملة الاخيرة . فن جهة النص والمعقول .

اما النص: فقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات . ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة . ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا . وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا) فإنه راجع الى قوله (وأولئك هم الفاسقون) ولم يرجع الى الجلد بالاتفاق . وايضا قوله تعالى (فتحرير رقبة مؤمنة . ودية مسلمة الى اهله) وقوله (الا ان يصدقوا) راجع الى الدية دون الاعتاق باتفاق .

قلنا اما الآية الاولى . فلا نسلم اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة منها بل هو عائد الى جميع الجمل عدا الجلد . لدليل دل عليه . وهو المحافظة على حق الآدمي . أما الآية الاخرى ؛ فإنما امتنع عود الاستثناء الى الاعتاق ، لانه حق الله تعالى وتصدق الولي لا يكون مسقطا لحق الله تعالى .

وأما من جهة المعقول فحجج :

الحجة الاولى أن الاستثناء من الجملة اذا تعقبه استثناء كان الاستثناء الثاني عائداً الى الجملة الاستثنائية لا الى الجملة الاولى ؛ فدل على اختصاص الاستثناء بالجملة المقارنة دون المتقدمة ، والا كان عدم عوده الى المتقدمة على خلاف الاصل ؛ وذلك كما لو قال (له على عشرة الا أربعة الا اثنين) فان الاستثناء الثاني يختص بالاربعة دون العشرة .

ولقائل أن يقول : الاستثناء الثاني: اما ان يكون بحرف عطف أو لا بحرف عطف . فان كان الاول ، فهو راجع الى الجملة المستثنى منها كقوله « له على عشرة الا ثلاثة ؛ والا اثنين » فيكون المقربه خمسة . وان كان الثاني ، كقوله « له على عشرة الا أربعة الا اثنين » فانما امتنع عوده الى الجملة المستثنى منها لدليل لا لعدم اقتضائه لذلك لغة ، وذلك ان الاستثناء الثاني لو عاد الى الجملة المستثنى منها فاما أن يعود اليها لا غير ، أو اليها والى الاستثناء : الأول ممتنع ، لأن الاجماع منعقد على دخول الاستثناء الأول تحت الاستثناء الثاني ، فقطعه عنه ورده الى الجملة المستثنى منها لا غير يكون على خلاف الاجماع ، وان كان عائداً الى الاستثناء والمستثنى والمستثنى منه فالمستثنى منه اثبات ، فالاستثناء منه يكون نفياً لأن الاستثناء من الاثبات نفياً والاستثناء من الاستثناء يكون اثباتاً لأن الاستثناء من النفى اثبات

على ما يأتي تقريره عن قريب وذلك ممتنع لوجهين :

الأول : أنه يلزم منه ان يكون قد اثبت لعوده (٣) الى احدهما مثل مانفاه من الآخر، ويكون جابراً للنفي بالاثبات ، ويبقى ما كان متحققاً قبل الاستثناء الثاني بحاله ، وفيه الغاء الاستثناء الثاني وخروجه عن التأثير، وهو خلاف الاجماع .

الوجه الثاني : انه يلزم منه أن يكون بعوده الى الجملة الاولى قد نفى عنها مثل ما اثبت لها بعوده الى الاستثناء الثاني ؛ فيكون الاستثناء الواحد مقتضياً لنفي شيء واثباته بالنسبة الى شيء واحد ؛ وهو محال .

الحجة الثانية : أن الجملة الاخيرة حافلة بين الاستثناء والجملة الأولى، فكان ذلك مانعا من العود اليها كالسكوت .

ولقائل ان يقول : انها يصح ذلك ان لو لم يكون الكلام بمنزلة جملة واحدة .
واما اذا كان كالجمله الواحدة ، فلا .

الحجة الثالثة انه استثناء تعقب جملتين ؛ فلا يكون بظاهره عائداً اليها ، كما لو قال « انس طالق ثلاثاً وثلاثاً الا أربعة » فانه لا يعود الى الجميع والا لوقع به طلقتان للاثلاث طلقات .

قلنا : لا نسلم امتناع عوده الى الجميع، بل هو عائداً الى الجميع ، والواقع طلقتان على رأى لنا ، وان سلمنا امتناع عوده الى الجميع فلأن المعبر من قوله « ثلاثاً وثلاثاً » انها هو الجملة الأولى دون الثانية. فلو عاد الاستثناء اليها لكان مستغرقاً وهو باطل .
الحجة الرابعة: ان دخول الجملة الأولى تحت لفظه معلوم، ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه . والشك لا يرفع اليقين .

قلنا لا نسلم تيقن دخوله مع اتصال الاستثناء بالكلام ، ثم وان كان ذلك مما يمنع من عود الاستثناء الى الجمل المتقدمة ، فهو مانع من اختصاصه بالجملة الاخيرة لجواز عوده بالدليل الى الجملة المتقدمة دون المتأخرة ؛ ثم يلزم منه ان لا يعود الشرط والصفة على باقي الجمل لما ذكره ، وهو عائد عند أكثر القائلين باختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة .

٣ - لعوده - لعله بعوده .

الحجة الخامسة : انه لما كان الاستثناء مما تدعو الحاجة اليه . ولا يستقل بنفسه
ت الحاجة الى عرده الى غيره ، وهذه الحاجة والضرورة مندفة بعوده الى ما يليه ،
فلا حاجة الى عوده الى غيره ، اذ هو خارج عن محل الحاجة .
وانما وجب اختصاصه بما يليه دون غيره لوجهين .
الاول : انه اذا ثبت اختصاصه بجملة واحدة وجب عوده الى ما يليه لامتناع
عوده الى غيره بالاجماع .

الثاني : انه قريب منه والقرب مرجح ، ولهذا وجب عود الضمير في قولهم
« جاء زيد وعمرو ابوه منطلق » الى عمرو ، لكونه اقرب المذكور ، (١) فكان ما يلي
الفعل من الاسمين اللذين لا يظهر فيهما الاعراب بالفاعلية أولى : كقولهم « ضربت
سلمي سعدى » .

وهذه الحجة أيضا مدخولة ؛ إذ لقائل أن يقول ما ذكرتموه إنما يصح ان لو
لم تكن الحاجة ماسة الى عود الاستثناء الى كل ما تقدم . وذلك غير مسلم ، واذا
كانت الحاجة ماسة الى عوده الى كل ما تقدم ، فلا تكون الحاجة مندفة بعوده
الى ما يليه فقط .

ثم ما ذكرتموه منتقض بالشرط والصفة . وان سلمنا أنه لا ضرورة ، ولكن
لم قلتم بامتناع عوده الى ما تقدم وان لم تكن ثم ضرورة ، ولهذا فانه لو قام دليل
على ارادة عوده الى الجميع فانه يكون عائداً اليه اجماعاً . وانما الخلاف في كونه
حقيقة في الكلام أم لا .

الحجة السادسة : ذكرها القلانسي ، وهي ان قال : نصب ما بعد الاستثناء في
الاثبات انما كان بالفعل المتقدم باعانة (الا) على ما هو مذهب اكار البصريين ،
فلو قيل ان الاستثناء يرجع الى جميع الجمل لكان ما بعد (الا) منتصباً بالافعال المقدرة
في كل جملة ، ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد ، وذلك لا يجوز ، لأنه
بتقدير مضادة احد العاملين في عمله للعامل الآخر يلزم منه ان يكون المعمول الواحد
مرفوعاً منصوباً معا ، وذلك كما لو قلت « ما زيد بذهاب ، ولا قام عمرو » وهو
١ - فكان - فيه تحريف والصواب كما أن .

محال ، ولانه اما ان يكون كل واحد مستقلاً بالاعمال او لا كل واحد منها مستقل او المستقل البعض دون البعض فان كان الاول ، لزم من ذلك عدم استقلال كل واحد ، ضرورة انه لا معنى لكون كل واحد مستقلاً الا ان الحكم ثبت به دون غيره . وان كان الثاني ؛ فهو خلاف الفرض ، وان كان الثالث ؛ فليس البعض اولى من البعض . ولقائل ان يقول : لا نسلم انه اذا قال « قام القوم الا زيدا » ان زيدا منصوب بقام ، وان سلمنا انه منصوب بقام ، لكن بالفعل المحقق او المقدر في كل جملة . الاول مسلم ؛ والثاني ممنوع . والفعل المحقق غير زائد على واحد . واما حجج القائلين بالاشترك فثلاثة .

الحجة الأولى : انه يحسن الاستفهام من المتكلم عن ارادة عود الاستثناء الى ما يليه او الى الكل ، ولو كان حقيقة في احد هذه المحامل دون غيره ، لما حسن ذلك . وذلك يدل على الاشتراك .

وهذه الحجة مدخولة ، لجواز ان يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي اصلاً ، كما تقوله الواقفية ، او لانه حقيقة في البعض ؛ مجازي في البعض ، والاستفهام للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد كما بيناه فيما تقدم . الحجة الثانية : انه يصح اطلاق الاستثناء ، واردة عوده الى ما يليه ، الى الجمل كلها ، الى بعض الجمل المتقدمة دون البعض ، باجماع اهل اللغة ، والاصل في الاطلاق الحقيقة ، والمعاني مختلفة فكان مشتركاً .

ولقائل أن يقول : متى يكون الاصل في الاطلاق الحقيقة اذا افضى الى الاشتراك المخل بمقصود اهل الوضع من وضعهم او اذا لم يفض الى ذلك . الاول ممنوع . والثاني مسلم . ثم وان كان ذلك هو الاصل مطلقاً غير انه امر ظني . ولم قلت بما كان التمسك به فيما نحن فيه ، على ما هو معلوم من قاعدة الواقفية . الحجة الثالثة : أن الاستثناء فضلة لا تستقل بنفسها ! فكان احتمال عوده الى ما يليه الى جميع الجمل مساوياً ، كالحال ، وظرف الزمان ، والمكان ، في قوله « ضربت زيدا وعمراً قائماً في الدار يوم الجمعة »

ولقائل ان يقول : لا نسلم صحة ما ذكره في الحال والظرف بل هو عائد الى الكل أو ما يليه على اختلاف المذهبيين ، وان سلم ذلك غير أنه آيل الى القياس في اللغة ؛ وهو باطل كما سبق .

المسألة الخامسة

مذهب أصحابنا أن الاستثناء من الاثبات نفي ، ومن النفي اثبات ، خلافاً لابي حنيفة .

ودليلنا في ذلك ان القائل اذا قال « لا اله الا الله » كان موحداً مثبتاً للالوهية لله (سبحانه) وتعالى ، وناقياً لها عما سواه . ولو كان ناقياً للالوهية عما سوى الرب تعالى غير مثبت لها بالنسبة الى الرب تعالى ، لما كان ذلك توحيداً لله تعالى : لعدم اشعار لفظه باثبات الالوهية لله تعالى ، وذلك خلاف الاجماع .

وايضاً فانه اذا قال القائل : لا عالم في البلد الا زيد كان ذلك من أدل الألفاظ على علم زيد وفضيلته ، وكان ذلك متبادراً الى فهم كل سامع لغوى ، ولو كان ناقياً للعلم عما سوى زيد ، غير مثبت للعلم لزيد لما كان كذلك . وعلى هذا النحو في كل ما هو من هذا القبيل .

فان قيل : لو كان الاستثناء من النفي اثباتاً ، لكان قوله صلى الله عليه وسلم (لا صلاة الا بطهور ، ولا نكاح الا بولي ؛ ولا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء) مقتضياً تحقق الصلاة عند وجود الطهور والنكاح عند وجود الولي ؛ والبيع عند المساواة ولما لم يكن كذلك ، علم ان المراد بالاستثناء اخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه وانه غير متعرض لنفيه ولا إثباته .

قلنا . الطهور ، والولي ، والمساواة ، لا يصدق عليه اسم ما استثنى منه ، فكان استثناء من غير الجنس ؛ وهو باطل بما تقدم ، وانما سبق ذلك لبيان اشتراط الطهور في الصلاة ، والولي في النكاح ، والمساواة في صحة بيع البر بالبر . والشرط وان لزم من فواته فوات المشروط ، فلا يلزم من وجوده وجود المشروط لجواز انتفاء المقتضي أو فوات شرط آخر ، أو وجود مانع ، والله أعلم .

النوع الثاني - التخصيص بالشرط

والنظر في حده وأقسامه وصيغ الشرط اللغوي وأحكامه
أما حده ، قال الغزالي : هو ما لم يوجد المشروط دونه ، ولا يلزم أن يوجد
عند وجوده . وهو فاسد من وجهين :

الاول : ان فيه تعريف الشرط بالمشروط ، والمشروط مشتق من الشرط ، فكان
أخفى من الشرط وتعريف الشيء بما هو أخفى منه ممتنع .
الثاني : أنه يلزم عليه جزء السبب اذا اتحد ، فانه لا يوجد الحكم دونه ، ولا
يلزم من وجود الحكم عند وجوده . وليس بشرط (١) .
وقال بعض اصحابنا الشرط هو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر في تأثيره ،
لا في ذاته (٢) .

وهو فاسد أيضاً فان الحياة القديمة شرط في وجود علم الباري تعالى وكونه
عالماً . ولا تأثير ولا مؤثر .

والحق في ذلك أن يقال . الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي أمر ماعلى وجه لا
يكون سبباً لوجوده ولا داخلاً في السبب .

ويدخل في هذا الحد شرط الحكم ، وهو ظاهر وشرط السبب ، من حيث إنه
يلزم من نفي شرط السبب انتفاء السبب وليس هو سبب السبب ، ولا جزءه ،
وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لانتهاء مداركه ، وعن انتفاء المدرك المعين وجزئته .

وهو منقسم الى شرط عقلي . كالحياة للعلم والإرادة .
والى شرعي كالطهارة للصلاة والاحصان للرجم .
والى لغوي . وصيغة كثيرة . وهي : ان الخفيفة . واذا . ومن وماومها . وحيثا .
وأينما . واذاً .

- ١ - أي ان التعريف غير مطرد حيث وجد التعريف ولم يوجد المعرف .
- ٢ - كان فيه تحريفاً ولعل الصواب ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته ،
وفي معناه ما قال غيره ما يتوقف تأثير المؤثر عليه .

وأم هذه الصيغ (إن) الشرطية ؛ لأنها حرف . وما عداها من أدوات الشرط
اسماء . والأصل في افادة المعاني للأسماء انما هو الحروف (١) ولأنها تسعمل في جميع
صور الشرط . بخلاف اخواتها ، فان كل واحدة (منها) تختص بمعنى لاتجري في
غيره : (فمن) لمن يعقل ، و (ما) لما لا يعقل . و(اذا) لما لا بد من وقوعه كقولك
اذا احمر البسر فأتنا ونحو ذلك .

واما أحكامه : فمنها أنه يخرج من الكلام ما لواه لدخل فيه ؛ وذلك ضربان
الاول : أن يخرج منه ما علمنا خروجه بدليل آخر . كقوله (أكرم بني تميم أهلاً
ان استطعت) فإنه يخرج من الكلام حالة عدم الاستطاعة . وان كان ذلك معلوما .
دون قوله : فيكون قوله مؤكدا .

الثاني : انه يخرج منه ما لا يعلم خروجه دونه . كقوله (اكرم بني تميم ان دخلوا
الدار) فانه يخرج منه حالة عدم دخول الدار : ولولا الشرط لعلم الاكرام جميع
الاحوال (٢) ولم يكن العلم بعدم الاكرام حالة عدم دخول الدار حاصلنا .
فكان مخصصاً للعموم .

وعلى كل تقدير . لا يخلوا اما ان يتحد الشرط والمشروط : او بتعدد المشروط
أو بالعكس . او بتعددان معاً (٣) .
فان اتحد الشرط والمشروط فتثاله ماسبق .

واما ان اتحد الشرط وتعدد المشروط . فاما ان تكون المشروطات على الجمع .
وعلى البدل ، فان كانت على الجمع ، كقوله (ان دخل زيد الدار فاعطه دينار او درهما)
وان كانت على البدل كقوله (ان دخل زيد الدار فاعطه دينار او درهما) فالحكم
كما لو اتحد المشروط .

١ — والأصل في افادة المعاني للأسماء انما هو الحروف — فيه تحريف والصواب
والأصل في افادة المعاني انما هو الحروف لا الأسماء .

٢ — فيه اعتراف بأن للعموم صيغا وضعت في لغة العرب لإفادته .

٣ — أو بتعددان معاً — فيه تحريف والصواب أو بتعدد معاً ، لأنه معطوف على
المنصوب بأن .

واما ان تعدد الشرط، واتحد المشروط : فاما ان تكون الشروط على الجمع او البديل .
فان كان الاول ، فكقوله (اكرم بني تميم ابدا ان ادخلو الدار والسوق)
فقتضى ذلك توقف الاكرام على اجتماع الشرطين واختلاله باختلال احدهما .
وان كان على البديل كقوله (اكرم بني تميم ان دخلو السوق او الدار) فقتضى ذلك
توقف الاكرام على تحقق احد الشرطين ، واختلاله عند اختلالهما جميعاً .
واما ان تعدد الشرط والمشروط ، فاما أن يكون الشرط والمشروط على الجمع
او البديل ، أو الشرط على الجمع ، والمشروطات على البديل ، أو بالعكس .
فان كان القسم الاول: كقوله (ان دخل زيد الدار والسوق فأعطه درهماً وديناراً)
فالأعطاء متوقف على اجتماع الشرطين ، ومختل باختلالهما ، او باختلال احدهما .
وان كان القسم الثاني: فكقوله (ان دخل زيد الدار او السوق فأعطه درهماً و
ديناراً) فأعطاء احد الامرين متوقف على تحقق احد الشرطين ، واختلاله بمجموع
الامرین .

وان كان القسم الثالث كقوله « ان دخل زيد الدار والسوق فأعطه درهماً او
ديناراً » فأعطاء احد الامرين متوقف على اجتماع الشرطين ، واختلاله باختلال احدهما .
وان كان الرابع : كقوله « ان دخل زيد الدار او السوق ، فأعطه درهماً وديناراً »
فأعطاء الامرین متوقف على احد الشرطين ومختل باختلالهما معاً ، وسواء كان
حصول الشرط دفعة ، او اولا دفعة ؛ بل شيئاً فشيئاً .

ومن احكامه : انه لا بد من اتصاله بالمشروط لما تقدم في الاستثناء ، وانه يجوز
تقديمه على المشروط وتأخيره ، وان كان الوضع الطبيعي له انما هو صدر الكلام
والتقدم على المشروط لفظاً ، لكونه متقدماً عليه في الوجود طبعاً . ولو تعقب
الشرط للجمل المتعاقبة ؛ فقد اتفق الشافعي وايوحنيفة على عوده الى جميعها ، خلافاً
ليعض النحاة في اعتقاده اختصاصه بالجملة التي تليه كانت متقدمة او متأخرة .
والكلام في الطرفين فعلى ما سبق في الاستثناء .

والمختار كالمختار ، ولا يخفى وجهه .

النوع الثالث - تخصيص العام بالصفة

وهي لا تخلو اما ان تكون مذكورة عقب جملة واحدة او جملة :

فان كان الأول: كقوله « اكرم بني تميم الطوال » فانه يقتضي اختصاص الاكرام بالطوال منهم ، ولولا ذلك لعم الطوال والقصار ، فكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان داخلا تحت اللفظ لولا الصفة (١) .

وان كان الثاني : كقوله « اكرم بني تميم وبني ربيعة الطوال » فالكلام في عود الصفة الى ما يليها ؛ او الى الجميع كالكلام في الاستثناء .



١ - ابي الله إلا أن يتكرر من الأمدي الاعتراف بأن للعموم صيغا وضعت له في لغة العرب .

النوع الرابع - التخصيصُ بالغاية

وصيغها الى، وحتى، ولا بد وان يكون حكم ما بعدها مخالفا لما قبلها، والا كانت الغاية وسطا، وخرجت عن كونها غاية، ولزم من ذلك الغاء دلالة الى، وحتى، وهي لا تخلو ايضا؛ اما ان تكون مذكورة عقب جملة واحدة او جمل متعددة . فان كان الاول، فاما ان تكون الغاية واحدة، او متعددة .

فان كانت واحدة كقوله « اكرم بني تميم ابدأ الى ان يدخلوا الدار » فان دخول الدار يقتضي اختصاص الاكرام بما قبل الدخول واخراج ما بعد الدخول عن عموم اللفظ ولو ذلك لعم الاكرام حالة ما بعد الدخول

وان كانت متعددة فلا يخلو اما ان تكون على الجمع، او على البدل . فالاول : كقوله « اكرم بني تميم ابدأ الى ان يدخلوا الدار، ويأكلوا الطعام » فقتضى ذلك استمرار الاكرام الى تمام الغائتين، دون ما بعدهما .

والثاني : كقوله « اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار او السوق » فقتضى ذلك استمرار الاكرام الى انتهاء احدي الغائتين، ايها كانت، دون ما بعدها . واما ان كانت الغاية مذكورة عقب جمل متعددة، فالكلام في اختصاصها بما يلبيها . وفي عودها الى جميع الجمل كالكلام في الاستثناء؛ وسواء كانت الغاية واحدة او متعددة، على الجمع او البدل . ولا تخفى امثلتها . ووجه الكلام فيها . وسواء كانت الغاية معلومة الوقوع في وقتها . كقوله « الى ان تطلع الشمس » او غير معلومة الوقت . كقوله « الى دخول الدار » .

القسم الثاني

في التخصيص بالأدلة المنفصلة

وفيه أربع عشرة مسألة

المسألة الأولى

مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي . خلافا لطائفة شاذة من المتكلمين .

ودليل ذلك ان قوله تعالى «الله خالق كل شيء» وقوله «وهو على كل شيء قدير» متناول بعموم لفظه لغة ، كل شيء مع ان ذاته وصفاته اشياء حقيقة ، وليس خلقا لها ، ولا هي مقدورة له ، لاستحالة خلق القديم (١) الواجب لذاته واستحالة كونه مقدورا بضرورة العقل ، فقد خرجت ذاته وصفاته بدلالة ضرورة العقل عن عموم اللفظ ، ، وذلك مما لاخلاف فيه بين العقلاء ؛ ولا نغني بالتخصيص سوى ذلك ، فن خالف في كون دليل العقل مخصصاً مع ذلك ، فهو موافق على معنى التخصيص ، ومخالف في التسمية

وكذلك قوله تعالى «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا» فان الصبي والمجنون من الناس حقيقة، وهما غير مرادين من العموم، بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم، ولا معنى للتخصيص سوى ذلك .

فان قيل : نحن لاننكر ان ذات الباري تعالى وصفاته وان الصبي والمجنون مما لم يرد باللفظ . وانما ننكر كون دليل العقل مخصصاً لثلاثة اوجه .

١ - اسماء الله وصفاته توقيفية، ولم يرد في كتابه سبحانه ولا في سنة رسوله ﷺ تسميته بالقديم ولا اضافة القدم اليه أو الي صفة من صفاته سبحانه ؛ فيجب أن لا يسمى سبحانه بذلك وألا يضاف اليه، وخاصة أن القدم يطلق على ما يندم كالبلي وطول الزمن؛ وامتداده في الماضي، وان كان لمن انصف به ابتداء في الوجود

انظر ص ١٢ ج ١

الأول: ان التخصيص اخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه وهو غير متصور فيما ذكرتموه .
وبيانه : أن دلالات لفاظ على المعاني لذواتها . وإلا كانت دالة عليها قبل
الموضعة ؛ وانما دلالاتها تابعة لقصد المتكلم وإرادته، ونحن نعلم بالضرورة ان المتكلم
لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل فلا يكون لفظه دالا عليه لغة؛
ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة لا يكون تخصيصاً .

الثاني : ان التخصيص بيان ، والمخصص مبين . والبيان انها يكون بعد سابقة
الاشكال ، فيجب ان يكون البيان متأخر عن المبين ، ودليل العقل سابق فلا يكون
مبيناً ولا مخصصاً كالاستثناء المتقدم .

الثالث : ان التخصيص بيان . فلا يجوز بالعقل كالنسخ . ثم وان سلمنا دلالة
اللفظ لغة على ما ذكرتموه وجواز كون المخصص متقدماً ، ولكن ما المانع ان تكون
صحة الاحتجاج بالدليل العقلي مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب له ، وبتقدير
الاشتراط لذلك لا يكون حجة في التمسك به على الكتاب . وان سلمنا صحة التخصيص
في الآيتين المذكورتين او لا ، ولكن لا نسلم صحة تخصيص الصبي والمجنون عن
عموم آية الحج ؛ فان ما كرمتموه مبني على امتناع خطاهما ، وكيف يمكن دعوى
ذلك مع دخولهما تحت الخطاب بأروش الجنائيات وقيم المتلفات واجماع الفقهاء على
صحة صلاة الصبي ، واختلافهم في صحة اسلامه ولولا امكان دخوله تحت
الخطاب ، لما كان كذلك .

والجواب عن الأول . قولهم ان دلالات الألفاظ ليست لذواتها مسلم ،
وانه لا بد (١) في دلالاتها من قصد الواضع لها دالة على المعنى .

قولهم : العاقل لا يقصد بلفظه (٢) الدلالة على ما هو ممتنع بصريح العقل .
قلنا . ذلك ممتنع بالنظر الى ما وضع اللفظ عليه لغة ، أو بالنظر الى ارادته من
اللفظ ؟ الاول ممنوع ، والثاني مسلم . وعند ذلك ، فلا منافاة بين كون اللفظ دالا
على المعنى لغة ؛ وبين كونه غير مراد من اللفظ .

١ - وانه لا بد - فيه تحريف والصواب ولكن لا بد .

٢ - بلفظة - فيه تحريف والصواب بلفظه .

قولهم ان حق المخصص أن يكون متأخراً عما خصصه ؛ قلنا يجب أن يكون متأخر بالنظر الى ذاته ، او بالنظر الى صفته وهو كونه مبيئاً ومخصصاً ، الاول ممنوع ، والثاني مسلم . وذلك لان دليل العقل وان كان متقدماً في ذاته على الخطاب المفروض ؛ غير أنه لا يوصف قبل ذلك بكونه مخصصاً . لما لم يوجد ؛ وإنما يصير مخصصاً ومبيئاً بعد وجود الخطاب . وأما الاستثناء فانها لم يجز تقديمه ، لان المتكلم به لا يعد متكلماً بكلام أهل اللغة ، كما اذا قال « الازيد » ثم قال بعد ذلك « قام القوم » وهذا بخلاف التخصيص ، فانه اذا قال « الله خالق كل شيء » وقام الدليل العقلي على أنه لم يرد بكلامه ذات (١) الباري تعالى ، فانه لا يخرج بذلك الكلام عن كونه متكلماً بكلام العرب .

وأما امتناع النسخ بالعقل ، فانما كان من جهة أن الناسخ معرف لبيان مدة الحكم المقصودة في نظر الشارع ، وذلك مما لا سبيل الى الاطلاع عليه بمجرد العقل بخلاف معرفة استحالة كون ذات الرب تعالى مخلوقة مقدورة .

قولهم : ما مانع أن يكون التمسك بدليل العقل مشروطاً بعدم معارضة الكتاب له . قلنا : اذا وقع التعارض بينهما ، وأحدهما مقتض للاثبات ، والآخر للنفي ، فلا سبيل الى الجمع بين موجبهما ، لما فيه من التناقض ؛ ولا الى نفيهما ، لما فيه من وجود واسطة بين النفي والأثبات ، فلم يبق الا العمل بأحدهما ؛ والعمل بعموم اللفظ مما يبطل دلالة صريح العقل بالكلية ، وهو محال ، والعمل بدليل العقل لا يبطل عموم الكتاب بالكلية ، بل غايته اخراج بعض ما تناوله اللفظ من جهة اللغة عن كونه مراداً للتكلم ، وهو غير ممتنع ؛ فكان العمل بدليل العقل متعيناً .

١ — جرى علماء الكلام والاصول على اطلاق كلمة « ذات » على نفس الشيء ، وعينه ، وحقيقته ، وان يدخلوا عليها الالف واللام ؛ وهذا لا يصح في اللغة العربية فان كلمة « ذات » مؤنث كلمة « ذو » وكلتاها لا يدخل عليها الالف واللام ولا تطلق على نفس الشيء وحقيقته انما تنسب اليه نسبة الصفة الى الموصوف ، وتضاف الي ما لها به نوع ملابسة واتصال . ومن اراد تفصيل القول في ذلك فليرجع الى ما ذكره ابن القيم في ص ٦ - ٧ - ٨ من الجزء الثاني من بدائع الفوائد طبعة منير ، وما نقله عن السهيلي في ذلك الموضوع .

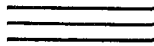
قولهم ان الصبي والمجنون داخلان تحت الخطاب بأروش الجنائيات وقيم المتلفات ليس كذلك . فانا ان نظرنا الى تعلق الحق بهما ، فهو ثابت بخطاب الوضع والأخبار ، وهو غير متعلق بالصبي والمجنون ، وان نظرنا الى وجوب الاداء الثابت بخطاب التكليف ، فهو متعلق بفعل وليهما ، لا بفعلهما .

وأما صحة صلاة الصبي واختلاف الناس في صحة اسلامه ؛ فلا يدل ذلك على كونه داخلا تحت خطاب التكليف بالصلاة والاسلام .

أما صحة الصلاة ، فعنها انعقادها سبباً لثوابه ، وسقوط الخطاب عنه بها اذا صلى في اول الوقت ، وبلغ في آخره ، لا بمعنى أنه امثل أمر الشارع ، حتى يكون داخلا تحت خطاب التكليف من الشارع ، بل ان كان ولا بد ، فهو داخل تحت خطاب الولي لفهمه بخطابه ، دون خطاب الشرع . وعلى هذا ، يكون الجواب عن صحة اسلامه عند من يقول بذلك ، وبتقدير امتناع تخصيص الصبي بدليل العقل مع تسليم جواز التخصيص به في الجملة ، كما تقدم بيانه ، فغير مضر ولا قادح (١) فانه ايسر المقصود تحقيق ذلك في آحاد الصور .

وكما ان دليل العقل (قد) يكون مخصصاً للعموم ، فكذلك دليل الحس . وذلك كما تقدم في قوله تعالى «تدمر كل شيء» مع خروج السموات والارض عن ذلك حساً .

وكذلك قوله تعالى « ما نذر من شيء أنت عليه الا جعلته كالريم » وقد أتت على الارض والجبال ، ولم تجعلها رمياً ، بدلالة الحس ؛ فكان الحس هو الدال على أن ما خرج عن عموم اللفظ لم يكن مراداً للمتكلم ؛ فكان مخصصاً .



١ - فغير - خبر لمبتدأ محذوف ، والتقدير فذلك غير مضر ولا قادح بتقدير الخ .

المسألة الثانية

اتفق العلماء على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ، خلافاً لبعض الطوائف .
ودليله المنقول ، والمعقول .

أما المنقول : فهو ان قوله « واولات الأحمال اجلهن أن يضعن حملهن » ورد مخصصاً لقوله تعالى « والذين يتوفون منكم ، ويلدرون ازواجاً ، يترصدن بأنفسهن اربعة اشهر وعشراً » وقوله تعالى « اولحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ورد مخصصاً لقوله تعالى « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » والوقوع دليل الجواز .
واما المعقول : فهو انه اذا اجتمع نصان من الكتاب ، احدهما عام ، والآخر خاص ، وتعدل الجمع بين حكميهما ، فاما ان يعمل بالعام او الخاص : فان عمل بالعام لزم منه ابطال الدليل الخاص مطلقاً ، ولو عمل بالخاص لا يلزم منه ابطال العام مطلقاً ، لامكان العمل به فيما خرج عنه ، كما سبق ، فكان العمل بالخاص اولي ، ولان الخاص اقوى في دلالة ، واغلب على الظن لبعده عن احتمال التخصيص بخلاف العام ، فكان اولي بالعمل .

وعند ذلك ، فاما ان يكون الدليل الخاص المعمول به ناسخاً لحكم العام في الصورة الخارجة عنه ، او مخصصاً له والتخصيص اولي من النسخ لثلاثة اوجه :
الأول : ان النسخ يستدعي ثبوت اصل الحكم في الصورة الخاصة ورفع بعد ثبوته ، والتخصيص ليس فيه سوى دلالة على عدم ارادة المتكلم للصور المفروضة بلفظ العام ، فكان ما يتوقف عليه النسخ اكثر مما يتوقف عليه التخصيص ، فكان التخصيص اولي .

الثاني ان النسخ رفع بعد الاثبات ، والتخصيص منع من الاثبات ، والدفع اسهل من الرفع .

الثالث ان وقوع التخصيص في الشرع اغلب من النسخ ، فكان الحمل على التخصيص اولي ادراجاله تحت الأغلب ، وسواء جهل التاريخ او علم ، وسواء كان الخاص متقدماً او متأخراً .

فان قيل : لو كان الكتاب مبيناً للكتاب ، لخرج النبي ﷺ عن كونه مبيناً للكتاب وهو خلاف قوله تعالى « لعين للناس ما نزل اليهم » وهو ممتنع .

قلنا : إضافة البيان الى النبي ﷺ ليس فيه ما يمنع من كونه مبيناً للكتاب بالكتاب اذ الكل وايد على لسانه ، فذكره الآية المخصصة يكون بياناً منه ، ويجب حمل وصفه بكونه مبيناً على ان البيان وارد على لسانه ، كان الوارد على لسانه الكتاب او السنة لما فيه من موافقة عموم قوله تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » فان مقتضاه ان يكون الكتاب مبيناً لكل ما هو من الكتاب ؛ لكونه شيئاً ، غير أنا خالفناه في البعض ، فيجب بالبعض الآخر تقليلاً لمخالفة الدليل العام .

فان قيل : ما ذكرتموه ، وان صح فيما اذا كان الخاص متأخراً فلا يصح فيما اما جهل التاريخ ، وذلك لأنه يحتمل ان يكون الخاص مقدماً ، فيكون العام بعده ناسخاً له ؛ ويحتمل ان يكون العام متقدماً فيكون الخاص مخصصاً له ولم يترجح احدهما على الآخر ، فوجب التعاون (١) والتساقط ، والرجوع الى دليل آخر ، كما ذهب اليه ابو حنيفة والقاضي ابو بكر والامام ابو المعالي .

وان سلمنا كون الخاص مخصصاً مع الجهل بالتاريخ ؛ فلا يصح فيما اذا كان العام متأخراً عن الخاص ، فانه يتعين ان يكون ناسخاً للدول الخاص . لا ان يكون الخاص مخصصاً للعام ، على ما ذهب اليه اصحاب ابى حنيفة وبعض المعتزلة .
وبيانه من أربعة اوجه :

الأول : أنه اذا قال « اقتلوا المشركين » فهو جار مجرى قوله « اقتلوا زيدا المشرك وعمرأ المشرك ومخالدا » وهلم جرا فاذا الخاص كقوله « اقتلوا زيدا المشرك » إذا ورد العام بعده بنفى القتل عن الجميع فهو ناص على زيد . ولو قال : « اقتلوا زيدا ولا تقتلوا زيدا » كان ناسخاً له .

الثاني أن الخاص المتقدم مما يمكن نسخه والعام الوارد بعده مما يمكن ان يكون ناسخاً ، فكان ناسخاً .

١ - التعاون - فيه تحريف والصواب التعادل .

الثالث : هو ان الخاص المتقدم متردد بين كونه منسوخاً ومخصصاً لما بعده ،
وذلك مما يمنع من كونه مخصصاً لان البيان لا يكون ملتبساً .

الرابع : قول ابن عباس « كنا نأخذ بالاحداث فالاحداث » والعام المتأخر
أحدث . فوجب الاخذ به .

قلنا : أما الجواب عن التعارض عند الجهل بالتاريخ فيما ذكرناه من الأدلة
السابقة على الترجيح .

وأما الجواب عن حجج أصحاب أبي حنيفة : أما عن الأول فيمتنع كون
العام في تناوله لما تحته من الاشخاص جار مجري الالفاظ الخاصة اذ الالفاظ الخاصة
بكل واحد واحد . غير قابلة للتخصص بخلاف اللفظ العام .

وعن الثاني : أنه لا يلزم من امكان نسخه للخاص الوقوع ، ولولزم من الامكان
الوقوع ، للزم ان يكون الخاص مخصصاً للعام لامكان كونه مخصصاً له ، ويلزم
من ذلك أن يكون الخاص منسوخاً ومخصصاً لناسخه وهو محال .

وهن الثالث : أنهم ان ارادوا بتردد الخاص بين كونه منسوخاً ومخصصاً ، أن
احتمال التخصيص مساو لاحتمال النسخ ؛ فهو ممنوع لما تقدم ؛ . وان ارادوا بذلك
تطرق الاحتمالين اليه في الجملة ، فذلك لا ممنوع من كونه مخصصاً . ولو منع ذلك
من كونه مخصصاً ؛ لمنع تطرق احتمال كون العام مخصصاً بالخاص اليه ؛ من كونه ناسخاً .
وهن الرابع أنه قول واحد من الصحابة ، فيجب حمله على ما اذا كان الاحداث
هو الخاص ، جمعاً بين الادلة .

المسألة الثالثة

تخصيص السنة بالسنة جائز عند الاكثرين ، ودليله المعقول والمنقول .
أما المعقول ، فذا ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب .
وأما المنقول : فهو أن قوله ، ﷺ « لا زكاة فيما دون خمسة أوسق » ورد مخصصاً
لعموم قوله ﷺ « فيما سقت السماء العشر » فانه عام في النصاب وما دونه .
وقوله تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم » مما لا يمنع من كونه مبيناً لما ورد على لسانه
من السنة بسنة أخرى ، كما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب .

المسألة الرابعة

يجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن عندنا ، وعند أكثر الفقهاء
والمتكلمين . ومنهم من منع ذلك . ودليله النقل ، والعقل .
أما النقل : فقوله تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » وسنة رسول
الله ﷺ من الاشياء فكانت داخلة تحت العموم ، الا انه قد خص في البعض .
فيلزم العمل به في الباقي .

وأما المعقول : فما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب .
فان قيل : الآية معارضة بقوله تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم »
ووجه الاحتجاج به انه جعل النبي ﷺ ، مبيناً للكتاب المنزل ، وذلك انما يكون
بسنته . فلو كان الكتاب مبيناً للسنة لكان المبين بالسنة مبيناً لها ، وهو ممنوع .
وأيضاً فان المبين أصل ، والبيان تبع له ومقصود من أجله ؛ فلو كان القرآن
مبيناً للسنة لكانت السنة أصلاً ، والقرآن تبعاً ، وهو محال .

وجواب الآية ؛ انه لا يلزم من وصف النبي ﷺ . بكونه مبيناً لما انزل الله من
كونه مبيناً للسنة بما يرد على لسانه من القرآن ، اذ السنة ايضاً منزلة على ما قال تعالى
« وما ينطق عن الهوى ؛ ان هو الا وحي يوحى » غير ان الوحي ، منه ما يتلى
فيسمى كتاباً . ومنه ما لا يتلى فيسمى سنة ؛ وبيان احد المتزلين بالآخر غير ممنوع .

وما ذكروه من المعنى فغير صحيح ، فان القرآن لا بد وان يكون مبينا لشيء ضرورة قوله تعالى « تبياناً لكل شيء » وأي شيء قدر كون القرآن مبيناً له ، فليس القرآن تبعاً له ، ولا ذلك الشيء متبوعاً .
وأيضاً فان الدليل القطعي قديمين به مراد الدليل الظني ، وليس منحطاً عن رتبة الظني .

المسألة الخامسة

يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة .
اما اذا كانت السنة متواترة . فلم اعرف فيه خلافاً . ويدل على جواز ذلك ، امر من الدليل العقلي .

وأما اذا كانت السنة من أخبار الآحاد . فذهب الأئمة الاربعة جوازه .
ومن الناس من منع ذلك مطلقاً . ومنهم من فصل . وهؤلاء اختلفوا :
فذهب عيسى بن ابان الى انه ان كان قد خص بدليل مقطوع به . جاز تخصيصه بخبر الواحد . والا فلا .

وذهب الكرخي الى انه ان كان قد خص بدليل منفصل لا متصل جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا :

وذهب القاضي ابو بكر الى الوقف .
والمختار مذهب الأئمة ؛ ودليله العقل والنقل .
اما النقل : فهو أن الصحابة خصوا قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذابكم »
بما رواه ابو هريرة ، عن النبي ﷺ (من قوله) « لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها » (١)

وخصوا قوله تعالى (يوصيكم الله في اولادكم) الآية ، بقوله ﷺ (لا يرث القاتل (٢) ولا يرث الكافر من المسلم ، ولا المسلم من الكافر (٣)

١ - رواه الجماعة من طريق أبي هريرة ؛ ورواه أحمد والبخاري والترمذي بهذا اللفظ من طريق جابر .

٢ - رواه أبو داود من طريق عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده بلفظ لا يرث القاتل شيئاً .

٣ - حديث الحرمان من الارث لاختلاف الدين رواه الجماعة من طريق أسامة =

وبما رواه أبو بكر من قوله ﷺ «نحن معاشر الأنبياء لانورث ما تركناه صدقة» (١)
وخصوا قوله تعالى (كن نساء فوق اثنتين؛ فلهنثلنا ما ترك) بما روى عن النبي

ﷺ انه جعل للجدة السدس (٢)

وخصوا قوله تعالى «وأحل الله البيع» بما روى عنه ، ﷺ انه نهى عن بيع
الدرهم بالدرهمين . (٣) .

وخصوا قوله تعالى (والسارق والسارقة) وأخرجوا منه مادون النصاب بقوله
ﷺ (لا قطع إلا في ربع دينار فصاعداً) . (٤)

وخصوا قوله تعالى «اقتلوا المشركين» باخراج المجوس منه بما روي عنه ؛
عليه السلام أنه قال (سنوا بهم سنة أهل الكتاب) الى غير ذلك من الصور المتعددة،
ولم يوجد لما فعلوه نكير ، فكان ذلك اجماعاً . والوقوع دليل الجواز وزيادة .

وأما المعقول : فما ذكرناه فيما تقدم في تخصيص الكتاب بالكتاب .

فان قيل : ما ذكرتموه من التخصيص في الصور المذكورة لانسلم أن تخصيصها
كان بنجر الواحد، ويدل عليه قوله ﷺ (اذا روي عني حديث ، فاعرضوه علي
ككتاب الله ؛ فما وافقه فاقبلوه ؛ وما خالفه فردوه) والخبر فيما نحن فيه مخالف
للكتاب ، فكان مردوداً . (٥)

= ابن زيد بلفظ لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم . وبذلك تعرف ادخال
الآمدي أحد الحديثين في الآخر وتصرفه في منتهما .

١ - الحديث رواه البخاري ومسلم من طريق أبي بكر وعمر وعائشة بلفظ لانورث
ما تركناه صدقة . ٢ - حديث اعطاء النبي ﷺ السدس للجدة رواه

احمد وأبو داود وابن ماجه والترمذي وصححه

٣ - جزء من حديث رواه ابن ماجه من طريق أبي سعيد الخدري بلفظ لا يصلح
صاع بصاعين ولا درهم بدرهمين - الخ وهو ايضا في مسند أبي داود الطيالسي .

٤ - ورى الجماعة الى ابن ماجه عن عائشة ان رسول الله ﷺ كان يقطع يد
السارق في ربع دينار فصاعدا . ورواه احمد ومسلم والنسائي وابن ماجه من طريقها
ايضاً بلفظ لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً .

٥ - رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده من طريق أبي هريرة بلفظ انه سيأتيكم =

قولهم : ان الصحابة أجمعوا على ذلك ، ان لم يصح ، فليس بحجة ، وان صح
فالتخصيص باجماعهم عليه ؛ لا بخبر الواحد . كيف وانه لا اجماع على ذلك ،

= عني أحاديث مختلفة فما أتاكم عني موافقاً لكتاب الله وسنتي فهو مني ، وما أتاكم
مخالفاً لكتاب الله وسنتي فليس مني ، وفي سنده مقال . ورواه البيهقي في المدخل
من طريق الشافعي من طريق منقطة . انظر الاباح في شرح المنهاج لتاج الدين السبكي .
وفي مجمع الزوائد أحاديث بهذا المعنى ، منها عن ثوبان أن رسول الله ﷺ
قال ألا إن رحى الاسلام دائرة ، قال كيف نصنع يا رسول الله ، قال : اعرضوا
حديثي على الكتاب فما وافقه فهو مني وأنا قلته . رواه الطبراني في الكبير وفيه يزيد
بن ربيعة وهو متروك منكر الحديث . وعن عبدالله بن عمر عن النبي ﷺ قال :
سألت اليهود عن موسى فأكثروا فيه وزادوا ونقصوا حتي كفروا وسألت النصارى
عن عيسى فأكثروا فيه وزادوا ونقصوا حتي كفروا به . وإنه سيفشوا عني احاديث
فما أتاكم مني من حديثي فاقرءوا كتاب الله فاعتبروه فما وافق كتاب الله فأنأ قلته
وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله . رواه الطبراني في الكبير . وفيه أبو حاضر عبد
الملك بن عبد ربه وهو منكر الحديث . وعن عائشة رضي الله عنها قالت قال
رسول الله ﷺ لا تمسكوا عني شيئاً فأني لأحل الا ما أحل الله في كتابه ولا أحرم
الا ما حرم الله في كتابه . رواه الطبراني في الاوسط ؛ وقال لم يروه عن يحيى بن سعيد
إلا علي بن عاصم . تفرد به صالح بن الحسن ابن محمد الزعفراني . « في هامش
النسخة على بن عاصم هو الواسطي ضعفه ابن معين وغيره » ؛ وغني عن البيان أن مثل
هذه الأحاديث لا يصح الاحتجاج بها لما فيها من المقال ، وعلى تقدير صحتها فيجب
حملها على ما خالف كتاب الله خلاف مناقضة ، فإذا امكن الجمع وجب المصير اليه
كما في التعارض بين سائر النصوص كتاباً وسنة . ومع ذلك فالآيات والأحاديث
ترد ذلك ؛ فمن الآيات قوله تعالى « فلا وربك لا يؤمنون حتي يحكموك فيما شجر
بينهم » الآية وقوله تعالى « وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا »
وقوله « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » الى امثالها من الآيات التي دلت
بعمومها على قبول ما صح نقله اليان من الوحي كتاباً وسنة دون فرق في الاحتجاج به . =

ويدل عليه ماروي عن عمر بن الخطاب انه كذب فاطمة بنت قيس فيما روته عن النبي ﷺ انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ؛ لما كان ذلك مخصصاً للعموم قوله تعالى (اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم) وقال (كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة (١) .

وان سلمنا الاجماع على ان التخصيص كان بخبر الواحد ، لكن ليس في ذلك ما يدل على ان قول الواحد بمجرد مخصص ، بل ربما قامت الحجة عندهم على صدقه ، وصحة قوله بقرائن وادلة اقترنت بقوله ، فلا يكون مجرد اخباره حجة .

وأما ما ذكرتموه من المعقول ، فنقول : خبر الواحد ، وان كان نصاً في مدلوله نظراً الى متنه ، غير أن سنده مظنون محتمل للكذب ، بخلاف القرآن المتواتر فانه قطعي السند ، وقطعي في دلالة على كل واحد من الآحاد الداخلة فيه لما بيناه في المسألة المتقدمة ، فلا يكون خبر الواحد واقعاً في معارضتهم ؛ كما في النسخ .

وان سلمنا أن العموم ظني الدلالة بالنسبة الى آحاده ، لكن متى اذا خص بدليل مقطوع ، على ما قاله عيسى بن أبان ، او بدليل منفصل ، على ما قاله الكرخي ، أو قبل التخصيص ؟ الاول مسلم لكونه صار مجازاً ظنياً ، والثاني ممنوع ، لبقائه على حقيقته ، وعند ذلك ، فيمتنع التخصيص بخبر الواحد مطلقاً لترجيح العام عليه قبل التخصيص ، بكونه قاطعاً في متنه وسنده .

= ومن الاحاديث مارواه الشافعي في الرسالة وأبو داود وابن ماجه من طريق عبيد الله بن أبي رافع عن ابيه ان رسول الله ﷺ قال : لا الفين احدكم متكئا على اريكته يأتيه الأمر مما امرت به او نهيت عنه فيقول ما ادرى ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه ؛ ومنه مارووه من طريق المقدم بن معد يكرب قال يوشك الرجل متكئا على اريكته يحدث بحديث من حديثي فيقول بيننا وبينكم كتاب الله عز وجل فما وجدنا فيه من حلال اسجلناه وما وجدنا فيه من حرام حرمانه . الاوان ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله .

١ - انظر التعليق ص ٧٩ ج ٢

وان سلمنا أن دلالة العام بالنظر الى متنه ظنية مطلقاً ، غير انه قطعي السند ؛
والخبر وان كان قاطعاً في متنه ، فظني في سنده ؛ فقد تقابلا وتعارضوا ، ووجب
التوقف على دليل خارج لعدم أولوية أحدهما كما قاله القاضي أبو بكر .

والجواب : قد بينا أن الصحابة أجمعوا على تخصيص العمومات باخبار الآحاد
حيث انهم أضافوا للتخصيص اليها من غير نكير فكان اجماعاً .

وما ذكروه من الخبر ، فانما يمنع من تخصيص عموم القرآن بالخبر ، أن لو كان
الخبر المخصص مخالفاً للقرآن ، وهو غير مسلم بل هو مبين للمراد منه ، فكان مقررأ
لاخالفأ ، ويجب اعتقاد ذلك ، حتى لا يفضي الى تخصيص (١) ما ذكروه من
الخبر ، بالخبر المتواتر من السنة ، فانه مخصص للقرآن من غير خلاف .

قولهم إن صح إجماع الصحابة ، فالتخصيص باجماعهم ، لا بالخبر ، ليس كذلك
فان اجماعهم لم يكن على تخصيص تلك العمومات مطلقاً ، بل على تخصيصها
باخبار الآحاد ؛ ومهما كان التخصيص باخبار الآحاد مجمعا عليه ؛ فهو المطلوب .

وأما ما ذكروه من تكذيب عمر لفاطمة بنت قيس فلم يكن ذلك لان خبر
الواحد في تخصيص العموم مردود عنده ، بل لتردده في صدقها ، ولهذا قال :
كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت « ولو
كان خبر الواحد في ذلك مردوداً مطلقاً ، لما احتاج الى هذا التعليل .

قولهم : لم يكن إجماعهم على ذلك لمجرد خبر الواحد .

قلنا : ونحن لا نقول بان مجرد خبر الواحد يكون مقبولاً ، بل إنما يقبل إذا كان
مغلباً على الظن صدقة ، ومع ذلك فالاصل عدم اعتبار ما سواه في القبول .

قولهم : ان سند الخبر ظني ، مسلم ، ولكن ؛ لا نسلم أن دلالة العموم على
الآحاد الداخلة فيه قطعية ، لاحتماله للتخصيص بالنسبة إلى أي واحد منها قدر ،
وسواء كان قد خص ؛ أو لم يكن ؛ على ما سبق بيانه .

١ - لا يفضي إلى تخصيص - فيه سقط والتقدير لا يفضي إلى منع تخصيص

وأما النسخ ، فلا نسلم امتناعه بخبر الواحد ، وبتقدير التسليم فلأن النسخ رفع الحكم بعد اثباته ، بخلاف التخصيص ؛ لأنه بيان لارفع ، فلا يلزم مع ذلك من امتناع النسخ به امتناع التخصيص .

وما ذكره من السؤال الأخير في جهة التعارض ، فجوابه ان احتمال الضعف في خبر الواحد من جهة كذبه ، وفي العام من جهة جواز تخصيصه ، ولا يخفى أن احتمال الكذب في حق من ظهرت عدالته أبعد من احتمال التخصيص للعام . ولهذا كانت أكثر العمومات مخصصة ؛ وليس أكثر أخبار العدول كاذبة ، فكان العمل بالخبر أولى ، ولأنه لو عمل بعموم العام ، لزم إبطال العمل بالخبر مطلقاً ، ولو عمل بالخبر لم يلزم منه إبطال العمل بالعام مطلقاً ؛ لا يمكن العمل به فيما سوى صورة التخصيص ، والجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى من تعطيل أحدهما ؛ ولأن العمل بالعام إبطال للخاص ، والعمل بالخاص بيان للعام ، لا إبطال له . ولا يخفى ان البيان أولى من الإبطال .

المسألة السادسة

لا اعرف خلافا في تخصيص القرآن والسنة بالاجماع ودليله المنقول، والمعقول ، اما المنقول: فهو ان اجماع الامة مخصص آية القذف بتنصيب الجلد في حق العبد كالامة . واما المعقول: فهو ان اجماع دليل قاطع ، والعام غير قاطع في آحاد مسمياته كما سبق تعريفه ؛ فاذا رأينا اهل الاجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور علمنا انهم ما قضوا به الا وقد اطلعوا على دليل مخصص له ، نفياً للخطأ عنهم . وعلى هذا فمعنى اطلاقنا ان الاجماع مخصص للنص انه معرف للدليل المخصص لا انه في نفسه هو المخصص . وبالنظر الى هذا المعنى ايضاً ، نقول: انا اذا رأينا عمل الصحابة ، واهل الاجماع بما يخالف النص الخاص ، لا يكون ذلك الا لاطلاعهم على ناسخ للنص ، فيكون الاجماع معرفاً للناسخ ، لا انه ناسخ .

وانما قلنا : ان الاجماع نفسه لا يكون ناسخاً لأن النسخ لا يكون بغير خطاب الشارع ، والاجماع ليس خطاباً للشرع . وان كان دليلاً على الخطاب الناسخ .

المسألة السابعة

لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم. والمفهوم انه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم . وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة. او من قبيل مفهوم المخالفة . حتى انه لو قال السيد لعبدہ « كل من دخل داري فاضربه » ثم قال (إن دخل زيد داري . فلا تقل له : اف) فان ذلك يدل على تحريم ضرب زيد وإخراجه عن العموم ، نظر الى مفهوم الموافقة . وما سيق له الكلام من كف الاذى عن زيد . وسواء قيل ان تحريم الضرب مستفاد من دلالة اللفظ . او من القياس الجلي على اختلاف المذاهب في ذلك . كما يأتي .

وكذا . لو ورد نص عام يدل على وجوب الزكاة في الانعام كلها . ثم ورد قوله صلى الله عليه وآله (في الغنم السائمة زكاة) فانه يكون مخصصا للعموم باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكاة بمفهومه .

وانما كان كذلك . لان كل واحد من المفهومين دليل شرعي . وهو خاص في مورده، فوجب ان يكون مخصصا للعموم . لترجح دلالة الخاص على دلالة العام . كما سبق تقريره .

فان قيل : المفهوم . وان كان خاصاً واقوى في الدلالة من العموم . الا ان العام منطوق به . والمنطوق اقوى في دلالة من المفهوم . لافتقار المفهوم في دلالة الى المنطوق . وعدم افتقار المنطوق في دلالة الى المفهوم .

قلنا : الا ان العمل بالمفهوم لا يلزم منه ابطال العمل بالعموم مطلقا . ولا كذلك بالعكس . ولا يخفى ان الجمع بين الدليلين ولو من وجه . اولى من العمل بظاهر احدهما . وإبطال اصل الآخر .

المسألة الثامنة

في تخصيص العموم بفعل الرسول ﷺ .
وقد اختلف القائلون بكون فعل الرسول حجة على غيره، هل يجوز تخصيصه للعموم ام لا .

فأئمة الاكثرون . كالشافعية . والحنفية والحنابلة . ونفاه الاقلون . كالكرخي .
وتحقيق الحق من ذلك يتوقف على التفصيل . وهو ا نقول : العام الوارد .
إما ان يكون عاما للامة والرسول . كما لو قال . ﷺ (الوصول او استقبال
القبلة في قضاء الحاجة . او كشف الفخذ . حرام على كل مسلم) .
وإما ان يكون عاما للامة دون الرسول . كما لو قال ﷺ : نهيتكم عن الوصول ،
أو استقبال القبلة في قضاء الحاجة او كشف الفخذ فان كان الاول فاذا رأيناه قد
واصل ، أو استقبال القبلة في قضاء الحاجة ، أو كشف فخذ . فلا خلاف في ان فعله
يدل على اباحة ذلك الفعل في حقه . ويكون مخرجا له عن العموم ومخصصا .
واما بالنسبة الى غيره . فاما ان نقول بان اتباعه في فعله والتأسي به واجب
على كل من سواه . او لا نقول ذلك .

فان قيل بالاول . فيلزم منه رفع حكم العموم مطلقاً في حقه بفعله . وفي حق
غيره بوجوب التأسي به . فلا يكون ذلك تخصيصاً . بل نسخاً لحكم العموم مطلقاً
بالنسبة اليه والى غيره .

وان قيل بالثاني ، كان تخصيصاً له عن العموم ؛ دون أمته .

وأما ان كان عاما للامة دون الرسول ، ففعله لا يكسون مخصصاً لنفسه عن
العموم ، لعدم دخوله فيه . وأما بالنسبة الى الامة ، فان قيل أيضاً بوجوب اتباع
الامة له في فعله ، كان ذلك أيضاً نسخاً عنهم لا تخصيصاً كما سبق ؛ وإن لم يكن
ذلك واجباً عليهم فلا يكون فعله مخصصاً للعموم أصلاً ، لا بالنسبة اليه ، لعدم
دخوله في العموم ، ولا بالنسبة الى الامة . وعلى هذا التفصيل ، فلا أرى للخلاف
على هذا التخصيص (١) بفعل النبي وجها .

١ - للخلاف على هذا التخصيص - فيه تحريف والصواب للخلاف في التخصيص .

أما اذا كان هو المخصص عن العموم وحده ، فلعدم الخلاف فيه .
وأما في باقي الاقسام فلعدم تحقق التخصيص . بل ان وقع الخلاف في باقي الاقسام ،
هل فعله يكون ناسخا لحكم العموم فيها ، فخرج عن الخوض في باب التخصيص .
والا ظهر في ذلك إنما هو الوقف ، من جهة أن دليل وجوب التأسى ، واتباع
النبي ﷺ ، إنما هو بدليل عام للامة ، وهو مساو للعموم الآخر في عمومته ، وليس
العمل باحدهما ، وابطال الآخر ، أولى من العكس . (١)

فان قيل : بل العمل بالفعل أولى لأنه خاص ؛ والنخاص مقدم على العام ،
قلنا : الفعل لم يكن دليلا على لزوم الحكم في حق باقي الامة بنفسه ، بل الادلة
عامة موجبة على الامة لزوم الاتباع .

١ - تقدم تعليقا أن الخطاب التشريعي من الله لنبيه ﷺ يعم أمته الا للدليل يدل
على الخصوصية ، وتقدم ايضا ان المختار دخوله ﷺ في عموم الخطاب بمثل « يا أيها
الذين آمنوا » و « يا أيها الناس » ودخوله في عموم خطابه لأمته ، وقد دل ارساله
مشرعا للامة الحث على اتباعه والاتباء به على أن كل فعل من افعاله التشريعية
شرع لنا إلا ما دل الدليل على اختصاصه به ، وأدلة للمشرع لا تتناقض فوجب الجمع
بينها ، إما بحمل فعله على الخصوصية بدليل ، كما في وصاله في الصوم مع نهى أمته
عنه ، وإما بصرف الأمر عن الوجوب الى الندب كما في الأمر بالوضوء مما مست
النار مع تركه الوضوء من ذلك ، ان لم نقل بالنسخ ، وصرف النهى عن التحريم
الى التنزيه كما في شربه قائما ، وبوله قائما مع نهيه عن كل منهما ؛ وإما بالحمل على
حالة طارئة اقتضت وقوع الفعل على خلاف العام دفعا للحرج ؛ ويمكن ان يمثل
لذلك بالأخيرين ، فان لم يمكن الجمع وجب نسخ المتقدم بالمأخر ان عرف التاريخ
والا وجب الترجيح ان امكن ، والا التخيير أو الوقف والمعتبر في فعله تاريخ
حصوله منه لا تاريخ أدلة الأقتداء به ، فانها مشتركة بين النصوص والأفعال ولا
نسخ فيها ولا تعارض بينها فليرجع إلى تاريخ جزئيات النصوص والأفعال المتعارضة .

فان قيل : الا ان للفعل الخاص مع العمومات الموجبة للناسي أخص من اللفظ العام مطلقا ، ولانه متأخر عن العام ، والمتأخر أولى بالعمل .

قلنا : أما الفعل ، فلا نسلم أن له دلالة على وجوب تأسي الامة بالنبي بوجه من الوجوه ، بل الموجب شيء آخر ، وهو مساو للعام الآخر في عمومه ، وسواء كان الفعل خاصا أو عاما . وذلك الموجب للناسي غير متأخر عن العام ، بل محتمل للتقدم والتأخر من غير ترجيح ، حتى انه لو علم التاريخ وجب العمل بالمفاخر منها . (١)

كيف : وان القول بوجوب الناسي متوقف على وجود الفعلي ، وعلى الدليل الدال على الناسي ، ولا كذلك للعام الآخر ، وما يتوقف العمل به على أمرين يكون أبعد مما لا يتوقف العمل به الا على شيء واحد . (٢)

المسألة التاسعة

تقرير النبي ﷺ ، لما يفعله الواحد من أمته بين يديه مخالفا للعموم ، وعدم انكاره عليه ، مع علمه به ، وعدم الغفلة والذهول عنه ، مخصص لذلك العام عند الاكثرين ، خلافا لطائفة شاذة .

ودليل ذلك أن تقريره له عليه ، دليل على جواز ذلك الفعل له ، والا كان فعله منكرا ، ولو كان كذلك ، لاستحال من النبي ﷺ ، السكوت عنه وعدم

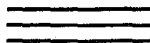
١ - تقدم أن المعتبر في التعارض بين جزئيات النصوص والافعال إنما هو تاريخ المتعارضين لا تاريخ الأدلة العامة التي ثبت بها وجوب قبول الشريعة قولا وفعلا . فانها لا تتعارض ولا يدخلها نسخ .

٢ - كل من القول والفعل متوقف وجوب العمل به على الأدلة العامة التي أوجبت قبول الشريعة قولا وفعلا كقوله تعالى «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم» وقوله (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقوله (قل ان كنتم تحبون الله فانبعوني بحببكم الله) وككونه رسولا مشرعا للامة بأقواله وأفعاله .

الكبير عليه . وإذا كان التقرير دليل الجواز ، وان أمكن نسخ ذلك الحكم مطلقاً او نسخه عن ذلك الواحد بعينه ، لكنه بعيد ، واحتمال تخصيصه من العموم اولى وأقرب ، لما قررناه فيما تقدم . وعند ذلك ، فان امكن تعقل معنى اوجب جواز مخالفة ذلك الواحد للعموم فكل من كان مشاركاً له في ذلك المعنى ، فهو مشارك في تخصيصه عن ذلك العام بالقياس عليه . عند من يرى جواز تخصيص العام بالقياس على محل التخصيص . واما ان لم يظهر المعنى الجامع فلا .

فان قيل : التقرير لاصيغة له . فلا يقع في مقابلة ما له صيغة . فلا يكون مخصصاً للعموم . وبتقدير ان يكون مخصصاً فلا بد وان يكون غير ذلك الواحد مشاركاً له في حكمه ، وإلا فلولا لم يكن غير ذلك الواحد مشاركاً له في حكمه . اصرح النبي ﷺ بتخصيصه بذلك الحكم . دون غيره دفعا لمخذور التلبيس على الامة . باعتقادهم المشاركة لذلك الواحد في حكمه . لقوله ﷺ « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » . (١) قلنا : وان كان التقرير لاصيغة له ، غير انه حجة قاطعة في جواز الفعل ، نفيًا للخطأ عن النبي ، ﷺ بخلاف العام . فانه ظني محتمل للتخصيص ، فكان موجباً للتخصيصه . وما ذكروه من وجوب المشاركة فبعيد ، وذلك لأن حكم ذلك الواحد لا يخلو : اما ان يكون له او عليه . فان كان له ، فقوله « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » لا يكون مرتبطاً به ، وان كان عليه فقوله « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » إنما يكون حجة موهمة لمشاركة الجماعة لذلك الواحد ، ان لو كان قوله (حكمي) عاماً في كل حكم ، وهو غير مسلم .

وإذا لم يكن ذلك حجة عامة ، فلا تدليس ولا تلبيس . وبتقدير مشاركة الامة لذلك الواحد في ذلك الحكم ، يكون نسخاً ، ولا يكون تخصيصاً ، كما ظن بعضهم .



المسألة العاشرة

مذهب الشافعي في القول الجديد، ومذهب أكثر الفقهاء والاصوليين ، ان مذهب الصحابي اذا كان على خلاف ظاهر العموم ، وسواء كان هو الراوي ، او لم يكن لا يكون مخصصا للعموم . خلافا لا صحاب ابي حنيفة ؛ والحنابلة ، وعيسى ابن ابان ، وجماعة من الفقهاء .

ودليله ان ظاهر العموم حجة شرعية يجب العمل بها باتفاق القائلين بالعموم ومذهب الصحابي ليس بحجة على ماسنينه (١) . فلا يجوز ترك العموم به .

فان قيل : اذا خالف مذهب الصحابي العموم ، فلا يخلو .

اما ان يكون ذلك للدليل ، لا جائز ان يكون لا للدليل والا وجب تفسيره . والحكم بخروجه عن العدالة . وهو خلاف الاجماع .

وان كان ذلك للدليل . وجب تخصيص العموم به جميعا بين الدليلين ، اذ هو أولى من تعطيل احدهما . كما علم غير مرة .

قلنا . مخالفة الصحابي للعموم إنما كانت للدليل عن له في نظره . وسواء كان في نفس الامر مخطئا فيه او مصيبا . فلذلك لم نقض بتفسيره . لكونه مأخوذا باتباع اجتهاده وما اوجبه ظنه . ومع ذلك . فلا يكون ما عن له في نظره حجة متبعة بالنسبة الى غيره . بدليل جواز مخالفة صحابي آخر له من غير تفسير . ولا تبديع ، واذا لم يكن ما صار اليه حجة واجبه الاتباع بالنسبة الى الغير . فلا يكون مخصصا لظاهر العموم المتفق على صحة الاحتجاج به مطلقا .



١ - سيأتي ذلك في النوع الثاني من انواع ما يظن أنه حجة وليس بحجة .

المسألة الحادية عشرة

إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص . فورد خطاب عام بتحريم الطعام . كقوله (حرمت عليكم الطعام) فقد اتفق الجمهور من العلماء على عمومه في تحريم كل طعام . على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره . وإن العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم المعتاد دون غيره خلافاً لابي حنيفة . وذلك لأن الحججة إنما هي في اللفظ الوارد . وهو مستغرق لكل مطعموم بلفظه . ولا ارتباط له بالعوائد ، وهو حاكم على العوائد فلا تكون العوائد حاكمة عليه .

فان قيل : إذا منعت من تجويز تخصيص العموم بالعادة وتنزيل لفظ الطعام على ما هو المعتاد المتعارف عند المخاطبين . فما الفرق بينه وبين تخصيص اللفظ ببعض مسمياته في اللغة بالعادة . وذلك كتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع . وإن كان لفظ الدابة عاماً في كل ما يدب . وكتخصيص اسم الثمن في البيع بالنقد الغالب في البلد . حتى أنه لا يفهم من اطلاق لفظ الدابة والثمن غير ذوات الأربع والنقد الغالب في البلد .

قلنا : الفرق بين الأمرين أن العادة في محل النزاع إنما هي مطردة في اعتياد أكل ذلك الطعام المخصوص ؛ لا في تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام الخاص ، فلا يكون ذلك قاضياً على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام مع بقائه على الوضع الأصلي وهذا بخلاف لفظ الدابة . فإنه صار بعرف الاستعمال ظاهراً في ذوات الأربع وضماً حتى أنه لا يفهم من اطلاق الدابة غير ذوات الأربع فكان قاضياً على الاستعمال الأصلي ، حتى أنه لو كانت العادة في الطعام المعتاداً كله قد خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام لكان لفظ الطعام منزلاً عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب ، على ما هو المفهوم لهم من لغتهم ؛ وفيه دقة مع وضوحه .

المسألة الثانية عشرة

اتفق الجمهور : على انه اذا ورد لفظ عام ولفظ خاص يدل على بعض ما يدل عليه العام ، لا يكون الخاص مخصصاً للعام بجنس مدلول الخاص ومخرجا عنه ما سواه ، خلافا لابي ثور من اصحاب الشافعي وذلك كقوله ﷺ (ايه ا إهاب دبع فقد طهر) فانه عام في كل إهاب ، وقوله ﷺ في شاة ميمونة (دباغها طهورها) وانما لم يكن مخصصاً له ، لانه لا تنافي بين العمل باحدهما واجراء العام على عمومه ومع امكان اجراء كل واحد على ظاهره لاحاجته الى العمل باحدهما ومخالفة الآخر فان قيل : فقد اخترتم أن المفهوم يكون مخصصاً للعموم عند القائل به ، وتخصيص (جلد الشاة بالذكر) يدل بمفهومه على نفي الحكم عما سوى الشاة من جلود باقي الحيوانات فكان مخصصاً للعموم الوارد بتطهيرها .

قلنا أما من نفي كون المفهوم حجة ، وأبطل دلالاته كما ياتي تحققة ، فلا أثر لا لزامه به ههنا .

ومن قال بالمفهوم المخصص للعموم إنما قال به في مفهوم الموافقة ومفهوم الصفة المشتقة ، كما سبق في المسألة المتقدمة ، لا في مفهوم اللقب ، وتخصيص جلد الشاة بالذكر لا يدل على نفي الطهارة بالدباغ عن باقي جلود الحيوانات ، كالأبل والبقر وغيرها ، الا بطريق مفهوم اللقب ، وليس بحجة ، على ما يأتي تحقيقه .
ولهذا ، فانه لو قال : (عيسى رسول الله) فانه لا يدل على أن محمداً آيس برسول الله . وكذلك اذا قال (الحادث موجود) لا يدل على ان القديم ليس بموجود ، والا كان ذلك كفرا .

المسألة الثالثة عشرة

اللفظ العام اذا عقب بما فيه ضمير عائد الى بعض العام المتقدم لالي كله. هل يكون خصوص المتأخر مخصصاً للعام المتقدم بما الضمير عائد اليه أولاً؟ اختلفوا فيه: فذهب بعض اصحابنا وبعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وغيره الى امتناع التخصيص بذلك ، ومنهم من جوزه .

ومنهم من توقف ؛ كما امام الحرمين وأبي الحسين البصري .

وذلك كما في قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء) فانه عام في كل الحرائر المطلقات بوازن كن او رجعت . ثم قال : (وبعولتهن أحق بردهن) فان الضمير فيه انما يرجع الى الرجعت دون البوازن وعلى هذا النحو .

والمختار بقاء اللفظ الاول على عمومه ، وامتناع تخصيصه بما تعقبه . وذلك ، لان مقتضى اللفظ اجراؤه على ظاهره من العموم ، ومقتضى اللفظ الثاني عود الضمير الى جميع ما دل عليه اللفظ المتقدم ، اذ لا أو لوية لاختصاص بعض المذكور السابق به دون البعض ؛ فاذا قام الدليل على تخصيص بعض الضمير ببعض المذكور السابق وخولف ظاهره ، لم يلزم منه مخالفة الظاهر الآخر بل يجب اجراؤه على ظاهره ، الى ان يقوم الدليل على تخصيصه (١) .

فان قيل : انما يلزم مخالفة ظاهر ما اقتضاه الضمير من العود الى كل المذكور السابق ، اذا أجرينا اللفظ السابق على عمومه ، وليس القول باجرائه على عمومه ؛ ومخالفة ظاهر الضمير أولى من اجراء ظاهر الضمير على مقتضاه ، وتخصيص المذكور السابق ، واذا لم يترجح احدهما وجب الوقف .

قلنا : هل لاجراء اللفظ المتقدم على عمومه ، وتخصيص المتأخر أولى من العكس لان دلالة الاول ظاهرة ؛ ودلالة الثاني غير ظاهرة ؛ ولا يخفى أن دلالة المظهر ، أقوى من دلالة المضمّر ، فكان راجحاً .

١ - اختياره بقاء اللفظ الأول على عمومه واستدلالة عليه ينقض مذهبه في المسألة الثانية من مسائل العموم من أنه ليس للعموم صيغة موضوعة لافادته في لغة العرب .

المسألة الرابعة عشرة

القائلون بكون انعموم والقياس حجة، اختلفوا في جواز تخصيص العموم بالقياس :
فذهب الأئمة الأربعة والاشعري وجماعة من المعتزلة ، كأبي هاشم وأبي
الحسين البصري الى جوازه مطلقاً .

وذهب الجبائي وجماعة من المعتزلة الى تقديم العام على القياس .
وذهب ابن سريج وغيره من اصحاب الشافعي الى جواز التخصيص بجلى
القياس دون خفيه .

وذهب عيسى بن ابان والكرخي الى جواز التخصيص بالقياس للعام المخصص دون غيره .
غير ان الكرخي اشترط ان يكون العام مخصصاً بدليل منفصل وأطلق عيسى بن ابان .
ومنهم من جـوز التخصيص بالقياس ، اذا كان اصل القياس من الصور التي
خصت عن العموم دون غيره .

وذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين الى الوقف .
والختار : انه اذا كانت العلة الجامعة في القياس ثابتة بالتأثير ، اي بنص او إجماع
جاز تخصيص العموم به والا فلا .

اما اذا كانت العلة مؤثرة فلانها نازلة منزلة النص الخاص ، فكانت مخصصة
للعوم كتخصيصه بالنص ، كما سبق تعريفه .
واما اذا كانت العلة مستنبطة غير مؤثرة ، فانما قلنا بامتناع التخصيص بها
للاجمال والتفصيل :

اما الاجمال : فهو ان العام في محل التخصيص : إما ان يكون راجحاً على القياس
المخالف له ، او مرجوحاً ، او مساوياً :

فان كان راجحاً ، امتنع تخصيصه بالمرجوح .
وان كان مساوياً ، فليس العمل بأحدهما اولى من الآخر . وانما يمكن التخصيص
بتقدير ان يكون القياس في محل المعارضة راجحاً . ولا يخفى ان وقوع احتمالين
اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه .

واما التفصيل، فهو ان العموم ظاهر في كل صورة من آحاد الصور الداخلة تحته ،
وجهة ضعفه غير خارجة عن احتمال تخصيصه او كذب الراوى ، ان كان العام
من اخبار الآحاد .

واما احتمالات ضعف القياس فكثيرة جداً .
وذلك ، لانه وان كان متاولا لمحل المعارضة بخصوصه
الا انه يحتمل ان يكون دليل حكم الاصل من اخبار الآحاد التي يتطرق اليها الكذب .
وبتقدير ان يكون طريق إثباته قطعياً ، فيحتمل ان يكون المستنبط القياس
ليس اهل له .

وبتقدير ان يكون اهلاً ، فيحتمل ان لا يكون الحكم في نفس الامر معللاً
بعلة ظاهرة .

وبتقدير ان يكون معللاً بعلة ظاهرة، فلعلها غير ما ظنه القائس علة، ولم يظهر
عليها؛ او انه اخطأ في طريق اثبات العلة، فأثبتها بما لا يصح للاثبات .

وبتقدير ان تكون موجودة فيه ، يحتمل ان يكون قد وجد في الفرع مانع السبب
او مانع الحكم ، او فات شرط السبب فيه ، او شرط الحكم ، فكان العموم لذلك راجحاً .
كيف وان العموم من جنس النصوص ، والنص غير مفتقر في العمل به في جنسه
الى القياس ؛ والقياس متوقف في العمل به على النص ، لأنه ان ثبت كونه حجة
بالنص فظاهر ، وان كان بالاجماع ، فالاجماع متوقف على النص ، فكان القياس
متوقفاً على النص لذلك راجحاً .

ولذلك وقع القياس مؤخرأ في حديث معاذ في العمل به عن العمل بالكتاب
والسنة حيث قال له النبي ﷺ حين بعثه الى اليمن قاضياً « بم تحكم ؟ » - قال :
بكتاب الله - قال : فان لم تجد ؟ - قال : بسنة رسول الله - قال : فان لم تجد ؟
- قال اجتهد رأيي - فقال ﷺ : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يجه
الله ورسوله .

او مقتضى ذلك ان لا تتقدم السنة على الكتاب غير انا خالفناه في تقديم خاص
السنة على عام الكتاب فوجب العمل به فيما عداه .

وهذه الاحتمالات كلها ان لم توجب الترجيح ، فلا اقل من المساواة .

وعلى كلا التقديرين ، فيمتنع تخصيص العام بالقياس . (١)

فان قيل : القول بالوقف خلاف الاجماع قبل وجود الواقفة ، إذ الأمة مجمعة على تقديم احدهما . وان اختلفوا في التعيين . ولأن القول بالوقف مما يفضي الى تعطيل الدليلين عن العمل بهما . والمحذور في العمل باحدهما . فالعمل بالقياس أولى ، لا نالو عملنا بالعموم لزم منه ابطال العمل بالقياس مطلقاً . ولو عملنا بالقياس ، لم يلزم منه ابطال العموم مطلقاً ، لا مكان العمل به في اعدا صورة التخصيص . ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين ، ولو من وجه ، أولى من العمل باحدهما وتعطيل الآخر . قلنا : نحن لا نقول بالوقف لما بيناه من ترجيح العمل بالعموم على العمل بالقياس . وبتقدير القول بالوقف ، لا نسلم إجماعهم على ابطال الوقف ، الا أن يوجد منهم التصريح بذلك ؛ وهو غير مسلم . ولهذا فان كل واحد من المجتهدين لا يقطع بابطال مذهب مخالفه مع مصيره الى نفي ما أثبتته ، أو إثبات ما انفاه . فلأن لا يكون قاطعاً بابطاله عند توقفه في نفي ما أثبتته ، أو إثبات ما انفاه ، أولى .

قولهم ان العمل بالقياس غير مبطل للعمل بالعموم .

قلنا في محل المعارضة أو في غيرها ؟ الاول ممنوع ؛ والثاني مسلم . والزاع إنما وقع في الترجيح في محل المعارضة دون غيره .

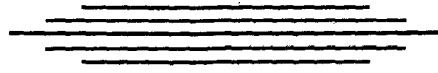
وبالجملة ، فلا يمتنع على المجتهد في هذه المسألة الحكم بالوقف أو الترجيح ، على حسب ما يظهر في نظره في آحاد الوقائع من القرائن والترجيحات الموجبه التفاوت أو التساوي من غير تخطيطه اذ الادلة فيها نفي وإثباتاً ، ظنية ، غير قطعية فكانت ملحقة بالمسائل الاجتهادية دون القطعية ، خلافاً للقاضي أبي بكر (٢) .

١ - أنظر المسألة التاسعة من مسائل ما اختلف في رد خبر الواحد به ص ١١٨ ج ٢

٢ - انظر التعليق ص ٣١٢ ج ٢ .

ويجب ان نختم الكلام في أدلة التخصيص بالفرق بين التخصيص والاستثناء .
أما على رأي من يزعم ان الاستثناء والمستثنى منه كالكلمة الواحدة كما سبق
فلا خفاء بأن الاستثناء لا يكون تخصيصاً بل هو مباين له

وأما من يرى أن الاستثناء تخصيص ، فهو نوع من التخصيص عنده ، فكل
استثناء تخصيص وليس كل تخصيص استثناء ، وذلك لان الاستثناء لا بد وان
يكون متصلاً بالمستثنى منه ؛ على ما تقدم تقريره ، وانه لا يثبت بقرائن الاحوال
بمخلاف غيره من انواع التخصيص . وعلى هذا ، يكون الحكم في التخصيص بذكر
الشرط والغاية أيضاً .



تم الجزء الثاني بتاريخ ١/٢٠ / ١٣٨٩ هـ
صدر كتاب الأحكام للآدمي وبلية - الجزء الثالث
وأول الصنف السادس في المطلق والغير
نرجو من الله العفو والسرور

تنبیه هام

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله ومن اهتدى بهداه

وبعد : فنحب تنبيه القارىء الكريم لما يلي :

اور :- كل منا يعلم ان جودة الطبع وحسن التنسيق وتحقيق الاصول والدقة في التصحيح مما يساعد القارىء على الفهم بسرعة دون عناء وزيادة تفكير وهذا ما قصدناه في طبعنا لهذا الكتاب الذي تتلقفه الايدي من طبقات القراء من الطلاب والشيوخ والمحامين . وغيرهم من رواد العلم .

ثانيا :- انت تعلم ان ما ذكرناه يتوقف على احضار الاصول . وقد حاولنا فيسرافنا لنا مخطوطة تاريخها بعد فراغ المؤلف منه بسنة . وكنا نود ان نطلعك على صور منها لانه لم يكن فيه سهولة علينا ؛ ولعل الله ان ييسر ذلك : هذه المخطوطة تحصلنا فيها على بغيتنا . ووجودها بمنزلة الغيث من السماء على الارض العطشى .

ذلك اننا قابلنا عليها النسخ المطبوعة فوجدنا في جميع الطبقات سقطا وتحريفا فوق ما تتصوره : وكنا نظن ان طبعة دار الكتب خيرة الطبقات وخالية من السقط والتحريف ، فتبين ان فيها كغيرها أو اقل ، فجعلنا اعتمادنا على المخطوطة ، ورأينا ان ثبت في الاصل الصحيح مما اختلفت فيه النسخ كما رأينا اثبات السقط في طبعنا دون تنبيه عليه تحصيلا للقصد واختصارا في العمل ؛ ولأن الذي صادفنا من السقط والتحريف شيء كثير . والتنبيه عليه يكون مشغلا للقارىء وصار فإله عن تفهم هدفه من المعاني .

ثالثاً : - وجنا هذه الطبعة بالتعليقات القيمة التي قام بها شيخنا (عبد الرزاق عفيفي)

من مناقشة المؤلف في بعض أرائه . ومن تخريج لبعض الأحاديث التي أوردها . والأبيات الشعرية التي استشهد بها ، ومن تصحيح للمعاني التي استعصت على المؤلف أو التوت عبارته فيها . ومن تصحيح لما لم تف النسخ كلها بصحته . وغير ذلك مما ستقف عليه .

وقد ديمنا قيل : (اعط القوس باريها) .

ونحن بحسب استطاعتنا حاولنا الدقة في التصحيح وحسن التنسيق والتحقيق ، الا اننا وان لم نصل الى كمال رغبتك نرجو ان نصل اليها انشاء الله بتشجيعك وتوجيهك .

فما وجدت من حسن فباركه . وما وجدت بخلافه فأغضض عينك واعتقد انه فوت لم نتمكن من ادراكه . والصفح الجميل من شيم الكرام مثلك ؛ وجل من لا عيب فيه :

بهذه المحاولة : نقدم لك هذا المورد العذب المصفى دون أن يخطر على بالك مكدر من خوف سقط أو غيره .

ولما ذكرنا فاعتبر طبعتنا هي المرجع لهذا الكتاب لما فيها من الميزات الحسنة في الحس والمعنى

وليس أمامنا الا ان نشكر الله على تيسيره وفضله ومنه وعونه . ثم نشكر لكل الاخوان الذين ساندونا في مهمتنا التي قصدناها في الرياض والمدينة وغيرها :

وخاصة شيخنا (عبد الرزاق عفيفي) فله شكرنا على جهده وتحامله على نفسه في ظروفه المععبة : وحميا الله كل عامل مخلص لدينه وامته ، والله المستعان ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

الناشر
علي محمد الصبالي

فهرس بحجز الثاني

- ٣ ما يشترك فيه الكتاب والسنة ولا جماع النظر في السند
- ٤١ اذاروى واحد خبروا واجمعت الامة على العمل بمقتضاه الخ
- ١٠ الخبر ينقسم الى صادق وكاذب
- ١٢ « ما يعلم صدقه الخ »
- ١٤ المتواتر .
- ٤٥ مذهب الاكثرين جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا
- ٥١ بيان معنى التواتر والمتواتر لغة واصطلاحا
- ١٥ افادة المتواتر العلم
- ١٨ هل العلم الحاصل بالتواتر ضروري او نظري
- ٢٣ خبر التواتر لا يولد العلم
- ٢٥ شروط المتواتر
- ٢٩ كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة
- ٨٦ شخص يفيد العلم بغيرها لغيره
- ٣٠ اذا اشتركت اخبار من بلغها واحد
- ٩٠ التواتر في معنى واختلفت في الفصيل الخ
- ٩٢ اخبار الاحاد - حقيقة خبر الواحد
- ٣٢ خبر الواحد العدل هل يفيد العلم
- ٣٨ اذا اخبر واحد بين يدي رسول الله ﷺ بخبر ولم ينكر عليه هل يعلم كونه صادقا فيه .
- ٩٧ اذا اخبروا واحد عن امر محسوس بين يدي جماعة وسكتوا عن تكذيبه
- ٤١ اذا انفرد واحد برواية شيء وقع في مشهد عظيم الخ
- ٤٥ مذهب الاكثرين جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا
- ٥١ الخلاف بين من قالوا بجواز التعبد بخبر الواحد في وجوب العمل به عقلا ونقل
- ٧١ شروط العمل بخبر الواحد تفصيلا
- ٧٨ مجهول الحال غير مقبول الرواية
- ٨٣ بحث الفاسق الذي لا يعلم فسق نفسه
- ٨٥ هل يثبت الجرح والتعديل بقول واحد
- ٨٦ الجرح والتعديل دون ذكر سببها
- ٨٧ اذا تعارض الجرح والتعديل
- ٩٠ الجمهور متفقون على عدالة الصحابة
- ٩٢ الخلاف في مسمى الصحابي
- ٩٥ كيفية الرواية من الصحابي وغيره
- ٩٦ قول الصحابي قال رسول الله كذا
- ٩٦ قول الصحابي سمعت رسول الله ﷺ يأمر بكذا وينهى عن كذا
- ٩٧ قول الصحابي أمرنا بكذا او نهينا عن كذا

- ٩٨ قول الصحابي من السنة كذا
٩٩ « » كذا نفع كذا الخ
١٠٣ انخلاف فيما يرد به خبر الواحد
ونقل الحديث بالمعنى
١٠٦ اذا انكر الشيخ رواية الفرع عنه
١٠٨ اذا روى جماعة من الثقات حديثاً
وانقرده واحد منهم يزيادة
١١١ اذا سمع الراوي خبراً وحذف بعضه
١١٢ خبر الواحد اذا ورد موجباً للعمل
فيا تعم به البلوى
١١٥ اذا روى الصحابي خبراً فلا يخلوا
اما ان يكون مجملاً الخ
١١٦ خبر الواحد اذا ثبت عمل النبي بخلافه
١١٧ « » فيما يوجب الحد
١١٨ « » اذا خالف القياس
١٢٣ انخلاف في قبول الخبر المرسل
١٣٠ ما يتعلق بالنظر في المتن
ما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع
دلالة المنظوم - الأمر
ما يطلق عليه الأمر حقيقة - حد الأمر
١٤١ الصيغة الدالة على الأمر
١٤٢ مقتضى صيغة الأمر
١٤٤ ما صيغة الأمر حقيقة فيه
١٤٦ شبه القائلين بالوجوب الخ
١٥٥ الأمر العري عن القرائن
١٦١ « » المعلق بشرط
- ١٦٥ الأمر المطلق هل يقتضي تعجيل
فعل المأمور
١٧٠ الأمر بالشيء على التعمين هل نهى
عن اضداده
١٧٥ الايتان بالمأمور به يدل على الاجزاء
١٧٨ ورود صيغة (افعل) بعد الخطر
١٧٩ اذا ورد الأمر بعبادة في وقت فلم
تفعل فيه الخ
١٨٢ الأمر المتعلق بأمر المكلف لغيره
بفعل الخ
١٨٣ اذا امر بفعل غير مقيد في اللفظ
بمقيد خاص الخ
١٨٤ الامران المتعاقدان
١٨٧ النهي
١٨٨ النهي عن التصرفات والعقود
المفيدة لأحكامها هل يقتضى
فسادها ام لا .
١٩٢ النهي عن الفعل لا يدل على صحته
١٩٤ « » « » « » يقتضى النهي
عنه دائماً
١٩٥ العام - والخاص
« » بيان معنى العام والخاص وصيغ
العموم
١٩٨ العموم من عوارض الألفاظ
٢٠٠ معنى للعموم - وهل له في اللغة
صيغة ام لا .

٢٦٣ خطاب النبي لأحد من امته هل

هو خطاب للباقيين ام لا

٢٦٥ كل واحد من المذكر والمؤنث

لا يدخل في الخاص بالآخر

٢٦٩ العام لم تظهر فيه علامة تذكير

ولا تأنيث

٢٧٠ اختلفوا في دخول العبيد تحت

خطاب التكليف بالألفاظ العامة

المطلقة

٢٧٢ ورود الخطاب على لسان الرسول

يدخل الرسول في عمومه

٢٧٤ الخطاب الوارد شفاها في زمن

النبي هل ينخص الموجودين في زمنه

٢٧٨ المخاطب هل يدخل في عموم

خطابه لغة

٢٧٩ خلاف العلماء في قوله تعالى (خذ

من اموالهم صدقة) الاية

٢٨٠ اللفظ العام اذا قصد به المخاطب

الذم والمدح

٢٨١ تخصيص العموم

» بيان معنى التخصيص

٢٨٢ اتفق القائلون بالعموم على جواز

تخصيصه

٢٨٣ الغاية التي يقع انتهاء التخصيص اليها

٢٨٦ ادلة تخصيص العموم

٢٢٢ اقل الجمع

٢٢٧ العام بعد التخصيص

٢٣٢ صحة الاحتجاج به بعد التخصيص

فيا بقي

٢٣٧ اذا ورد خطاب جوابا بالسؤال

سائل النخ

٤٢١ اللفظ الواحد من متكلم واحد في

وقت واحد اذا كان مشتركا .

٢٤٧ نفي المساواة بين الشيثين يقتضي

نفي الاستواء في جميع الامور

٢٩٤ المقتضي لا عموم له

٢٥١ الفعل المتعدى الى مفعول هل يجري

بجرى العموم بالنسبة الى مفعولاته ام لا :

٢٥٢ الفعل ون انقسم الى اقسام فالواقع

منه لا يقع الاعلى واحد منها

٢٥٥ قول الصحابي نهى رسول الله ﷺ

عن بيع الفرر هل يعم كل عزر

٢٥٦ اذا حكم النبي بحكم في واقعة

خاصة وذكر علته فانه يعم من

وجدت في حقه

٢٥٧ اختلفوا في دلالة المفهوم

٢٥٨ » في العطف على العام هل

يوجب العموم في المعطوف

٢٦٠ اذا ورد خطاب خاص بالنبي فلا

يعم الآية

٣٢٢ جواز تخصيص عموم القرآن بالسنة

٣٢٧ لا خلاف في تخصيص القرآن

والسنة بالأجماع

٣٢٨ جواز تخصيص العموم بالمفهوم

٣٢٩ تخصيص العموم بفعل الرسول

٣٣١ تقرير النبي لما يفعله الواحد الخ .

٣٣٣ مذهب الصحابي اذا كان مخالفا

لظاهر العموم لا يكون مخصصاً

٣٣٤ اذا كان من عادة المخاطبين تناول

طعام خاص فورد خطاب عام

بتحريم الطعام

٣٣٥ اذا ورد لفظ عام ولفظ خاص

يدل على بعض ما دل عليه العام

لا يكون الخاص مخصصاً له

٣٣٦ اللفظ العام اذا عقب بما فيه ضمير

هائلا الى بعضه هل يكون خصوص

المتأخر مخصصاً

٣٣٧ اختلفوا في جواز تخصيص العموم

بالقياس

٢٨٦ الأدلة المتصلة

» الاستثناء

معنى الاستثناء وصيغه واقسامه

٢٩٨ شروط صحة الاستثناء

٢٩١ اختلفوا في صحة الاستثناء من

غير الجنس

٢٩٧ اتفقوا على امتناع الاستثناء المستغرق

٣٠٠ الجمل المتعاقبة بالواو اذا تعقبها

الاستثناء

٣٠٨ الاستثناء من الاثبات نفي ومن

النفي اثبات

٣٠٩ تخصيص بالشرط

٣١٢ » بالصفة

٣١٣ » بالغاية

٣١٤ » بالادلة المنفصلة

جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي

٣٨١ » » الكتاب بالكتاب

٣٢١ تخصيص السنة بالسنة جائز عند

الاكثرين

٣٢١ جواز تخصيص عموم السنة

بخصوص القرآن

تم الفهرس

تصويب الجزء الثاني

صواب	خطأ	س	ص
اسماء	اسامة	٢٣	٦٥
وجدكم	وحدكم	٢٥	٧٩
قد ورد	قدرد	٢٣	٨٠
عن موطن	عن من موطن	٢٤	٨٤
تلبيسا	تدليسا	١٢	٨٧
تسعة	سبعة	١٣	١٢٠
مبني	مبنى	٢٤	١٣٧
وقد	قد	٢٠	١٤١
عجزه وما	عجزه وما	٢٣	١٤٢
السدس	الدرس	٢٣	٢٢٣
مناقشته	مناقشيه	٢٥	د
اصحاب	صحاب	١٥	٢٧٢
الحليمي	الحلمي	٢١	د
الفوائد	الفوئد	٢٥	٣١٦
الجماعة الا	ورى الجماعة الى وروى الجماعة الا	٢٣	٣٢٣
للأمة والحث	للأمة الحث	١٣	٣٣٠

الإحكام

في أصول الأحكام

تأليف

الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي

عقبت عليه

العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي

الجزء الثالث

المكتب الإسلامي

طُبِعَ
بِإِذْنِ فَضِيلَةِ الشَّيْخِ المَحَقِّقِ
وَ
مُؤَسَّسَةِ النُّورِ

الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ. الرياض
الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ. بيروت

المكتب الإسلامي

دمشق : ص ب ٨٠٠ - هاتف : ١١١٦٣٧ - برقية : إسلامي

بيروت : ص ب ١١/٣٧٧١ - هاتف : ٤٥٠٦٣٨ - برقية : إسلامياً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الصَّنْفُ السَّادِسُ فِي الْمَطْلُوقِ^(١) وَالْمَقْيَدِ

أما المطلق فعبرة عن النكرة في سياق الاثبات .
فقولنا (نكرة) احتراز عن أسماء المعارف ومادلولة واحد معين أو عام مستغرق .

وقولنا (في سياق الاثبات) احتراز عن النكرة في سياق النفي ، فانها تعم جميع ما هو من جنسها ؛ وتخرج بذلك عن التنكير لدلالة اللفظ على الاستغراق ، وذلك كقولك في معرض الامر « اعتق رقبة » او مصدر الامر كقوله (فتحرير رقبة) او الاخبار عن المستقبل كقوله (سأعتق رقبة) ولا يتصور الاطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي ، كقوله « رأيت رجلاً » ضرورة تعيينه من إسناد الرؤية اليه (٢) .
وإن شئت قلت هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه (٣) .

فقولنا (لفظ) كالجنس للمطلق وغيره .

وقولنا (دال) احتراز عن الالفاظ المهملة .

وقولنا (على مدلول) ليعم الوجود والعدم .

١ - هل الامر بمطلق الماهية أمر بجزئي من جزئياتها ، ضرورة انها كلي ولا وجود للكلي خارج الاذهان الا في الجزئيات ، او امر بكل جزئي من جزئياتها ، لإشعار عدم التقييد بالتعميم ، او اذن وتخيير في فعل كل جزئي من جزئيات الماهية ويخرج المكلف بفعل واحد منها كالواجب الخير ، في ذلك خلاف .

٢ - انظر نقد صاحب جمع الجوامع وشارحه للتعريفين ورد العطار في حاشيته عليها وما نقله عن العلامة طاش كبري مما يوضح هذا الموضوع .

٣ - وقيل : المطلق : مادل على الماهية بلا قيد اي من غير اعتبار قيد سواء وجد ولم يعتبر ام لم يوجد فعلى التعريفين الأول والثاني لا يسمى اللفظ باعتبار دلالة على الماهية دون نظر الى القيد مطاقاً وعلى الثالث يسمى مطلقاً .

وقولنا (شائع في جنسه) احتراز عن أسماء الاعلام ، وما مدلوله معين أو مستغرق .
وأما المقيد فانه يطلق باعتبارين .

الاول : ما كان من الالفاظ الدالة على مدلول معين ؛ كزيد وعمر ؛ وهذا الرجل ونحوه .

الثاني : ما كان من الالفاظ الدالة على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه كقولك « دينا مصري ، ودرهم مكّي » .

وهذا النوع من المقيد ؛ وان كان مطلقاً في جنسه من حيث هو دينار مصري ودرهم مكّي ، غير انه مقيد بالنسبة الى مطلق الدينار والدرهم ، فهو مطلق من وجه ؛ ومقيد من وجه .

واذا عرف معنى المطلق والمقيد ، فكل ما ذكرناه في مخصصات العموم من المتفق عليه ، واختلف فيه ؛ والزييف ، واختار ؛ فهو بعينه جار في تقييد المطلق ، فعليك باعتباره ونقله الى ههنا .

ونزيد مسألة اخرى ، وهي أنه اذا ورد مطلق ومقيد ، فلا يخلو .
إما أن يختلف حكمها ، أو لا يختلف : فان اختلف حكمها . فالإخلاف في امتناع حمل احدهما على الآخر ، وسواء كانا مأمورين أو منهيين ، أو أحدهما مأموراً والآخر منهيّاً ، وسواء اتحد سببهما أو اختلف ؛ لعدم المناقاة في الجمع بينهما الا في صورة واحدة ؛ وهي ماذا قال مثلاً في كفارة الظهار « اعتقوا رقبة » ثم قال « لا تعتقوا رقبة كافرة » فانه لا خلاف في مثل هذه الصورة أن المقيد يوجب تقييد الرقبة المطلقة بالرقبة المسئلة . وعليك باعتبار أمثلة هذه الاقسام ، فانها سهلة .

وأما إن لم يختلف حكمها ؛ فلا يخلو اما أن يتحد سببهما ، أو لا يتحد : فان اتحد سببهما ، فاما ان يكون اللفظ دالا على اثباتهما او نفيهما ، فان كان الاول كما لو قال في الظهار « اعتقوا رقبة » ثم قال « اعتقوا رقبة مسئلة » فلا نعرف خلافاً في حمل المطلق على المقيد ههنا ، وانما كان كذلك ، لان من عمل بالمقيد فقد وفي بالعمل بدلالة المطلق ، ومن عمل بالمطلق لم يف بالعمل بدلالة المقيد ، فكان الجمع هو الواجب والأولى .

فان قيل بطريق الشبهة اذا كان حكم المطلق امكان الخروج عن عهده ، بما شاء المكلف من ذلك الجنس فالعمل بالمقيد مما ينافي مقتضى المطلق ، وليس مخالفة المطلق ، واجراء المقيد على ظاهره اولى من تأويل المقيد بحمله على الندب واجراء المطلق على اطلاقه .

قلنا : بل التقييد اولى من التأويل لثلاثة اوجه .

الاول : أنه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين ، ولا كذلك في التأويل .
الثاني : أن المطلق اذا حمل على المقيد ، فالعمل به فيه لا يخرج عن كونه موفياً للعمل باللفظ المطلق في حقيقته ، ولهذا لو اداه قبل ورود التقييد ، كان قد عمل باللفظ في حقيقته ، ولا كذلك في تأويل المقيد وصرفه عن جهة حقيقته الى مجازه .
الثالث أن الخروج عن العهدة بفعل أي واحد كان من الآحاد الداخلة تحت اللفظ المطلق لم يكن اللفظ دلالة عليه بوضعه لغة ، بخلاف ما دل عليه المقيد من صفة التقييد . ولا يخفى ان المخدور في صرف اللفظ عما دل عليه اللفظ لغة أعظم من صرفه عما لم يدل عليه بلفظه لغة .

وأما ان كان دالا على نفيهما أو نهي عنهما ، كما لو قال مثلاً في كفارة الظهار « لا تعتق مكاتباً كافراً » فهذا أيضاً مما لا خلاف في العمل بمدلوليهما ، والجمع بينهما في النفي ، اذ لا تعذر فيه .

واما ان كان سببهما مختلفاً كقوله تعالى في كفارة الظهار « والذين يظاهرون من نسائهم ، ثم يعودون لما قالوا ، فتحرير رقبة » وقوله تعالى في القتل الخطأ « ومن قتل مؤمناً خطأ ، فتحرير رقبة مؤمنة » فهذا مما اختلف فيه .
فنقل عن الشافعي (ربي الله عنه) تنزيل المطلق على المقيد في هذه الصورة .
لكن اختلف الاصحاب في تأويله .

فمنهم من حمل على التقييد مطلقاً من غير حاجة الى دليل آخر .
ومنهم من حمله على ما اذا وجد بينهما علة جامعة مقتضية للحاق .
وهو الاظهر من مذهبه .

وأما اصحاب أبي حنيفة فانهم منعوا من ذلك مطلقاً .

ولنذكر حجة كل فريق ، ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار .

أما حجة من قال بالتمييد من غير دليل ، فهي أن كلام الله تعالى متحد في ذاته لا تعدد فيه فاذا نص علي اشتراط الايمان في كفارة القتل ؛ كان ذلك تنصباً علي اشتراطه في كفارة الظهار ، ولهذا حمل قوله تعالى « والذاكرات » علي قوله في اول الآية « والذاكرين الله كثيراً » من غير دليل خارج .

وهذا مما لا اتجاه له ، فان كلام الله تعالى .

اما أن يراد به المعنى القائم بالنفس ، أو العبارات الدالة عليه . والاول ، وان كان واحداً لا تعدد فيه ، غير أن تعلقه بالمتعلقات مختلف باختلاف المتعلق ، ولا يلزم من تعلقه بأحد المختلفين بالاطلاق والتمييد ، أو العموم والخصوص ، أو غير ذلك ، ان يكون متعلقاً بالآخر وإلا كان امره ونهيه ببعض المختلفات أمراً ونهياً بماقي المختلفات ، وهو محال متناقض ، بل وكان يلزم من تعلقه بالصوم المقيد في الحج بالتمييد ، حيث قال تعالى « فصيام ثلاثة ايام في الحج ، وسبعة اذا رجعت » وبالتتابع في الظهار حيث قال « فصيام شهرين متتابعين » أن يتقيد الصوم المطلق في اليمين ، اما بالتتابع أو التفریق ، وهو محال ؛ أو بأحدهما دون الآخر ، ولا أولوية .

كيف وانه يلزم من تقيده بأحدهما دون الآخر ، ابطال ما ذكره من ان التنصيص علي احد المختلفين يكون تنصباً علي الآخر .

وان أريد به العبارة الدالة ، فهي متعددة غير متحدة ، ولا يلزم من دلالة بعضها علي بعض الأشياء المختلفة ؛ دلالة علي غيره ، والا لزم من ذلك المحال الذي قدمنا لزومه في الكلام النفساني (١) .

واما ما ذكره من حمل الذاكرات علي الذاكرين الله كثيراً ؛ فلا نسلم ان ذلك من غير دليل .

ودليله ان قوله تعالى « والذاكرات » معطوف علي قوله (والذاكرين الله كثيراً)

١ - انظر التعليق ص ١٥٣ ج ١

ولا استقلال له بنفسه ، فوجب رده الى ما هو معطوف عليه ومشارك له في حكمه
واما حجة اصحاب ابي حنيفة ؛ فانهم قالوا : اذا امتنع التقييد من غير دليل
لما سبق . فلا بد من دليل ولا نص من كتاب او سنة يدل على ذلك ؛ والقياس
يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الخروج عن العهدة بأي شي كان ، مما هو داخل
تحت اللفظ المطلق ؛ كما سبق تقريره ، فيكون نسخاً ، ونسخ النص لا يكون بالقياس
ولقائل ان يقول : لانسلم انه يلزم من القياس نسخ النص المطلق ، بل تقييده
ببعض مسمياته ، وذلك لا يزيد على تخصيص العام بالقياس عندكم ، فكذلك التقييد .
كيف وان لفظ (الرقبة مطلق بالنسبة الى السليمة والمعيبة ، وقد كان مقتضى
ذلك ايضاً الخروج عن العهدة بالمعيبة ، وقد شرطتم صفة السلامة ، ولم يدل عليه
نص من كتاب او سنة .

وان كان بالقياس ، فاما ان يكون نسخاً : اولا يكون نسخاً : فان كان الاول
فقد بطل قولكم ان النسخ لا يكون بالقياس ، وان لم يكن نسخاً ، فقد بطل قولكم
ان رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخاً .

واما حجة من قال بالتقييد ، بناء على القياس فالوجه في ضعفه ما سبق في تخصيص
العام بالقياس فعليك بنقله الى ههنا .

والخيار انه ان كان الوصف الجامع بين المطلق والمقيد مؤثراً اى ثابتاً
هنص اوجماع ، وجب القضاء بالتقييد ؛ بناء عليه ، وان كان مستتباً من الحكم
المقيد فلا ، كما ذكرناه في تخصيص العموم .

الصَّنْفُ السَّابِعُ - فِي الْجَمَلِ

ويشتمل على مقدمة ومسائل ،
أما المقدمة ففي معنى الجمل . وهو في اللغة مأخوذ من الجمع .
ومنه يقال « أجمل الحساب » اذا جمعه ورفع تفاصيله .
وقيل هو المحصل ، ومنه يقال « جملت الشيء اذا حصلت له » هكذا ذكره صاحب
المجمل في اللغة .

وأما في اصطلاح الاصوليين ، فقال بعض اصحابنا : هو اللفظ الذي لا يفهم
منه عند الاطلاق شيء ، وهو فاسد ، فانه ليس بمانع ولا جامع .
اما انه ليس بمانع ، فلانه يدخل فيه اللفظ المهمل ، فانه لا يفهم منه شيء عند
اطلاقه ؛ وليس بمجمل ، لان الاجمال والبيان من صفات الالفاظ الدالة ؛ والمهمل
لا دلالة له ، ويدخل فيه قولنا مستحيل فانه ليس بمجمل مع انه لا يفهم منه شيء
عند اطلاقه ، لان مدلوله ليس بشيء بالاتفاق .

وأما أنه ليس بجامع ، فلأن اللفظ الجمل المتردد بين محامل ، قد يفهم منه شيء
وهو انحصار المراد منه في بعضها ، وان لم يكن معيناً . وكذلك ما هو مجمل من
وجه ، ومبين من وجه ، كقوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » فانه مجمل ؛
وان كان يفهم منه شيء .

فان قيل . المراد منه انه الذي لا يفهم منه شيء عند اطلاقه من جهة ما هو
مجمل ؛ ففيه تعريف الجمل بالمجمل ، وتعريف الشيء بنفسه ممتنع .

كيف وان الاجمال كما أنه قديكون في دلالة الالفاظ ، فقد يكون في دلالة
الافعال ، وذلك كما لو قام النبي ﷺ من الركعة الثانية ، ولم يجلس جلسة التشهد
الوسط ، فانه متردد بين السهو الذي لا دلالة له على جواز ترك الجلسة ، وبين
التعمد الدال على جواز تركها . واذا كان الاجمال قد يعم الاقوال والافعال ،

فتقييد حد المجرى باللفظ يخرج عن كونه جامعاً ، وبهذا يبطل ما ذكره الغزالي في حد المجرى من انه اللفظ الصالح لا حد معين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللفظ ولا بعرف الاستعمال .

وذكر أبو الحسين البصري فيه حدين آخرين .

الاول : أنه (الذي لا يمكن معرفة المراد منه) ويبطل بالالفاظ المهملة ، وباللفظ الذي هو حقيقة في شيء ، فانه اذا اريد به جهة مجازه ، فانه لا يفهم المراد منه ، وليس بمجرى .

الثاني : قال (المجرى هو ما أفاد شيئاً من جملة اشياء هو متعين في نفسه ، واللفظ لا بعينه) ، قال وهذا بخلاف قولك « اضرب رجلاً » فان مدلوله واحد غير معين في نفسه ، وراي رجل ضربته جاز ، ولا كذلك لفظ القرء فان مدلوله واحد في نفسه من الطهر او الحيض ، وفيه اشعار بتقييد الحد باللفظ حيث قال (واللفظ لا بعينه) فلا يكون جامعاً بخروج الاجمال في دلالة الفعل عنه ، كما حققناه ؛ وانما يصح التقييد باللفظ ، لو اريد تحديد المجرى اللفظي خاصة .

والحق في ذلك ان يقال : (المجرى هو ماله دلالة على احد امرين لامزية لأحدهما على الآخر بالنسبة اليه) .

فقولنا (ماله دلالة) ليعم الاقوال والافعال وغير ذلك من الادلة المجرى .

وقولنا (على احد امرين) احتراز عما لا دلالة له الا على معنى واحد .

وقولنا (لامزية لأحدهما على الآخر بالنسبة اليه) احتراز عن اللفظ الذي هو ظاهر في معنى وبعيد في غيره ، كاللفظ الذي هو حقيقة في شيء ومجاز في شيء على ما عرف فيما تقدم .

وقد يكون ذلك في لفظ مفرد مشترك عند القائلين بامتناع تعميمه ، وذلك إما بين مختلفين ، كالعين ، للذهب والشمس ، والمختار للفاعل والمفعول ، او ضدتين كالقرء ، للطهر والحيض (١) .

١ — انظر الفرق بين المختلفين والضدتين في التعليق ص ١٧٣ — ١٧٤ ج ٢ .

وقد يكون في لفظ مركب ، كقوله تعالى « أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح »
فان هذه مترددة بين الزوج والولى .

وقد يكون ذلك بسبب التردد في عود الضمير الى ما تقدمه كقولك « كل ماعلمه
الفقيه فهو كما علمه » فان الضمير في (هو) متردد بين العود الى الفقيه والى معلوم
الفقيه ، والمعنى يكون مختلفاً ، حتى انه اذا قيل بعوده الى الفقيه كان معناه في الفقيه
لمعلومه . وان عاد الى معلومه كان معناه . فمعلومه على الوجه الذي علم .

وقد يكون ذلك بسبب تردد اللفظ بين جمع الاجزاء وجمع الصفات ، كقولك
« الخمسة زوج وفرد » والمعنى مختلف ، حتى انه ان اريد به جمع الاجزاء ، كان
صادقاً ، وان اريد به جمع الصفات ، كان كاذباً .

وقد يكون ذلك بسبب الوقف والابتداء ، كما في قوله تعالى « وما يعلم تأويله
الا الله والراسخون في العلم » فالواو في قوله (والراسخون) متردد بين العطف
والابتداء ، والمعنى يكون مختلفاً (١) .

وقد يكون ذلك بسبب تردد الصفة (٢) وذلك كما لو كان زيد طبيياً غير ماهر

١ — الاختلاف بالوقف والابتداء في الآية فرع الاختلاف في المراد بالمتشابهة
وبتأويله ، والجميع من اختلاف التنوع لا التضاد ، فان اريد بالمتشابهة حقيقة الله
وكنه صفاته وكنه الروح ونعيم الجنة ، الى امثال ذلك مما اختص الله بعلمه ، كان
تأويله بمعنى مآله وحقيقته التي لا يعلمها الا الله ، وعليه يكون الوقف على لفظ
الجلالة ، وتكون الواو للاستئناف والجملة بعدها اسمية .

وان اريد بالمتشابهة ما اشتبه معناه وخفى على بعض الناس ، كان تأويله بمعنى
تفسيره . وعليه يكون الوقف على لفظ العلم ، وتكون الواو عاطفة وجملة « يقولون »
حال من قواه : « والراسخون » والتقدير : وما يعلم المعنى المراد من الآيات المتشابهة
الا من انزلها والا الراسخون في العلم قائلين آمننا به كل من المحكم والمتشابهة من عند
ربنا . فليس في الآية تردد يوجب الاجمال ويمنع من اعتقاد ما ذلك عليه ؛ والعمل
به كما هو الشأن في الاجمال ، بل التخيير بين قراءتين لكل منهما معنى صحيح .

٢ — معناه تردد اللفظ بين ان يكون نعتاً وخبراً كما في المثال .

في الطب وهو ماهر في غير ، فقلت « زيد طبيب ماهر » فان قولك (ماهر) متردد بين ان يراد به كونه ماهر آفي الطب فيكون كاذباً، وبين ان يراد به غيره فيكون صادقاً. وقد يكون ذلك بسبب تردد اللفظ بين مجازاته المتعددة عند تعدد حمله على حقيقةه؛ وقد يكون بسبب تخصيص العموم بصور مجهولة ، كما لو قال « اقتلوا المشركين » ثم قال بعد ذلك « بعضهم غير مراد لي من لفظي (١) » فان قولة (اقتلوا المشركين) بعد ذلك يكون بجلا غير معلوم ، أو بصفة مجهولة كقوله تعالى « وأحل لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين » فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل بما هو الاحصان ؛ موجب للاجمال فيما أحل (٢) او باستثناء مجهول كقوله « أحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم (٣) » فانه مهما كان المستثنى بجلا ، فالمستثنى منه كذلك ، وكذلك الكلام في تقييد المطلق .

وقد يكون ذلك بسبب اخراج اللفظ في عرف الشرع عما وضع له في اللغة عند القائلين بذلك ، قبل بيانه لنا ، كقوله « اقيموا الصلوة ، وآتوا الزكوة » (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فانه يكون بجلا لعدم اشعار اللفظ بما هو المراد منه بعينه من الافعال المخصوصة ، لانه (٤) مجمل بالنسبة الى الوجوب .

١ - هذا مثال فرضي لا يقع مثله في التكليف .

٢ - الاحصان والسفاح وان كان كل منهما يطلق على معان في اللغة الا ان الاحصان هنا بمعنى العفة ، والسفاح بمعنى الزنا . فعنى : محصنين غير مسافحين أعفاء بنكاح ما أحل الله لكم غير زناة ، كما يدل على ذلك سباق للكلام وعرف الاستعمال ، فلا خفاء في المعنى ولا اجمال في الآية .

٣ - « الا ما يتلى عليكم » قد بين الله المستثنى في آية « حرمت عليكم الميتة » . من سورة المائدة ، وآية « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » وغيرها من سورة الانعام ، وآية « انما حرم عليكم الميتة » من سورة النحل وهما قبل سورة المائدة نزولا . وبذلك لم يكون المستثنى مجهولا ، ولا المستثنى منه بجلا . ضرورة ان ما ينل من المحرمات قد سبق بيانه في القرآن قبل نزول هذه الآية .

٤ - لانه - فيه تحريف . والصواب : لانه ؛ بحرف النفي لا بحرف التعليل .

هذ كله في الاقوال وقد يكون ذلك في الافعال ، كما ذكرناه أولا
وتمام كشف الغطاء عن ذلك بمسائل ، وهي ثمان

المسألة الأولى

الذى صار اليه اصحابنا وجماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي
وابي هاشم وابي الحسين البصري ، أن التحليل والتحرير المضافين الى الاعيان ،
كقوله تعالى « حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة » لا اجمال فيه ؛
خلافاً للكرخي وابي عبد الله البصري .

احتج القائلون بالاجمال بأن التحليل والتكرير انما يتعلق بالافعال المقدورة ،
والاعيان التي أضيف اليها التحليل والتحرير غير مقدورة لنا ، فلا تكون هي متعلق
التحليل والتحرير ؛ فلا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق ذلك ؛ حذراً من اهمال
الخطاب بالكلية ؛ ويجب أن يكون ذلك بقدر ما تندفع به الضرورة قليلاً للاضمار
المخالف للاصل . وعلى هذا ، فيمتنع اضمار كل ما يمكن تعلقه بالعين ، من الافعال
وليس اضمار البعض أولى من البعض ، لعدم دلالة الدليل على تعيينه ، ولانه لودل
على تعيين بعض الافعال ، لكان ذلك متعيناً من تعلق التحريم بأي عين كانت وهو محال
قال النافون : وان سلمنا امتناع تعلق التحليل والتحرير بنفس العين ، ولكن
متى يحتاج الى الاضمار اذا كان اللفظ ظاهراً بعرف الاستعمال في الفعل المقصود
من تلك العين ، او اذا لم يكن ؟ الاول ممنوع ، والثاني مسلم .

وبيانه : ان كل من اطلع على عرف أهل اللغة ؛ ومارس أفاظ العرب لا يبادر
الى فهمه عند قول القائل لغيره « حرمت عليك الطعام والشراب ، وحرمت عليك
النساء » سوى تحريم الاكل والشرب من الطعام والشراب ، وتحريم وطء النساء .
والاصل في كل ما يتبادر الى الفهم أن يكون حقيقة ، اما بالوضع الاصلي ،
او بعرف الاستعمال : والاجمال منتف بکل واحد منهما ، ولهذا كان الاجمال
منتفياً عند قول القائل « رأيت دابة » لما كان المتبادر الى الفهم ذوات الاربع
بعرف الاستعمال ؛ وان كان على خلاف الوضع الاصلي . وعلى هذا فقد خرج
الجواب عما ذكره من الوجه الثاني ايضاً .

سلمنا : انه لا بد من الاضمار، ولكن ما لما نزع من اضمار جميع التصرفات المتعلقة
بالعين ، المضاف اليها التحليل والتحرير .

قولهم : ان زيادة الاضمار على خلاف الاصل .

قلنا : فاضمار البعض اما ان يفضي الى الاجمال، او لا يفضي اليه . فان كان
الثاني ، فقد بطل مذهبكم ، وان كان يفضي الى الاجمال، فلا بد من اضمار الكل ،
حذرا من تعطيل دلالة اللفظ .

فلئن قالوا : اضمار البعض ، وان افضى الى الاجمال ، فليس في ذلك ما
يفضي الى تعطيل دلالة اللفظ مطلقا ، لا يمكن معرفة تعيين مدلوله بدليل آخر .
واما محذور اضمار كل التصرفات فلازم مطلقاً . ولا يخفى ان التزام المحذور الدائم
اعظم من التزام المحذور الذي لا يدوم .

قلنا : بل التزام محذور اضمار جميع الافعال اولى من التزام محذور الاجمال
في اللفظ لثلاثة اوجه .

الاول : ان الاضمار في اللغة اكثر استعمال من استعمال الالفاظ المجملة ؛ ولولا
ان المحذور في الاضمار اقل ، لما كان استعماله اكثر .

الثاني : انه انعقد الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقرآن واختلف في
وجوده لاجمال فيهما ، وذلك يدل على ان محذور الاضمار اقل .

الثالث انه قال صلى الله عليه وسلم « لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم، فجملوهوا وباعوها
(وكانوا اثمانها) (١) وذلك يدل على اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم
والا لما لحقهم اللعن ببيعها، ولو كان الاجمال اولى من اضمار الكل، لكان ذلك
على خلاف الاولى .

١ — الحديث رواه احمد وابو داود بلفظ « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم
فباعوها واكلوا اثمانها ؛ « وان الله اذا حرم علي قوم اكل شيء حرم عليهم ثمنه »
وقد رواه الستة ضمن حديث طويل . وفيه «قاتل الله اليهود ان الله لما حرم شحومها
جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه » .

المسألة الثانية

ذهب بعض الحنفية الى أن قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم » مجمل لانه يمتثل مسح جميع الرأس ويحتمل مسح بعضه، وليس احدهما أولى من الآخر، فكان مجملا.

قالوا : وماروي عند صلى الله عليه وسلم انه مسح بناصيته ، فهو بيان المجمل الآية .

واتفق النافون على نفي الاجمال ، لكن منهم من قال انه بحكم وضع اللغة ظاهر في مسح جميع الرأس ، وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني مصيرا منهم الى ان (الباء) في اللغة اصل في الالتصاق ، كما سبق تعريفه ، وقد دخلت على المسح وقرنته بالرأس ، واسم الرأس حقيقة في كله لا بعضه ، ولهذا ، لا يقال لبعض الرأس رأس ؛ فكان ذلك مقتضيا لمسح جميعه لغة ، وهذا وان كان هو الحق بالنظر الى أصل وضع اللغة ، غير ان عرف استعمال أهل اللغة الطاريء على الوضع الاصيلي حاكم عليه ، والعرف من اهل اللغة في طراد الاعتبار جابر باقتضاء الصاق المسح بالامس فقطمع النظر عن الكل والبعض ولهذا فانه اذا قال القائل لغيره امسح يدك بالمنديل لا يفهم من احد من أهل اللغة أنه أوجب عليه الصاق يده بجميع المنديل بل ان شاء ب كله . وان شاء ببعضه . ولهذا فابه يخرج عن العهدة بكل واحد منهما .

وكذلك اذا قال « مسحت يدي بالمنديل » فالسامعون يجوزون أنه مسح ب كله وبعضه ، غير فاهمين لزوم وقوع المسح بالكل أو البعض ، بل بالقدر المشترك « بين الكل والبعض . وهو مطلق مسح (١) ويجب أن يكون كذلك . نفيا للتجوز والاشترك في العرف . وهذا هو مذهب الشافعي « رضى الله عنه » واختيار القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري .

وعلى كل تقدير . فلا وجه للقول بالاجمال . لا بالنظر الى الوضع اللغوي الاصيلي . ولا بالنظر الى عرف الاستعمال .

١ - يظهر لي فرق بين قوله تعالى : « وامسحوا برؤوسكم » وقول القائل : امسح يدك بالمنديل ، ومسحت يدي بالمنديل ، فان عرف الاستعمال يدل على ان =

المسألة الثالثة

مذهب الجمهور أنه لا إجمال في قوله ﷺ رفع عن أمي الخطأ والنسيان (١) .
وقال أبو الحسين البصري وأبو عبد الله البصري وغيرهما انه مجمل ، مصيرا منهم
الى أن اللفظ بوضعه لغة يقتضي رفع الخطأ والنسيان في نفسه ، وهو محال مع فرض
وقوعه فيجمل منصب النبي عن ذنبه .

وعند ذلك ؛ فاما أن يضم نفي جميع أحكامه أو بعضها ، لاسبيل الى الأول ؛
لان الاضمار على خلاف الأصل ؛ وانما يصار اليه لدفع الضرورة اللازمة من تعطيل
العمل باللفظ ، فيجب الاقتصار فيه على أقل ما تندفع به الضرورة وهو بعض الاحكام .
كيف وانه يمتنع لإضمار نفي جميع الاحكام ، لان من جملتها لزوم الضمان وقضاء
العبادة ، وهو غير منفي بالاجماع . ثم ذلك الحكم المضمر لا يمكن القول بتعيينه
لعدم دلالة اللفظ عليه ؛ فلم يبق الا أن يكون غير معين ، ويلزم منه الاجمال .

قال النافون للاجمال : وان تعذر حمل اللفظ على رفع عين الخطأ والنسيان ؛
فانما يلزم الاضمار ان لو لم يكن اللفظ ظاهراً بعرف استعمال أهل اللغة في نفي
المؤاخذه والعقاب قبل ورود الشرع ، وليس كذلك . ولهذا فان كل من عرف
عرف أهل اللغة لا يتشكك ولا يتردد عند سماعه قول السيد لعبده « رفعت عنك
الخطأ والنسيان » في ان مراده من ذلك رفع المؤاخذه والعقاب .

والاصل أن كل ما يتبادر الى الفهم من اللفظ أن يكون حقيقة فيه ، إما بالوضع
الاصلي ، أو العرف الاستعمالي . وذلك لا اجمال فيه ولا تردد .

= القصد بالخطاب في الآية الى مسح الرأس ، والعضو الماسح وسيلة ، وان القصد في
طلب مسح اليد بالمنديل والاختبار بذلك الي مسح اليد ، والمنديل وسيلة ، فالمنديل
نظير العضو الماسح ، كلاهما آلة للمسح لم تقصد به لنفسها واليد في المثالين نظير
الرأس في الآية وكلاهما مقصود بالمسح ، وكل من وضع اللغة وعرف الاستعمال
يدل ظاهراً على تعميمها به .

١ - رواه الطبراني في الكبير عن ثوبان بلفظ « رفع عن أمي الخطأ والنسيان
وما سكرهوا عليه » ورمز له السيوطي في الجامع الصغير بـ « رموز الصحة » .

الثاني أنه لو حصل العلم بخبر الجماعة الكثيرة لحصل العلم بما ينقله اليهود عن موسى، والنصارى عن عيسى، من الأمور المكذبة لرسالة نبينا؛ التي دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيها ووجوب علمنا بها. واجتماع علمين متناقضين محال

الثالث: أنه لو حصل العلم الضروري بخبر القواتر؛ لما خالف في نبوة نبينا أحد، لأن ما علم بالضرورة لا يخالف؛ وحيث وقع الخلاف في ذلك من الخلق الكثير علمنا أن خبر التواتر لا يفيد العلم (١).

الرابع أنه لو كان العلم الضروري حاصلًا بخبر التواتر، لما وقع التفاوت بين علمنا بما أخبر به أهل التواتر من وجود بعض الملوك؛ وعلمنا بأنه لا واسطة بين النفي والاثبات واستحالة اجتماع الضدين، وإن الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين، لأن الضروريات لا تختلف؛ ولا يخفى وجه الاختلاف في سكون النفس اليهبا.

الخامس: هو أن ما يحصل من الاعتقاد الجازم بما يخبر به أهل التواتر لا يزيد على الاعتقاد الجازم بأن ما شاهدناه بالأمس من وجود الافلاك الدائرة، والكواكب السيارة؛ والجبال الشامخة؛ أنه لذي نشاهده اليوم مع جواز أن يكون الله تعالى قد أعدم ذلك، وما نشاهده الآن قد خلقه الله تعالى على مثاله، فاذا لم يكن هذا يقيننا، فالأزيد عليه في الجزم والاعتقاد أيضاً لا يكون يقيناً.

السادس أنه لو كان العلم الضروري حاصلًا من خبر التواتر، لما خالفناكم فيه. لأن الضروري لا يخالف: والجواب من جهة الاجمال والتفصيل.

أما الاجمال: فهو أن ما ذكره تشكيك على ما علم بالضرورة، فلا يكون مقبولاً وأما التفصيل: فاما السؤال الاول، فجوابه بما سبق في بيان تصور الاجماع، فإما تقدم. وأما السؤال الثاني فلأنه لا يلزم أن ما كان ثابتاً لاحاد الجملة وجائزاً عليها أن يكون ثابتاً للجملة، وجائزاً عليها. ولهذا، فإنه مأمّن واحد من معلومات الله الا وهو متناه؛ وجملة معلوماته غير متناهية. وكذلك كل واحد من آحاد الجملة

(١) يجب عن ذلك باننا لا نسلم الملازمة. إذ يمكن أن يخالف بعض الناس ما علم علماً ضرورياً. مكابرة وهناداً. سلنا الملازمة غير أن مقتضى الدليل أن التواتر لا يفيد العلم للضروري لا علم العلم مطلقاً فكان الدليل أخص من الدهوى.

فانه جزء من الجملة ، والجملة ليست جزء من الجملة . وكذلك كل لبنة او خشبة داخله في مسمى الدار وهي جزء منها وليست داراً ، والمجتمع من الكل دار ، وكذلك العشرة مركبة من خمسة وخمسة ، وكل واحدة من الخمسة ليست عشرة والمجموع منهما عشرة ونحوه .

واما ما ذكروه في السؤال الثالث من الالزام الاول ، فهو فرض محال ؛ فانه مها أخبر جمع بما يحصل منه العلم بالخبر ، فيمتنع اخبار مثلهم في الكمية والكيفية وقرائن الاحوال بما يناقض ذلك .

واما الالزام الثاني ، فانما يصح أن لوقلنا ان العلم يحصل من خبر كل جماعة ؛ وان خبر كل جماعة تواتر وليس كذلك ؛ وانما دعوانا أن العلم قد يحصل من خبر الجماعة ، ولا يلزم ان يكون خبر كل جماعة محصلاً للعلم .

وأما الالزام الثالث ، فغير صحيح لان التواتر انما يفيد العلم في الاخبار عن المحسات والمشاهدات والنبوة حكم ، فلذلك لم يثبت بخبر التواتر (١) كيف وانا لاندعي أن كل تواتر يجب حصول العلم بخبره مطلقاً لكل أحد لتفاوت

(١) الامور التي تتصل بشوة محمد صلى الله عليه وسلم أنواع .

منها ما نقل تواتر من اخباره عن نفسه أنه نبى ودهوته الناس لاتباعه والايان به ومنها ما نقل تواتر من معجراته صلى الله عليه وسلم . ومنها دلالة ما شوهده أو نقل من معجزاته على ما ادعاء من الرسالة ، فأما الاول والثاني فالأخبار فهما تواترة عن محسات ومشاهدات . وهي أقوى نقلاً وأكد اثباتاً لصدور ما تضمنته عنه صلى الله عليه وسلم ونسبته اليه من الخبر عن البلاد الثانية . والخلفاء والملوك والوجهاء في العصور الماضية ، ومن الاخبار عن شجاعة علي وكرم حاتم ونحوها من الأمور التي يضرب بها المثل في الاستفادة والتواتر ، فمن انكر ذلك فهو اما مجنون أو مكابر لا تصح مناظرته وأما الثالث فيكفى بعض ما نقل من معجزاته في اثبات رسالته يقيناً ولو بطريق النظر . والامامات بذلك الحجة عن من أرسله الله اليهم ولا سقطت به معاذيرهم ولا استبيحت به دماء المتألفين واموالهم ولا كان ثواب ولا عقاب . وذلك باطل بنصوص القرآن والسنة القولية والعملية المستفيضة بل التواترة فمن انكر رسالته بعد مشاهدة الآيات أو البلاغ الصحيح فهو أيضاً اما مجنون أو مكابر حسود أو مقلد مخدوع غلبه على أمره من هم في نظره من كسبراه قومه . وبذلك يتبين ما في الشق الأول من جواب الأمدي عن الالزام الثالث .

الثاني : انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه ، فيجب عند تعدد حمل للفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ، ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعلوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الأمرين دون الآخر ، فكان الحمل عليه اولى .

فان قيل ما ذكرتموه معارض من وجهين :

الاول : انه يلزم منه الزيادة في الاضمار والتجاوز المخالف للاصل .

الثاني : ان حمله على نفي الكمال دون الصحة مستيقن ، من حيث انه يلزم من نفي الصحة نفي الكمال ، ولا عكس ، واذا تقابلت الاحتمالات لزم الاجمال .

قلنا : بل الترجيح لما ذكرناه ، لانه لا يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ ؛ بخلاف ما ذكرتموه ، ولانه على وفق النفي الاصلي ؛ وما ذكرتموه على خلافه ، فكان ما ذكرناه اولى .

وعلى هذا ، فقوله ﷺ « لا عمل إلا بنية ، وانما الاعمال بالنيات » .

وان لم يكن للشارع فيه عرف ، كما في الصلاة والصوم ونحوهما ، فعرف أهل اللغة في نفيه نفي الفائدة والجدوي ، كما قررناه فيما تقدم ، فلا إجمال فيه أيضاً ، خلافاً لابن الحسين البصري وأبي عبد الله البصري وغيرهما من المعتزلة .



المسألة الخامسة

اختلفو في قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فقال بعض الاصويين ان لفظ القطع واليد مجمل .

أما الاجمال في القطع ، فلازم يصدق إطلاقه على بينونة العضو من العضو ؛ وعلى شق الجلد الظاهر من العضو بالجرح ، من غير إبانة للعضو . ولذلك يقال عندما إذا جرح يده في بعض الاعمال ، كبري القلم وغيره « قطع يده »

وأما الاجمال في اليد ، فلان لفظ اليد يطلق على جملتها الى المنكب ؛ وعليها الى المرفق ، وعليها الى الكوع ، وليس أحد هذه الاحتمالات أظهر من الآخر ؛ فكان لفظ اليد والقطع ، مجملا .

وذهب الباقون الى خلافه متمسكين في ذلك بالاجمال والتفصيل :

أما الاجمال فهو أن اطلاق لفظ اليد على ما ذكر من المحامل ، وكذلك اطلاق لفظ النقطع .

اما ان يكون حقيقة في الكل او هو حقيقة في البعض مجازي في البعض .

فان كان حقيقة في الكل ، فاما ان يكون مشتركاً ، او متواطئاً :

القول بالاشتراك يلزم منه الاجمال في الكلام ؛ وهو على خلاف الاصل .

وان كان الثاني والثالث ، فليس بمجمل .

كيف : وانه وان كان الاشتراك على وفق الاصل ؛ الا أن الاحتمالات ثلاثة كما

ذكرناه ، ولا إجمال فيه على تقديرين منها . وهما حالة التواطىء والتجوز في أحدهما

وانما يتحقق الاجمال على تقدير الاشتراك ، وهو متحد ، ووقوع احتمال من احتمالين

أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه . واذا كان حقيقة في أحدهما دون الآخر ،

فيجب اعتقاد كونه ظاهراً في كل العضو ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما سواه

اما عند الخصم ، فلدعواه الاجمال ، وأما عندنا فلهصيرنا الى نفي الظهور عنه

وانحصاره في جملة مسمى العضو .

وأما التفصيل : فهو ان لفظ اليد ، وان أطلق على ما ذكره من الاحتمالات إلا أنه حقيقة في جملة العضو الى المنكب ، ومجاز فيا حده . ودليله أن يصح أن يقال ، اذا أبيت اليد من المرفق أو من الكوع : هذا بعض اليد لا كلها . وذلك يدل على أنه ليس حقيقة من وجهين :

الاول : أن مسمى اليد حقيقة لا يصدق عليه أنه بعض اليد .

والثاني : صحة القول بأنه ليس كل اليد ولو كان مسمى اليد حقيقة ، لما صح نفيه .

وأما لفظ القطع فحقيقة في اهانته الشيء مما كان متصلا به . فاذا أضيف القطع الى اليد ، وكان مسمى اليد حقيقة في جملتها الى الكوع ، وجب حمله على ابانة مسمى اليد ، وهو جملتها ، وحيث أطلق قطع اليد عند ابانة بعض أجزائها عن بعض لا يكون حقيقة ، بل تجوز أ .

فان قيل : لو كان الامر على ما ذكرتموه لما وجب الاقتصار في قطع يد السارق على قطعه من الكوع ، لما فيه من مخالفة الظاهر .

قلنا : وإن لزم منه مخالفة الظاهر الا انه أولى من القول بالا جمال في كلام الشارع فكان ادراج ما نحن فيه تحت الاغلب أغلب .

الثاني : أن القول بالا جمال مما يفضي الى تعطيل اللفظ عن الاعمال في الحال ، الى حين قيام الدليل المرجح ، ولا كذلك في الحمل على المجاز : فانه إن لم يظهر دليل التجوز عمل باللفظ في حقيقته ، وإن ظهر عمل به في مجازه ، من غير تعطيل اللفظ في الحال ولا في ثاني الحال .

المسألة السادسة

اللفظ الوارد إذا أمكن حمله على ما يفيد معنى واحداً ، وعلى ما يفيد معنيين .
قال الغزالي وجماعة من الأصوليين : هو مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين ،
والذي عليه الأكثر انه ليس بمجمل ، بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين . وهذا هو المختار
وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع .

فتقول : اللفظ الوارد ، اما ان يظهر كونه حقيقة فيأقيل من المحملين مع اختلافهما
او كونه حقيقة في احدهما ، مجازاً في الآخر ، او لم يظهر احد الامرين :
فان كان من القسم الاول او الثاني ، فلا معنى للخلاف فيه .
اما الاول : فلتحقق اجماله .

واما الثاني : فلتحقق الظهور في احد المحملين : وانما النزاع في القسم الثالث .
ويجب اعتقاد نفي الاجمال فيه للاجمال والتفصيل :
اما الاجمال فما تقدم في المسألة المتقدمة .

واما التفصيل فهو ان الكلام انما وضع للفائدة ، ولا سيما كلام الشارع .
ولا يحفى ان ما يفيد معنيين اكثر في الفائدة فيجب اعتقاد كون اللفظ ظاهراً فيه .
فان قيل : هذا الترجيح معارض بترجيح آخر ، وهو ان الغالب من اللفاظ
الواردة هي المفيدة لمعنى واحد ، بخلاف المفيد لمعنيين . وعند ذلك فاعتقاد ادراج
ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب اغلب .

قلنا : يجب اعتقاد الترجيح فيما ذكرناه ، وذلك لانه لا يخلو .

اما أن يقال بالتساوي بين الاحتمالين او التفاوت .

القول بالتساوي يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقاً ، الى
حين قيام الدليل ، وذلك على خلاف الاصل .

وان قيل بالتفاوت والترجيح ؟ فاما ان يكون فيما يفيد معنى واحداً ، او فيما
يفيد معنيين : لا سبيل الى الاول ، اذ للمقائل قائلان : قائل يقول بالاجمال ، ففيه
نفي الترجيح عن المعنيين ، وقائل يقول بأنه ظاهر راجح فيما يفيد معنيين دون
ما يفيد معنى واحد ، فقد وقع الاتفاق على نفي الترجيح فيما يفيد معنى واحداً ،
فتعين الترجيح لما يفيد معنيين .

المسألة السابعة

اللفظ الوارد من جهة الشارع اذا امكن حمله على حكم شرعي مجدد ، وامكن حمله على الموضوع اللغوي : اختلفوا فيه .

فذهب الغزالي : الى انه مجمل لتردده بين الاحتمالين من غير مزية .

وذهب غيره : الى انه ظاهر في الحكم الشرعي ، وهو المختار .

وذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم « الطواف بالبيت صلاة » (١) .

فانه يجعل انه اراد به انه كالصلاة حكما . في الافتقار الى الطهارة .

ويجعل انه اراد به انه مشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة .

وكقوله صلى الله عليه وسلم « الاثنان فافوقها جماعة » (٢) .

فانه يحتمل انه اراد به انها جماعة حقيقة .

ويحتمل انه اراد به انعقاد الجماعة بهما وحصول فضيلتها، وانما قلنا بكونه ظاهراً

في الحكم الشرعي للاجمال والتفصيل :

اما الاجمال فاذكرناه فيما تقدم .

واما التفصيل فهو انه صلى الله عليه وسلم ، انما بحث لتعريف الاحكام الشرعية، التي لانعرف

الا من جهته لا لتعريف ما هو معروف لاهل اللغة . فوجب حمل اللفظ عليه لما فيه

من موافقة مقصود البعثة .

١ — رواه الترمذي والحاكم والدارقطني من حديث ابن عباس بلفظ « الطواف

بالبيت صلاة الا أن الله أباح فيه الكلام » وصححه ابن السكن وابن خزيمة وابن

حبان ، وقال الترمذي : رواه مرفوعاً وموقوفاً ولا نعرفه مرفوعاً الا من حديث

عطاء بن السائب ، ورجح النسائي والبيهقي وابن الصلاح والمنذري وقفه (عطاء

بن السائب اختلط بآخرة) .

٢ — تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٢٣ ج ٢

فان قيل : ما ذكرتموه من الترجيح مقابل بمثله . وبيانه ان حمل اللفظ على الحكم الشرعي المجدد مخالف للنفي الأصلي ما يخالف الحمل على الموضوع الأصلي . قلنا : الا انا لو حملناه على تعريف الموضوع اللغوي . كانت فائدة لفظ الشارع التأكيد بتعريف ما هو معروف لنا .

ولو حملناه على تعريف الحكم الشرعي . كانت فائدته التأسيس وتعريف ما ليس معروفا لنا . وفائدة التأسيس اصل . وفائدة التأكيد تبع . فكان حمله على التأسيس اولى .

المسألة الثامنة

اذا ورد لفظ الشارع . وله مسمى لغوي ، ومسمى شرعي عند المعترف بالاسماء الشرعية . قال القاضي ابو بكر تفريحا على القول بالاسماء الشرعية انه مجمل . وقال بعض اصحابنا واصحاب ابي حنيفة انه محمول على المسمى الشرعي . وفصل الغزالي ، وقال : ما ورد في الاثبات ؛ فهو للحكم الشرعي ، وما ورد في النهي ، فهو مجمل ؛ ومثال ذلك في طرف الاثبات قوله صلى الله عليه وسلم ؛ حين دخل على عائشة ، فقال لها « اعندك شيء ؟ فقالت . لا . قال : إني اذا اصوم ، (١) فهو ان حمل على الصوم الشرعي دل على صحة الصوم بنية من النهار بخلاف حمله على الصوم اللغوي ، ومثاله في طرف النهي نهيه ، عليه السلام عن صوم يوم النحر ، (٢) فانه ان حمل على الصوم الشرعي ، دل على تصور وقوعه لاستحالة النهي عمالاتصور لوقوعه ، بخلاف ما اذا حمل على الصوم اللغوي والمختار ظهوره في المسمى الشرعي في طرف الاثبات ، وظهوره في المسمى اللغوي في طرف الترك (٣) .

١ - جزء من حديث رواه مسلم في صحيحه من طريق عائشة قالت دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا « قال فاني اذا صائم » الحديث .
٢ - روي مسلم في صحيحه من طريق ابي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام يومين « يوم الاضحى ويوم الفطر » ورواه ايضا من طريق عمر وابي سعيد وعائشة بمعناه .

٣ - الترك يعني به النفي والنهي

اما الاول : فبيانه بما تقدم في المسألة التي قبلها ، ويزيد ههنا وجه آخر في
في الترجيح ، وهو ان الشارع ، مهما ثبت له عرف وان كانت مناطته لنا بالامور
اللغوية غالباً ، غير ان مناطته لنا بعرفه ، في موضع له فيه عرف أغلب :

واما اذا ورد في طرف الترك ، كقوله صَلَّى دعي الصلاة أيام أقرائك (١)
وكنهه عن بيع الحر والخمر وحبل الحبله والملاقيح والمضامين ، فانه لو كان اللفظ
ظاهراً في الصلاة الشرعية والبيع الشرعي ، لزم ان يكون ذلك متصوراً للاستحالة
النهي عما لا تصور له ، وهو خلاف الاجماع ، وأن يكون الشارع (٢) قد نهى
عن التصرف الشرعي ، وذلك ممتنع لما فيه من اهمال المصلحة المعتبرة المرعية في
التصرف الشرعي (٣) ؛ او ان يقال مع ظهوره في المسمى الشرعي بتأويله وصرفه
الى المسمى اللغوي ؛ وهو على خلاف الاصل ، ولا يلزم من اطراد عرف الشرع
في هذه المسميات في طرف الاثبات ، مثله في طرف النهي أو النفي .

وعلى ما حققناه من تقديم عرف الشرع في خطابه ، على وضع اللغة ، فيقدم
ما اشتهر من المجاز الذي صار لا يفهم من اللفظ غيره على الوضع الاصيل الحقيقي ،
وسواء كان ذلك التجوز بطريق نفي الكلام من محل الحقيقة الى ما هو خارج عنه
كلفظ الغائط ، أو بطريق تخصيصه ببعض مسمياته في الحقيقة ، كلفظ الدابة
لان العرف الطاريء غالب هو وضع الاصيل ولا اجمال فيه .

١ - هذا معنى جزء من حديث رواه أبو داود والنسائي من حديث فاطمة بنت
أبي حبيش أنها شكت الى رسول الله صَلَّى الدم فقال لها انا ذلك عرق فانظري ،
إذا أتى قرؤك فلا تصلي فاذا مر قرؤك فتطهري ثم صلي ما بين القرء الى القرء ؛
وقريب منه ما ذكرت عائشة ان النبي صَلَّى امر ام حبيبة ان تدع الصلاة ايام أقرائها .

٢ - وان يكون - معطوف على فاعل لزم .

٣ - اجيب بأنه ليس المراد بالشرعي الصحيح شرعاً حتى يلزم ما قيل ، بل المراد
ما يسميه الشرع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة حيث يقول هذه صلاة صحيحة
وهذه صلاة فاسدة ، والالزم في قوله ودعي الصلاة ايام أقرائك ، ان يكون مجملاً =

الصَّنْفُ الثَّامِنُ - فِي الْبَيَانِ وَالْمَبِينِ

ويشتمل على مقدمة ومسائل، أما المقدمة ، ففي تحقيق معنى البيان والمبين .
واختلاف الناس في العبارات الدالة عليهما ، وما هو المختار في ذلك .

أما البيان : فاعلم انه لما كان متعلقا بالتعريف والاعلام بما ليس بمعروف ولا معلوم . وكان ذلك مما يتوقف على الدليل والدليل مرشد الى المطلوب وهو العلم او الظن الحاصل عن الدليل . ولم يخرج للبيان عن التعريف والدليل والمطلب الحاصل من الدليل . لعدم معنى رابع يفسر به البيان . فلا جرم اختلف الناس .

فقال ابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وغيره : ان البيان هو التعريف وعبر عنه بأنه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي .

وذهب ابو عبدالله البصري وغيره : الى ان البيان هو العلم الحاصل من الدليل .

وذهب القاضي ابو بكر والغزالي واكثر اصحابنا واكثر المعتزلة ؛ كالجائني وابي

هاشم وابي الحسين البصري وغيرهم ، الى ان البيان هو الدليل . وهو المختار .

ويدل على صحة تفسيره بذلك ان من ذكر دليلا لغيره . ووضحه غاية الايضاح

يصح لغة وعرفا ان يقال . تم بيانه . وهو بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور .

وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلب للسامع ، ولا حصل به تعريفه . ولا اخراج

المطلب من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي . والاصل في الاطلاق

الحقيقة ؛ والذي يخص كل واحد من التعريفين الآخرين .

إما الاول : فلانه غير جامع ، لان ما يدل على الحكم بديا من غير سابقة

اجمال بيان ، وهو غير داخل في الحد ؛ وشرط الحد ان يكون جامعا مانعا . كيف

وفيه تجوز وزيادة . اما التجوز ففي لفظ الحيز فانه حقيقة في الجوهر دون غيره ،

واما الزيادة فما فيه من الجمع بين الوضوح والتجلي ، واحدهما كاف عن الآخر ،

والحد مما يجب صيانتها عن التجوز والزيادة .

= بين الصلاة في حرف الشرع والدعاء ، أو يكون ظاهرا في الدعاء ، واللازم باطل ؛

لظهوره في المعنى الشرعي انظر المسألة في مختصر ابن الحاجب وشرحه .

واما التعريف الثاني : . فلأن حصول العلم عن الدليل يسمى تبيناً . والأصل في الاطلاق الحقيقة فلو كان هو البيان أيضاً حقيقة . لزم منه الترادف . والأصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات ، تكثيراً للفائدة . ولان الحاصل عن الدليل قد يكون علماً . وقد يكون ظناً . وعند ذلك فتخصيص اسم البيان بالعلم . دون الظن لأمعنى له . مع ان اسم البيان يعم الحالتين . واذا كان النزاع انما هو في اطلاق امر لفظي . فاولى ما اتبع ما كان موافقاً للاطلاق اللغوي . وابعده عن الاضطراب ومخالفة الاصول .

واذا عرف ان البيان هو الدليل المذكور فحد البيان ما هو حد الدليل ؛ على ما سبق في تحريره (١) ويعم ذلك كل ما يقال له دليل ، كان مفيداً للقطع او للظن وسواه كان عقلياً أو حسيّاً ، أو شرعياً أو عرفياً ، او قولاً أو سكوتاً ، او فعلاً أو ترك فعل الي غير ذلك .

وأما المبين فقد يطلق ؛ ويراد به ما كان من الخطاب المبتدئ المستغني بنفسه عن بيان ، وقد يراد به ما كان محتاجاً الى البيان ، وقد ورد عليه بيانه ، وذلك كاللفظ المجمل اذا بين المراد منه ، والعام بعد التخصيص ، والمطلق بعد التقييد ، والفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه الي غير ذلك .
واما المسائل فثمان .

١ - سبق شرح الدليل في المبادئ الكلامية .

المسألة الأولى

مذهب الاكثريين ان الفعل يكون بيانا ، خلافا لطائفة شاذة .

ويدل على ذلك النقل والعقل .

أما النقل : فمروي عن النبي ﷺ انه عرف الصلاة والحج بفعله حيث قال :

« صلوا كما رأيتموني اصلي . » وخذوا عني مناسككم .

وأما للعقل : فهو أن الاجماع منعقد على كون القول بيانا ، والايان بافعال الصلاة

والحج ، لكونها مشاهدة ، أدل على معرفة تفصيلها من الاخبار عنها بالقول ،

فانه (ليس الخبر كالمعاينة) (١) ولهذا كانت مشاهدة زيد في الدار أدل على معرفة

كونه فيها من الاخبار عنه بذلك . واذا كان القول بيانا ، مع قصوره في الدلالة

عن الفعل المشاهد ؛ فكون الفعل بيانا أولى .

فان قيل : اما النقل فالبيان فيه انما وقع بالقول لا بالفعل ، وهو قوله « صلوا

كما رأيتموني اصلي ، وخذوا عني مناسككم .

واما المعقول : فهو ان الفعل ، وان كان مشاهدا ، غير ان زمان البيان به مما يطول ،

ويلزم من ذلك تأخير البيان مع امكانه بما هو افضى اليه . وهو القول . وذلك ممتنع .

قلنا : اما القول بان البيان انما حصل بالقول ليس كذلك فانه لم يتضمن تعريف

شيء من افعال الصلاة والحج . بل غايته تعريف ان الفعل هو البيان لذلك .

واما القول بان البيان بالفعل مما يفضي الى تأخير البيان مع امكان تقدمه بالقول

فهو غير مسلم : بل التعريف بالقول . وذكر كل فعل بصفته وهنئه وما يتعلق به

اهعد عن التثبت بالذهن من الفعل المشاهد . وربما احتيج في ذلك الى تكرير في

ازمنة تزيد على زمان وقوع (الفعل) بأزمنة كثيرة . على ما يشهده العرف والعادة .

وان سلمنا ان زمان التعريف بالفعل يكون اطول ، فليس في ذلك ما يدل على كونه

غير صالح للبيان والتعريف ، والخلاف انما هو في ذلك ، وقد بينا انه مع صلاحيته

للتعريف ادل من القول .

١ - جزء من حديث انظر طريقه . ومن خرجوه والكلام على متنه واسانيدته في كشف الخفاء

قولهم انه يفضى الى تأخير البيان ؛ مع إمكان تقديمه بالقول .
 قلنا : لا يخلو اما ان لا تكون الحاجة قد دعت الى البيان في الحال، اودعت اليه:
 فاف كان الاول ، فلا مخدور في التأخير مع حصول البيان بما هو ادل من القول .
 وان كان الثاني ، فلا نسلم امتناع التأخير على قولنا بجواز التكليف بما لا يطاق
 على ما قررناه .
 وبتقدير امتناعه فانما نسلم ذلك فيما اذا كان التأخير لالفائدة، واما اذا كان لفائدة فلا .
 وقد بينا الفائدة في البيان بالفعل من جهة كونه ادل على المقصود .

المسألة الثانية

اذا ورد بعد اللفظ المجمل قول وفعل، وكل واحد منهما صالح للبيان ، فإي بيان
 بماذا منهما ؟

والحق في ذلك أنه لا يخلو إما أن يتواقفا في البيان او يختلفا، فان تواقفا
 فان علم تقدم أحدهما فهو البيان لحصول المقصود به، والثاني يكون تأكيداً الا
 اذا كان دون الاول في الدلالة ؛ لاستحالة تأكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة .
 وان جهل ذلك، فلا يخلو إما أن يكونا متساويين في الدلالة، أو أحدهما أرجح
 من الآخر على حسب اختلاف الوقائع والاقوال والافعال :
 فان كان الاول فأحدهما هو البيان : والآخر مؤكد من غير تعيين .
 وان كان الثاني: فالاشبه أن المرجوح هو المتقدم لانا لو فرضنا تأخر المرجوح
 امتنع أن يكون مؤكداً للراجح ، اذ الشيء لا يؤكد بما هو دونه في الدلالة، والبيان
 حاصل دونه فكان الاتيان به غير مفيد ، ومنصب الشارع منزّه عن الاتيان بما لا يفيد
 ولا كذلك فيما اذا جعلنا المرجوح مقدماً ، فان الاتيان بالراجح بعده يكون مفيداً
 للتأكيد ؛ ولا يكون معطلاً .

واما إن لم يتواقفا في البيان ، كما روي عنه عليه السلام ، أنه بعد آية الحج قال :
 « من قرن حجاً الى عمرة فليطف طوافاً واحداً ، ويسعى سعياً واحداً » . (١)

١ - الحديث في مسند أحمد من طريق ، بن عمر بلفظ (من قرن بين حجه وعمرة
 أجزاء لها طوف واحد) ورمز له السيوطي في الجامع الصغير براموز الحسن .

وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قرن فطاف طوافين ، وسعى سعيين . (١)
 فلا يخلوا : إما أن يعرف تقدم أحدهما أو يجهل . فان علم التقدم .
 قال ابو الحسين البصري : المتقدم هو البيان . فان تقدم الفعل كان الطواف
 الثاني كان الطواف الثاني واجباً . وان تقدم القوم كان الطواف الثاني غير واجب ،
 وليس بحق ، بل الحق ان يقال :

ان كان القول متقدماً ، فالطواف الثاني غير واجب ، وفعل النبي صلى الله عليه وسلم له
 يجب ان يحمل على كونه مندوباً ، والا فلو كان فعله له ، دليل الوجوب ، كان
 ناسخاً لما دل عليه القول ، ولا يخفى ان الجمع اولى من التعطيل ، وفعله للطواف الأول
 يكون تأكيداً للقول . وان كان الفعل متقدماً . فهو وان دل على وجوب الطواف
 الثاني : الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه ، والقول باهمال دلالة القول
 ممتنع ، فلم يبق الا ان يكون ناسخاً لوجوب الطواف الثاني الذي دل عليه الفعل
 أو ان يحمل فعله على بيان وجوب الطواف الثاني في حقه دون امته ، وان يحمل
 قوله على بيان وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونها ، والا شبه انما هو الاحتمال
 الثاني دون الاول ، لما فيه من الجمع بين البيانيين من غير نسخ ولا تعطيل (٢) .
 واما ان جهل المتقدم منهما ، فالاول انما هو تقدير تقدم القول وجعله بيانا لوجهين

١ — ذكر ابن حجر في كتاب الدراية في تخريج احاديث الهداية ان عليا جمع
 بين الحج والعمرة فطاف طوافين وسعى سعيين وحدث ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك
 رواه النسائي في مسند علي ورواه موثقون ، واخرجه محمد بن الحسن من قول علي
 موقوفا بلفظ الأمر وفي اسناده راو مجهول .

٢ — قد يقال الأشبه انما هو الاحتمال الأول لما سيحيء له بعد قليل من أن
 التشريك بين النبي صلى الله عليه وسلم وأمه في التشريع هو الغالب فلا يعدل عنه الى التفريق
 بينهما في الحكم الا للدليل ، ولا دليل ، ودعوى أن الاول يلزمه اما اهمال دلالة
 القول وهو ممتنع . واما نسخ الفعل بالقول غير صحيحة اذ يمكن ان يقال ان
 للقول بعد الفعل المعارض له بين حمل الفعل على الندب من أول الأمر فلا نسخ
 للفعل ولا تعطيل للقول .

الاول : انه مستقل بنفسه في الدلالة بخلاف الفعل ، فانه لا يتم كونه بيانادون اقتران العلم الضروري بقصد النبي ﷺ البيان به او قول منه يدل على ذلك . وذلك مما لا ضرورة تدعو اليه (١) .

الثاني : انا اذا قدرنا تقدم القول امكن حمل الفعل بعده على ندبية الطواف الثاني كما تقدم تعريفه . ولو قدرنا تقدم الفعل يلزم منه اما اهمال دلالة القول ؛ او كونه ناسخا لحكم الفعل ، او ان يكون الفعل بياناً لوجوب الطواف الثاني في حق النبي ﷺ دون امته ، والقول دليل عدم وجوبه في حق امته دونه ، والاهمال والنسخ على خلاف الاصل ، والافتراق بين النبي ﷺ والامة في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنظر الى ما ذكرناه من التشريك ، لكون التشريك هو الغالب دون الافتراق (٢) .



١ - الأصل في فعله ﷺ التشريع لنفسه ولأمة حتى يصرفه عن ذلك دليل فهو دليل مستقل بنفسه كالقول .

٢ - تقدم أنه يمكن الجمع بحمل الفعل السابق على التذب والقول المعارض له على نفي الوجوب فلا اهمال للقول ولا نسخ للفعل ولا افتراق بينه وبين الامة .

المسألة الثالثة

هل يجب ان يكون البيان مساويا للمبين في القوة، او يجوز ان يكون ادنى منه .
قال الكرخي : لا بد من المساواة .

وقال ابو الحسين البصري : يجوز ان يكون ادنى منه .
وهل يجب ان يكون مساويا للمبين في الحكم .
فمنهم من قال به ؛ ومنهم من نفاه .

والختار في ذلك ان يقال : اما المساواة في القوة ، فالواجب ان يقال : ان كان المبين مجملا ، كفى في تعيين احد احتماليه ادنى ما يفيد الترجيح ، وان كان عاما او مطلقاً ، فلا بد وان يكون المخصص والمقيد في دلالة اقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ، ودلالة المطلق على صورة التقييد . والافلو كان مساويا لزم الوقف (١) ولو كان مرجوحاً لزم منه الغاء الراجح بالمرجوح ، وهو ممتنع .
واما المساواة بينهما في الحكم فغير واجب ، وذلك لانه لو كان ما دل عليه البيان من الحكم هو ما دل عليه المبين ، لم يكن احدهما بيانا للآخر . وانما يكون احد الامرين بيانا للآخر . اذا كان دالاعلى صفة مدلول الآخر . لاعلى مدلوله .
ومع ذلك فلا اتحاد في الحكم .

فان قيل : المراد من الاتحاد في الحكم انه ان كان حكم المبين واجباً كن بيانه واجباً ، وان لم يكن واجباً ، لم يكن البيان واجباً .

قلنا : لا يخلو إما ان لا تكون الحاجة داعية الى البيان في الحال ، او هي داعية فان كان الاول : فالبيان غير واجب . على ماسياتي ، وسواء كان الحكم المبين واجباً او لم يكن . وان كان الثاني ، فعلى قولنا بجواز التكليف بما لا يطاق على ما تقر (٢) فالبيان ايضا لا يكون واجباً . وان الحكم المبين واجباً .

١ - ان تخصيص العام وتقييد المطلق حال المساواة في قوة للدلالة أولى ، لما في ذلك من اعمال الدليلين ، بخلاف القول بالوقف فانه تعطيل للدليلين ، وبخلاف القول بالغاء البيان فان فيه العمل باحد الدليلين دون الآخر .

٢ أنظر المسألة الأولى من مسائل الأصل الثالث في المحكوم فيه - ج ١

وإذا حرف ذلك فلنذكر ما يتعلق به من المسائل ؛ وهي سبع :

المسألة الأولى

اختلفوا في الواحد العدل . إذا أخبر بخبر ، هل يفيد خبره العلم ، (١) فذهب قوم الى أنه يفيد العلم . ثم اختلف هؤلاء .

فمنهم من قال إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين . فان العلم قد يطلق ويراد به الظن . كما في قوله تعالى « فان عملتموهن مؤمنات » أي ظننتموهن ومنهم من قال إنه يفيد العلم اليقيني من غير قرينة ، أكن من هؤلاء من قال ذلك مطرد في خبر كل واحد ، كبعض أهل الظاهر ، وهو مذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ومنهم من قال انما يوجد ذلك في بعض أخبار الآحاد ، لا في الكل ، واليه ذهب بعض أصحاب الحديث .

ومنهم من قال إنه يفيد العلم ، إذا اقترنت به قرينة ، كالنظام ، ومن تابعه في مقاله . وذهب الباقر إلى انه لا يفيد العلم اليقيني مطلقاً ، لا بقريته ولا بغير قرينة واختار حصول العلم بخبره ، إذا احتفت به القرائن . ويمتنع ذلك عادة دون القرائن ؛ وان كان لا يمتنع خرق العادة بأن يخلق الله تعالى لنا العلم بخبره من غير قرينة أما أنه لا يفيد العلم بمجرد ، فقد احتج القائلون بذلك بحجج واهية لاهد من التنبية عليها ، والاشارة بعد ذلك الى ما هو المعتمد في ذلك .

الحجة الأولى : من الحجج الواهية قولهم : لو كان خبر الواحد مفيد للعلم لافاده كل خبر واحد ، كما أن خبر التواتر لما كان موجباً للعلم كان كل خبر متواتر كذلك ونقائل أن يقول : هذا قياس تمثيلي ، وهو غير مفيد للعلم . كيف وان خبر التواتر ان قيل ان العلم به ضروري غير مكتسب ، فلا يمتنع أن يخلق الله تعالى عند كل تواتر ؛ لعله بما يشتمل عليه من مصلحة مختصة به ، أولاً لمصلحة (٢) كما يشاء ويختار . ومثل ذلك غير لازم في أخبار الآحاد .

(١) انظر الكلام على خبر الواحد في الجزء الثالث من الرسالة للشافعي ، وفي الباب الحادي عشر من الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم ، وما ذكره الموصلي آخر الجزء الثاني من مختصر الصواعق المرسله لابن القيم من الاحتجاج بالسنة وافادتها العلم ووجوب العمل .

(٢) هذا مبني على عدم رعاية المصالح في افعاله تعالى ، والصواب : أن جميع افعاله وتشريعه مبني على رعاية المصلحة لكامل علمه وحكمته وسعة رحمته وعظيم كرمه واحسانه .

وان قيل إنه نظري مكتسب ، فلا مانع من استواء جميع أخبار التواتر فيما لا بد منه في حصول العلم . ولا يلزم من ذلك استواء جميع أخبار الآحاد في ذلك الحجة الثانية : أن تأثيرات الأدلة في النفوس بحسب المؤثر ، ولا نجد في انفسنا من خبر الواحد ، وأن بلغ الغاية في العدالة ، سوى ترجح صدقه على كذبه من غير قطع ، وذلك غير موجب للعلم .

وهذه الحجة في غاية الضعف ، لأن حاصلها يرجع الى محض الدعوى في موضع الخلاف من غير دلالة ، ومع ذلك ، فهي مقابلة بمثلها ، وهو أن يقول الخصم : وأنا أجد في نفسى العلم بذلك . وليس أحد الامرين أولى من الآخر .

الحجة الثالثة : أنه لو كان خبر الواحد بوجب العلم ، لما روعى فيه شرط الاسلام والعدالة كما في خبر التواتر :

وحاصل هذه الحجة أيضاً يرجع الى التمثيل ، وهو خير مفيد للبقين . ثم ما مانع أن يكون حصول العلم بخبر التواتر ، لأن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم عنده ان قيل إن العلم بخبر التواتر ضروري ، وذلك غير لازم في خلقه عند خبر من ليس بمسلم ولا عدل ؛ أو أن يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتمل على ما يوجب العلم ، ان قيل بأن العلم بخبر التواتر كسبي ، وخبر من ليس بمسلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك .

والمعتمد في ذلك أربع حجج :

الحجة الاولى : أنه لو كان خبر الواحد الثقة مفيداً للعلم ، مجردة ، فلو أخبر ثقة آخر بفسد خبره ، فإن قلنا خبر كل واحد يكون مفيداً للعلم لزم اجتماع العلم بالشيء وبتقيضه ، وهو محال . وان قلنا خبر أحدها يفيد العلم دون الآخر ، فاما أن يكون معيناً ، أو غير معين ، فإن كان الاول ؛ فليس أحدهما أولى من الآخر ، ضرورة تساويهما في العدالة والخبر ، وان لم يكن معيناً ؛ فلم يحصل العلم بخبر واحد منهما على التعيين ، بل كل واحد منهما اذا جردنا النظر اليه ، كان خبره غير مفيد للعلم لجواز أن يكون المفيد للعلم هو خبر الآخر ، كيف وأنه لازمة لاحدهما على الآخر حتى يقال بحصول العلم بخبره ، دون خبر الآخر (١) .

(١) لمن يرى افادة خبر الواحد العلم أن يقول هذا مجرد فرض ، فإن العادة قد تمنع =

وايضاً فان أمر النبي ﷺ بالاتباع بقوله (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) والأمر بذلك غير خاص ببعض القرآن دون البعض اجمالاً، ولأنه لا أولوية للبعض دون البعض، ولأنه لو حمل ذلك على البعض دون البعض ؛ مع كونه غير معين في اللفظ ، كان مجملاً وتكليفه بالاتباع بما ليس بمعلوم له ، وهو خلاف الاصل ، واذا ثبت ان المراد من قوله من اول الآية انما هو جميع القرآن فالظاهر ان يكون الضمير في قوله تعالى : (ثم ان علينا بيانته) عائد الى جميع المذكور السابق، وهو جملة القرآن، لا الى بعضه، لعدم الاولوية . وانما يمكن ذلك بحمل البيان على ما ذكرناه . لا على ما ذكره لاستحالة افتقار كل القرآن الى البيان بالمعنى الذي ذكره ، فانه ليس كل القرآن مجملاً ولا ظاهراً في معنى، وقد استعمل في غيره ، فكان ما ذكرناه أولى .

وهذا اشكال مشكل ، وفي تحريره وتقريره على هذا الوجه يتبين للناظر المتبحر

فيه إبطال كل ما يخطب به بعض المخيطين . (١)

وان سلنا أن المراد به انما هو بيان المراد من الظاهر الذي استعمل في غير ما هو الظاهر منه، لكن ما المانع أن يكون المراد به البيان التفصيلي ، كما قاله أبو الحسين البصري؟

= على مطلوبه ؛ وقيل معنى بيانه ايضاح مجمله وتحديد المراد من عامه ومطلقه والدلالة على منسوخه « وعليه يتم الاستدلال بالآية على المطلوب؛ والذي يظهر لي أن البيان عام لأنه اسم جنس مضاف فيشمل كل ما ذكر ، فالله تكفل لرسوله ﷺ بحفظ القرآن ونشره واشهاره وتيسير تلاوته، وتكفل بايضاح متشابه بمحكمه والدلالة على المراد بعامة ومطلقه وبذلك يتم الاستدلال بالآية على المطلوب .

١ - استحالة افتقار كل القرآن الى بيان بالمعنى الذي ذكره المستدل ضرورة انه منه المجمل وغير المجمل قرينة على ارادة البيان لما يحتاج الى البيان ، كما ان استحالة ابلاغ القرآن واحكام الشريعة لكل فرد من بني آدم ضرورة ان فيهم من ليس اهلاً للتكليف قرينة على ارادة البيان بالمعنى الذي ذكره المعارض لمن هو اهل للتكليف دون غيره . فعموم البيان لجميع القرآن محمول على الخصوص على التفسيرين فلا اولوية لتفسير المعارض ولا المستدل، والاختلاف بينها اختلاف تنوع فيجب حمل الآية على الجميع كما تقدم . وعليه فلا اشكال .

فان قيل . لا يمكن ذلك لان لفظ البيان مطلق (١) فحملة على البيان التفصيلي يكون تقييدا له ، وتقييد المطلق من غير دليل ممتنع .

قلنا . واذا كان مطلقاً ، فالمطلق لا يمكن حمله على جميع صورته ، والا كان عاما لا مطلقاً ، بل غايته انه اذا عمل به في صورة، فقد وفي بالعمل بدلالته . وعند ذلك ؛ فلا يخفى أن تنزيل البيان في الآية على الاجمالي دون التفصيلي يكون تقييدا للمطلق ؛ وهو ممتنع من غير دليل . وان لم يقل بتزيله عليه ، فلا حجة فيه .

وان سلمنا أن المراد به البيان الاجمالي والتفصيلي ؛ غير انه قد تعذر العمل بظاهر (ثم) . من حيث انها تدل على وجوب تأخير بيان كل القرآن ضرورة عود الضمير الى الكل (٢) على ما سبق . وذلك خلاف الاجماع . واذا تعذر العمل بظاهرها وجب العمل بها في مجازها وهو حملها على معنى (الواو) كما في قوله تعالى : «فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون» فان (ثم) ههنا بمعنى (الواو) ولاستحالة كون الرب شاهدا ، بعد ان لم يكن شاهدا .

الحجة الثانية : قوله تعالى «الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت» و(ثم) للتأخير . ولقائل ان يقول . لا نسلم أن المراد من التفصيل بيان المراد من المجمل والظاهر والمستعمل في غير ما هو ظاهر فيه ، بل المراد من قوله احكمت أى في اللوح المحفوظ وفصلت في الانزال .

الحجة الثالثة قوله تعالى (ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي اليك وحيه) وأراد به بيانه للناس .

١ - تقدم أن لفظ البيان في الآية عام لا مطلق ؛ لأنه اسم جنس مضاف ، وعليه فلا يصح ما ذكره الآمدي في الجواب لبنائه على ان لفظ البيان في الآية مطلق .

٢ - القرآن نزل منجما وكلما نزل منه نجم بينه الله بعد نزوله انجاز الوعدة وهذا ما دلت عليه ثم من الترتيب . ولم تدل على وجوب تأخير بيان كل القرآن حتى يتم نزوله ، وبذلك لم يتعذر حملها على ظاهرها كما قال الآمدي .

ولقائل أن يقول : ظاهر ذلك لمنع من تعجيل نفس القرآن ؛ لا بيان ماهو المراد منه ، لما فيه من الاضمار المخالف للأصل ، وانما منعه من تعجيل القرآن أي من تعجيل أدائه عقيب سماعه ، حتى لا يختلط عليه السماع بالأداء ، والا فلو اراد به البيان . لما منعه عنه بالنهي للاتفاق على أن تعجيل البيان بعد الاداء غير منهي عنه .

الحجة الرابعة انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكورة بقوله تعالى « ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة » ولم يعينها الا بعد سؤالهم . ودليل كون المأمور به معيناً امران : الاول انهم سألوا تعيينها بقولهم له « ادع لنا ربك يبين لنا ماهي » . و « ما لونها » ولو كانت منكورة لما احتيج الى ذلك للخروج عن العهدة بأي بقرة كانت . الثاني ان قوله تعالى « انه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر » . و « انها بقرة صفراء » . و « انها بقرة لا ذلولاً تثير الارض ولا تسقي الحرث » والضمير في هذه جميع الكنايات (١) يجب صرفه الى ما امروا به اولاً .

وبيانه من وجهين : الاول انه لو لم يكن كذلك ، لكان تكليفاً بامور مجدة غير ما امروا به اولاً ، ولو كان كذلك لكان الواجب من تلك الصفات المذكورة آخراً دون ما ذكر اولاً ؛ وهو خلاف الاجماع على ان المأمور به كان متصفاً بجميع الصفات المذكورة .

الثاني : انه لو لم يكن كذلك للزم منه ان لا يكون الجواب مطابقاً للسؤال . وهو خلاف الاصل .

ولقائل ان يقول : لانسلم ان البقرة المأمور بها كانت معينة في نفس الامر . بل منكورة مطلقاً . فلا تكون محتاجة الى البيان لامكان الخروج عن العهدة بذبح أي بقرة اتفقت . ولا يكون ذلك من صور النزاع . قولهم انهم سالوا عن تعيينها . ولو امروا بمنكر . لما سألوا عن تعيينه .

١ - في هذه جميع - فيه تحريف والصواب في جميع هذه .

قلنا ظاهر الامر يدل على التنكير حيث قال «ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة» والقول بالتعيين مخالف للتنكير المفهوم من اللفظ. وليس الحمل على التعيين ضرورة تصحيح سؤالهم ومخالفة ظاهر النص اولى من العكس. بل موافقة ظاهر النص اولى. قولكم في الوجه الثاني: ان الضمير في جميع الكنايات عائد الى المأمور به أولا، لانسلم ذلك.

قولهم: لو لم يكن كذلك لكان ذلك تكليفاً بامور مجددة مسلم، وما المانع منه؟ قولكم: لو كان كذلك، لكان الواجب من تلك الصفات المذكورة آخرها دون ما ذكر أولاً، لانسلم ذلك. وما المانع أن يكون قد أوجب عليهم بعد السؤال الاول ذبح بقرة منصفة بالصفات المذكورة أولاً، ثم أوجب بعد ذلك اعتبار الصفات المذكورة ثانياً، ولا منافاة بين الحالتين.

قولكم: لو كان كذلك، لما كان الجواب مطابقا للسؤال، وهو خلاف الاصل فهو معارض بما روي عن ابن عباس؛ رضي الله عنهما، انه قال لو ذبحوا أية بقرة أرادوا لأجزأتهم، لكنهم شددوا على أنفسهم، فشدد الله عليهم (١). وهذا يدل على أن ذلك كان ابتداءً بإيجاب لا بياناً؛ لان البيان ليس بتشديد بل تعيين ما هو الواجب. ولا يخفى أن موافقة ظاهر النص الدال على تنكير البقرة وظاهر قول ابن عباس اولى من موافقة ما ذكروه من لزوم مطابقة الجواب للسؤال، لما فيه من موافقة الاصلين، ومخالفة اصل واحد، وما ذكروه بالعكس. ثم وإن سلمنا ان المأمور به كان بقرة معينة في نفس الامر، غير انهم سألوا البيان الاجمالي أو التفصيلي؟

الاول: ممنوع والثاني مسلم. ولا يلزم من جواز تأخير البيان التفصيلي، تأخير البيان الاجمالي، كما هو مذهب ابي الحسين البصري؛ وليس تقييد سؤالهم بطلب البيان مع اطلاقه؛ بالاجمالي، اولى من التفصيلي، ولا محيص عنه. وربما أورد على هذا الاحتجاج ما لا اتجاه له. كقولهم: ما المانع ان يكون البيان مقارناً للبين. غير انهم لم يتبينوا أن الامر بالذبح كان ناجراً، وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع.

١ - انظر تعليق ابن جرير في تفسيره على هذا الأثر وماروى بمعناه.

اما أولا : فلانه لو كان البيان حاصلًا ، لفهموه ظاهر ؛ ولما سألوه عنه .
وأما ثانيا : فلان الامر بالذبح كان مطلقا ، والامر المطلق على التراخي عند صاحب
هذه الحجة على ماسبق تقريره . ولو كان على الفور فتأخير بيانه عنه ايضا غير ممتنع
على اصله ، لكونه قائلا بجواز التكليف بما لا يطاق ، كما سبق تحقيقه .

الحجة الخامسة انه لما نزل قوله تعالى « انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم ؛ اتم لها واردون » قال عبدالله ابن الزبيري « فقد عبدت الملائكة والمسيح
أقترامهم يعذبون » والنبي ﷺ لم ينكر عليه ، بل سكت الى حين ما نزل عليه بيان
ذلك بعد حين ، وهو قوله (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون (١)
وذلك يدل على جواز التأخير .

ولقائل ان يقول : لا نسلم أن الآية لم تكن بينة حتى انها تحتاج الى بيان ، فان
الملائكة والمسيح إنما يمكن القول بدخولهم في عموم الآية ان لو كانت (ما) تناول
من يعلم ويعقل وهو غير مسلم ، واذا لم تكن متناولة لهم ؛ فلاحاجة الى اخراج
مالا دخول له في الآية عنها .

فان قيل : دليل تناول (ما) لمن يعلم ويعقل النص والاطلاق والمعنى .

اما النص : فقوله تعالى وما خلق الذكر والأنثى ، وقوله تعالى (والسما وما بناها) .

وقوله تعالى (ولا اتم عابدون ما أعبد) .

وأما الاطلاق فن وجهين .

الاول : ان (ما) قد تطلق بمعنى (الذي) باتفاق اهل اللغة ، و(الذي) يصح اطلاقها
على من يعقل . بدليل قولهم . الذي جاء زيد فما كذلك .

الثاني : انه يصح ان يقال — ما في داري من العبيد احرار .

وأما المعنى فن وجهين .

الاول : هو ان ابن الزبيري كان من فصحاء العرب . وقد فهم تناول (ما) لمن
يعقل ، والنبي ﷺ لم ينكر عليه ذلك .

الثاني : ان (ما) لو كانت مختصة بمن لا يعلم ، لما احتج الى قوله (من دون الله)
 وحيث كانت بعمومها متناولة لله تعالى احتج الى التقييد بقوله « من دون الله »
 قلنا : أما ما ذكره من النصوص والاطلاقات فغايتها جواز اطلاق (ما) على
 من يعقل ويعلم ، ولا يلزم من ذلك ان تكون ظاهرة فيه . بل هي ظاهرة فيمن لا يعقل .
 ودليل ذلك قول النبي ﷺ لابن الزبيري لما ذكر ما ذكر (١) راد عليه بقوله « ما جهلك
 بلغة قومك اما علمت ان (ما) لما لا يعقل و (من) لمن يعقل . ولا يخفى ان الجمع بين
 الامرين والتوفيق بين الادلة اولى من تعطيل قول النبي ﷺ والعمل بما ذكره .
 واذا كانت (ما) ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل ، وجب تنزيلها على ما هي ظاهرة فيه .
 وما ذكره من الوجه الاول في المعنى فهو باطل بما ذكرناه من انكار النبي ﷺ
 ولا يخفى ان اتباع قول النبي اولى من اتباع ما ظنه ابن الزبيري .
 وما ذكره في الوجه الثاني من عدم الاحتياج الى قوله « من دون الله » إنما
 يصح ان لو لم يكن فيه فائدة ، وفائدته التأكيد ، وحمل الكلام على فائدة التأسيس ، وان
 كان هو الاصل ، غير انه يلزم من حمله على فائدة التأسيس مخالفة ظاهر قول النبي
 ﷺ والجمع اولى من التعطيل .

وان سلمنا ان (ما) حقيقة فيمن يعقل ، غير اننا لا نسلم ان بيان التخصيص لم يكن مقارناً للآية .
 وبيان المقارنة ان دليل العقل صالح للتخصيص على ما سبق . والعقل قد دل
 على امتناع تعذيب أحد مجرم صادر من غيره ، اللهم الا ان يكون راضياً بجرم
 ذلك الغير ، واحد من العقلاء لم يخطر بباله رضا الملائكة والمسيح بعبادة من عبدهم .
 وما مثل هذا الدليل العقلي ؛ فلا نسلم عدم مقارنته للآية .

واما نزول قوله تعالى « ان الذين سبقتم منا الحسنی » الآية ، فاننا وردنا كيداً
 بضم الدليل الشرعي الى الدليل العقلي ، مع الاستغناء عن اصله ، أما ان يكون هو
 المستقل بالبيان ؛ فلا .

الحجة السادسة : قول الملائكة لابراهيم « إنا مهلكو أهل هذه القرية ؛ إن أهلها
 كانوا ظالمين » ولم يبينوا إخراج لوط ومن معه من المؤمنين عن الهلاك بقولهم
 « نحن أعلم بمن فيها لننجينهم وأهلهم » الا بعد سؤال ابراهيم وقوله « ان فيها لوطاً » .

١ - انظر التعليق ص ٢٠١ ج ٢ .

واقائل ان يقول : لانسلم تأخر البيان عن هذه الآية ، بل هو مقترن بها .
ودليله قول الملائكة في تعليل الهلاك : (إن أهلها كانوا ظالمين) ، وذلك لا يدخل
فيها إلا من كان ظالماً .

كيف وانه لم يتخلل بين قول الملائكة غير سؤال ابراهيم ، وهو قوله « ان فيها
لوطاً » وما مثل هذا لا يعد تأخيراً للبيان . فان مثل ذلك قد يجري إما بسبب
انقطاع نفسه أو سعال فيما بين البيان والمبين . ولا يعد ذلك من المبين تأخيراً .
ومبادرة ابراهيم الى السؤال ، ومنعوم (١) من اقتران البيان بالمبين نازل منزلة
انقطاع النفس والسعال ، حتى انه لو لم يبادر بالسؤال ، لبادروا بالبيان .
الحجة السابعة : ان النبي ﷺ انقذ معاذ الى اليمن ليعلمهم الزكاة وغيرها ،
فسألوه عن الوقص ، فقال « ما سمعت فيه شيئاً من رسول الله ، ﷺ ، حتى أرجع
اليه فاساله (٢) » وذلك دليل على أن بيانه لم يتقدم .

ولقائل أن يقول كون معاذ لم يسمع البيان ولم يعرفه لا يدل على عدم مقارنة البيان
للمبين . كيف ويمكن أن يقال الاصل عدم وجوب الزكاة في الأوقاص وغيرها .
غير أن الشارع أوجب فيها أوجب ؛ وبقي الباقي على حكم العقل ، وذلك صالح
للبيان والتخصيص ، هذا ما يتعلق بالمنقول وأما الحجج العقلية .
فاولها أنه لو كان تأخير البيان ممتنعاً ، فاما أن يكون امتناعه لذاته أو لغيره ، وذلك
اما ان يعرف بضرورة العقل او نظره ، وكل واحد من الامرين منتف ، فلا امتناع .
ولقائل أن يقول : ولو كان جائزاً ، فاما ان يعرف بضرورة العقل أو نظره
وكل واحد من الأمرين منتف . فلا جواز ، وليس احد الامرين اولى من الآخر
وكل ما هو جواب له ههنا فهو جوابه فيما ذكر .

الحجة الثانية أنه لو امتنع تأخير البيان لامتنع تأخيره في الز من القصير وامتنع
عطف الجمل المتعددة اذا كان بيان الاولى متأخراً عن الجمل المعطوف عليها ، ولما
جاز البيان بالكلام الطويل ، واللازم ممتنع .

- ١ - ومنعهم من إضافة المصدر للمفعول والمعنى ومنع ابراهيم اياهم .
- ٢ - حديث معاذ روى من طرق لم تخل من مقال فارجع الى تلخيص الحبير لتعرف
طرق الحديث وما في كل منها من المقال .

ولقائل ان يقول : انما يجوز تأخير البيان في الزمان القصير اذا كان مع قصره لا يعد المتكلم معرضاً عن كلامه الاول ، فان كلامه الثاني مع الاول معدود كالجمله الواحدة ، وذلك لا يعد تأخير للبيان . وهذا بخلاف ما اذا تاول الزمان تطاولا يعد به المتكلم بالكلام الاول معرضاً عن كلامه . ولهذا فانه يجوز لغة وعرفاً ان يتكلم الانسان بكلام يقصر فهم السامع عنه ، ويبينه بعد الزمان القصير من غير استهجان بخلاف ما اذا بينه بعد الزمان المتناول ، فلا يلزم من التاخير ثم التأخير ههنا .
وأما الجمل المعطوفة فنازلة منزلة الجمله الواحدة ، فالبيان المتعقب للجمل المعطوفة ينزل منزلة تعقبه للجمله الواحدة .

واما البيان بالكلام الطويل فانما يجوز الخصر اذا لم يكن (١) حصول البيان الابه ، او كانت المصلحة فيه أتم من الكلام القصير والا فلا .

الحجة الثالثة : أنه لو قبح تأخير البيان ، لكان ذلك لعدم تبين المكلف ، وذلك يقتضى قبح الخطاب اذا بين له ، ولم يتبين ، فانه لا فرق في ذلك بين ما امتنع بامر يرجع الى نفسه أو الى غيره . ولهذا يسقط تكليف الانسان اذا مات ، سواء قتل هو نفسه ، أو قتله غيره واللازم ممتنع .

ولقائل أن يقول نسلم أن قبح تأخير البيان لما فيه من فقد العيين المنسوب الى المخاطب ، ولا يلزم من ذلك قبحه عند عدم تبين المكلف اذا بين له ، لكونه منسوبا الى تقصير المكلف ، لا الى المخاطب . وسقوط التكليف عن الميت انما كان لعدم تمكنه المشروط في التكليف ، وذلك لا يفترق بان يكون قد فات بفعله أو بفعل غيره .

والاختار في ذلك : أما من جهة النقل فقوله تعالى « واعلموا أن ما غنمتم من شيء فان لله خمسة » الى قوله « ولذى القربى » ثم بين بعد ذلك أن السلب للقاتل وان المراد بذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب دون بني أميه وبني نوفل بمنعه لهم من ذلك حتى أنه لما سئل عن ذلك قال : انا وبنو هاشم والمطلب لم نفرق في

١ - لم يكن - لعله لم يمكن .

جاهلية ولا اسلام ، ولم نزل هكذا ، وشبك بين أصابعه . (١)
فان قيل : المتأخر انما هو البيان المفصل ؛ ونحن لا نمنع من ذلك ، وانما نمنع
من تأخير للمبيان المجمل (٢) ، ولا دلالة لما ذكرتموه على تأخيره .

قلنا : اذا سلم عدم اقتران البيان التفصيلي بهذه الآية ، فهو حجة على من نازع
فيه ، وهي حجة على من نازع في تأخير البيان الاجمالي ، حيث انها ظاهرة في العموم
لكل ذوي القربى ولم ينقل أحد من أهل النقل وأرباب الاخبار ما يشير الى البيان
الاجمالي أيضا ، مع ان الاصل عدمه ؛ ولو كان لما أهمل نقله غالباً .

وأيضاً : ماروى أن جبريل ، عليه السلام ، قال للنبي ﷺ « اقرأ - قال : وما
أقرأ ؟ كرر عليه ذلك ثلاث مرات » ثم قال له « اقرأ باسم ربك الذي خلق (٣) »
آخر بيان ما أمره به أولاً مع اجماله الى ما بعد ثلاث مرات من أمر جبريل ،
وسؤال النبي ، مع امكان بيانه أولاً . وذلك دليل جواز التأخير .

فان قيل : امره له بالقراءة مطلق ، وذلك اما ان يكون مقتضاه الوجوب على
الفور ؛ او التراخي . فان كان الاول ، فقد اخر البيان عن وقت الحاجة ؛ وان
كان الثاني ، فلا شك في افادته جواز الفعل في الزمن الثاني من وقت الامر ؛ وتأخير
البيان عنه تأخير له عن وقت الحاجة ؛ وذلك ممنوع بالاجماع .

فترك الظاهر لازم لنا ولكم ، والخلاف انما وقع في تأخير البيان الى وقت
الحاجة ، وليس فيما ذكرتموه دلالة عليه .

قلنا : اما ان الامر ليس مقتضاه للوجوب على الفور فقد تقدم . واذا كان
على التراخي ، فلا نسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

قولكم انه يفيد جواز الفعل في الزمان الثاني من وقت الامر .

١ - هذا جزء من حديث واه أحمد والبخاري وابوداود والنسائي من طريق جبير
بن مطعم مطولا بالفاظ مختلفة فاقصر الآمدي منه على موضع الشاهد وتصرف
في العبارة فأرجع اليه في دواوين السنة المذكورة ،

٢ - انظر التعليق ١ - ص ٣٣ - (ج ٣)

٣ - الحديث معروف وقد رواه البخاري في باب بدء الوحي عن عائشة مطولا
فاقصر المؤلف منه على موضع الشاهد في العبارة .

قلنا متى ، اذا كان الفعل المأمور به مبيناً ، او اذا لم يكن مبيناً ؟ الاول مسلم والثاني ممنوع : وان سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم ان الحاجة داعية الى معرفته مع قطع النظر عن وجوبه وعدم المؤاخذه بتركه ، بدليل ما قبل الامر .
وايضاً فانه لما نزل قوله تعالى (اقيموا الصلاة) مع انه لم يرد بها مطلق الدعاء اجماعاً لم يقترن بها مطلق الدعاء اجماعاً لم يقترن بها البيان ، بل اخر بيان افعال الصلاة واولقاتها الى ان بين ذلك جبريل للنبي ﷺ بعد ذلك ، وبين النبي ﷺ ذلك لغيره بعد بيان جبريل له .

وكذلك نزل قوله تعالى (وآتوا الزكاة) مطلقاً ، ثم بين النبي ﷺ بعد ذلك مقدار الواجب وصفته في النقود والمواشي وغيرها من اموال الزكاة شيئاً فشيئاً .
وكذلك نزل قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما » ثم بين بعد ذلك ما يجب القطع بسرقة في مقداره وصفته على التدرج ، وكذلك نزل قوله تعالى :
وجاهدوا باموالكم وانفسكم « ثم نزل تخصيصه بقوله تعالى « ليس على الضعفاء ولا على المرضى » الى غير ذلك من الاوامر العامة التي لم تبين تفاصيلها الا بعد مدد .
فان قيل : المؤخر في جميع هذه الاوامر إنما هو البيان التفصيلي ؛ وليس فيها ما يدل على تأخير البيان الاجمالي ، كيف وان الامر إما أن يكون على الفور ، أو التراخي ، وتام الاشكال ما سبق .

قلنا : وجواب الاشكالين أيضاً ما سبق . وايضاً فان العمومات الواردة في البيع والنكاح والارث وردت مطلقة . والنبي ﷺ بين بعد ذلك على التدرج ما يصح بيعه وما لا يصح ، ومن يحل نكاحها ومن لا يحل ، وصفات العقود وشروطها ؛ ومن يرث ومن لا يرث ، ومقادير الموارث شيئاً فشيئاً . ومن نظر في جميع عمومات القرآن والسنة وجدها كذلك .

وايضاً فانه لما نهى النبي ﷺ عن المزابنة ، وشكى الانصار اليه بعد ذلك ، رخص لهم في المرايا ، وهي نوع من المزابنة ، مع انه لم ينقل أنه اقترن بنهيه عن ذلك بيان مجمل ولا مفصل ، وهو لا يخلو اما أن يكون ذلك نسخاً أو تخصيصاً وعلى كلا التقديرين فهو حجة على المخالف فيه .

وأما من جهة المعقول : فهو انه لو امتنع تأخير البيان لم يخل .

إما ان يكون ذلك ممتنعاً لذاته أو لامر من خارج .

لا جائر أن يكون لذاته ، فانا لو فرضناه واقعاً ، لا يلزم عنه المحال لذاته .

وان كان لامر خارج ، فلا يخفى أنه لا فارق بين حالة وجود البيان وعدمه .

سوى علم المكلف بالمراد من الكلام ؛ حالة وجود البيان . وجهله به حالة عدمه .

فلو امتنع تأخير البيان ، لكان لما قارنه من جهل المكلف بالمراد ؛ ولو كان كذلك

لا متنع تأخير بيان النسخ ، لما فيه من الجهل بمراد الكلام الدال بوضعه على تكرار

الفعل على الدوام واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع .

وهذه الطريقة لازمة على كل من منع من تأخير بيان الجمل والعام والمقيد

وكل ما أريد به غير ما هو ظاهر فيه . وجوزه في النسخ ، كالجبائي وابي هاشم

والقاضي عبد الجبار وغيرهم .

اعترض القاضي عبد الجبار ، وقال الفرق بين تأخير بيان النسخ وتأخير بيان

الجمل هو ان تأخير بيان النسخ مما لا يخل بالتمكن من الفعل في وقته ؛ بخلاف

بيان صفة العبادة ، فانه لا يتاتي معه فعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها .

والفرق بين تأخير تخصيص بيان العموم وتأخير بيان النسخ من وجهين .

الاول : أن الخطاب المطلق الذي اريد نسخه معلوم ان حكمه مرتفع لعلمنا

بانقطاع التكليف ، ولا كذلك المخصوص .

الثاني : ن تأخير بيان تخصيص العموم ، مع تجويز اخراج بعض الاشخاص

منه من غير تعيين مما يوجب الشك في كل واحد من اشخاص المكلفين ، هل هو

مراد بالخطاب ام لا ، ولا كذلك في تأخير بيان النسخ .

وجواب الفرق بين الاجال والنسخ ان وقت العبادة انما هو وقت دعو

الحاجة اليها ، لا قبل ذلك ، ووقت الحاجة اليها فالبيان لا يكون متاخراً عنه ، فلا

يلزم من تأخير بيان صفة العبادة عنها في غير وقتها وجوده في وقتها تعذر الاتيان

بالعبادة في وقتها .

وجواب الفرق الاول بين العموم والنسخ هو ان حكم الخطاب المطلق ؛ وان

علم ارتفاعه بانقطاع التكليف ، فذلك مما يعم التخصيص والنسخ ؛ لعلمنا بانقطاع

التكليف بالموت في الحالتين . وانما الخلاف فيما قبل حالة الموت ، مع وجود الدليل الظاهر المتناول لكل الاشخاص واللفظ الظهر المتناول لجميع اوقات الحياة . وعند ذلك ، اذا جاز رفع حكم الخطاب الظاهر المتناول لجميع الاوقات ، مع فرض الحياة والتمكّن منه غير دليل مبين في الحال جاز تخصيص بعض من تناوله اللفظ بظهوره مع التمكن من غير دليل مبين في الحال ايضا ، لتعذر الفرق بين الحالتين .

وجواب الفرق الثاني ان تأخير بيان التخصيص ، وان اوجب التردد في كل واحد من اشخاص المكلفين انه داخل تحت الخطاب ام لا ؛ فتأخير بيان النسخ عندما إذا امر بعبادة متكررة في كل يوم مما يوجب التردد في ان العبادة في كل يوم عدا اليوم الاول . هل هي داخلة تحت الخطاب العام لجميع الايام ام لا . واذا جاز ذلك في احد الطرفين ، جاز في الطرف الآخر ضرورة تعذر الفرق .

وكذلك: ايضا فانه اذا امر بعبادة في وقت مستقبل امرأعاً ما فان ما من شخص الا ويحتمل اختراجه قبل دخول ذلك الوقت ؛ ويخرج بذلك عن دخوله تحت الخطاب العام . وذلك مما يوجب التردد في كل واحد واحد من الاشخاص هل هو داخل تحت ذلك الخطاب اذا لم يرد للبيان به ، ومع ذلك فانه غير ممتنع اجتماعا . شبه المخالفين منها ما يختص بتأخير بيان المجمل ، ومنها ما يختص بتأخير بيان ماله ظاهر اريد به غير ما هو ظاهر فيه .

اما الشبه الخاصة بالمجمل فشبهتان :

الاولى انه لا فرق بين الخطاب باللفظ المجمل الذي لا يعرف له مدلول من غير بيان ، وبين الخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان . وعند ذلك . فاما ان يقال بحسن المخاطبة بهما ، او بأحدهما دون الآخر اولا بواحد منهما : الاول : يلزم منه حسن المخاطبة بما وضعه مع نفسه من غير بيان ، وهو في غاية الجاهلة .

والثاني ايضا ممتنع لعدم الاولوية ، والثالث هو المطلوب .

الشبهة الثانية : ان المقصود من الخطاب انما هو التفاهم والمجمل الذي لا يعرف مدلوله من غير بيان له في الحال لا يحصل منه التفاهم ، فلا يكون مفيداً ؛ وما لا فائدة فيه لا تحسن المخاطبة به لكونه لغواً ، وهو قبيح من الشارع كما لو خاطب بكلمات مهملة لم توضع في اللغة من اللغات لمعنى على ان يبين المراد منها بعد ذلك .

واما الشبهة الخاصة بما استعمل من الظواهر في غير ما هو ظاهر فيه فثلاث شبه الاولى : انه ان جاز الخطاب بمثل ذلك من غير بيان له في الحال ، فاما ان يقال بجواز تأخير بيانه الى مدة معينة ، فهو تحكم لم يقل به قائل . وان كان ذلك الى غير نهاية ، فيلزم منه بقاء المكلف عاملا ابدأ بعموم قد اريد به الخصوص ؛ وهو في غاية التجهيل .

الثانية : انه اذا خاطب الشارع بما يريد به غير ظاهره ، فاما ان لا يكون مخاطبا لنا في الحال أو يكون مخاطباً لنا به حالا :

الاول خلاف الاجماع ، وان كان الثاني ، فلا بد وان يكون قاصداً لتفهمنا بخطابه حالا ، والاخرج عن كونه مخاطباً لنا حالا ، وهو خلاف الفرض .
وبيان لزوم ذلك ان المعقول من قول القائل « خاطب فلان فلانا » انه قصداً لتفهم كلامه له . واذا كان قاصداً للتفهم في الحال ، فان قصد تفهم ما هو الظاهر من كلامه فقد قصد تجهيلنا ، وهو قبيح ، وان قصد تفهم ما هو المراد منه فقد قصد ما لا سبيل لنا اليه دون البيان ، وهو ايضاً قبيح .

الثالثة : انه لو جاز أن يخاطبنا بالعموم ويريد به الخصوص من غير بيان له في الحال ، لتعذر معرفة المراد من كلامه مطلقاً ، وذلك لان ما من لفظ يبين به المراد الا ويجوز ان يكون قد اراد به غير (ماهو) الظاهر منه ولم يبينه لنا ، وذلك مما يخل بمقصود الخطاب مطلقاً ، وهو ممتنع .

والجواب عن الشبهة الاولى بالفرق وهو ان اللفظ المجمل ، وان لم يعلم منه المراد بعينه ؛ فقد علم المكلف انه مخاطب باحد مدلولاته المعينة المفهومة له ، وبذلك يتحقق اعتقاده للوجوب والعزم على الفعل بتقدير البيان والتعيين ، فكان مفيداً بخلاف الخطاب ؛ بما لا يفهم منه شيء أصلاً ، كما فرضوه .

وبهذا يكون جواب الشبهة الثانية

وعن الشبهة الثالثة : ان تأخير البيان انها يجوز الى الوقت الذي تدعو الحاجة فيه البيان . وذلك لا يكون الا معيناً في علم الله تعالى . ويجوز ان يكون معلوماً للرسول باعلام الله تعالى (له) وعند ذلك فاي وقت وجب على المكلف العمل

بمدلول اللفظ فيه ، فذلك هو وقت الحاجة الى البيان ، والبيان لا يكون إذ ذاك متأخرا لما فيه من تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وقبل وقت الوجوب ، فلا عمل للمكلف ، حتى يقال بانه عامل بعموم أريد الخصوص ، بل عايته أنه يعتقد ذلك ولا امتناع فيه كما لو أمر بعبادة متكررة كل يوم ، فانه لا يمتنع اعتقاده لعموم ذلك في جميع الايام ، مع جواز نسخها في المستقبل وإن لم يرد بذلك بيان ، وكل ما يعتذر به في النسخ فهو عذر لنا ههنا .

وعن الشبهه الرابعة من وجهين :

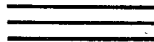
الاول انه ، وان لزم من كونه مخاطبا لنا ان يكون قاصدا لتفهيمنا في الحال ، لكن لا لنفس ما هو الظاهر من كلامه فقط ؛ بل يفهم ما هو الظاهر من كلامه مع تجويز تخصيصه ، وليس في ذلك تجهيل ولا احالة . وذلك مما لا يمنع وورد المخصص بعد ذلك ، والا لما كان مجوز التخصيص ، ، وهو خلاف الفرض .

الثاني : انه يلزم على ما ذكره ، الخطاب مما علم الله انه سينسخه ، فان جميع ما ذكر من الاقسام بعينها متحققه فيه ، ومع ذلك جاز الخطاب به مع تأخير بيانه

وعن الخامسة من وجهين .

الاول : انه لا يمتنع ان يكون البيان . اما بدليل قاطع لا يسوغ فيه احتمال التأويل او ظني اقترن به من القرائن ما اوجب العلم بمدلول كلامه .

الثاني : انه يلزم على ما ذكره ، الخطاب الوارد الذي علم الله نسخ حكمه مع تاخير البيان عنه والجواب يكون متحدا .



المسألة الخامسة

الذى منعوا من تأخير بيان المراد من الخطاب عن وقت الخطاب .
اختلفوا : في جواز تأخير تبليغ ما أوحى به الى النبي ﷺ ، من الاحكام
والعبادات الى وقت الحاجة اليه .

واكثر المحققين على جوازه ، وهو الحق لانه لو امتنع ؛ لم يخل .
اما ان يمتنع لذاته ، او المعنى من خارج ؛ الاول محال فانه لا يلزمه من فرص
وقوعه لذاته محال ، وان كان ذلك لامر من خارج ، فالاصل عدمه .
كيف وان تأخيره يحتمل ان يكون فيه مصلحة في علم الله تقضي التأخير .
ولهذا لو صرح الشارع بذلك ، لما كان ممتنعاً .

ويحتمل أن يكون فيه مفسدة مانعة من التأخير وليس أحد الامرين أولى من الآخر
فان قيل . الامتناع من التأخير انما هو المعنى خارج عن ذاته ، وهو قوله تعالى
« يا أيها الرسول بلغ ما انزل اليك » وظاهر الامر للوجوب .
قولكم : يحتمل وجود مقسدة في التقديم ، ومصلحة في التأخير ، وليس أحد
الامرین أولى من الآخر .

قلنا : فهذا كما لا يمكن معه الجزم بامتناع التأخير ، فلا يمكن معه الجزم بجواز
التأخير الذي هو مذهبكم .

وجواب الاول : أنا . وان سلمنا أن قوله تعالى (بلغ) أمر ، ولكن لانسلم
انه للوجوب (١) وان سلمنا انه للوجوب ؛ ولكن لا نسلم أن مطلق الامر يقتضى
الفور ، على ما تقدم تقريره . وان سلمنا انه على الفور ، غير اننا لا نسلم انه يتناول
تبليغ الاحكام التي وقع الخلاف فيها ، وانما هو دال على تبليغ ما انزل من لفظ
القرآن اذ هو المفهوم من لفظ المنزل .

وجواب الثاني انه اذا وقع التردد بين المصلحة والمفسدة ، تساقط ، وبقينا على
اصل الجواز العقلي .

٧ - الأمر في هذه الآية للوجوب قطعاً وليس من محل النزاع فيما تقتضيه صيغة الأمر
اذ محله الامر المحرد من القرائن وهو في الآية قد اقترن بالتهديد على الترك في
قوله (وان لم تفعل فما بلغت رسالته) .

المسألة السادسة

الذين انفقوا على امتناع تأخير البيان الى وقت الحاجة ، اختلفوا في جواز
 اسماع الله تعالى للمكلف العام دون اسماعه للدليل المخصص له . (١)
 فذهب الجبائي وابو الهذيل (٢) الى امتناع ذلك في الدليل المخصص السمعى ؛
 وأجاز أن يسمعه العام المخصص بدليل العقل ، وإن لم يعلم السامع دلالة على التخصيص .
 وذهب ابو هاشم والنظام وأبو الحسين البصري الى جواز اسماع العام من لم يعرف
 الدليل المخصص له ، وسواء كان المخصص سمعياً أو عقلياً ، وهو الحق لوجهين .
 الاول : انا قد بينا جواز تأخير المخصص عن الخطاب اذا كان سمعياً ، مع
 ان عدم سماعه لعداه في نفسه ، اتم من عدم سماعه مع وجوده في نفسه ، فاذا جاز
 تأخير المخصص ، فجواز تأخير اسماعه مع وجوده اولى .
 الثاني : هو ان وقوع ذلك يدل على جوازه ، ودليله اسماع فاطمة قوله تعالى
 « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين » مع انها لم تسمع بقوله « نحن
 معاشر الأنبياء لانورث » ما تركناه صدقة » الا بعد حين ، وكذلك اسمعت الصحابة
 قوله تعالى « اقتلوا المشركين » ولم يسمع اكثرهم الدليل المخصص للمجوس وهو قوله صلى الله عليه وسلم
 (سنوا بهم سنة أهل الكتاب) الا بعد حين ، الى وقائع كثيرة غير محصورة .
 وكل ما يتشبه به الخصوم في المنع من ذلك فغير خارج عما ذكرناه لهم من
 الشبه في المسألة المتقدمة وجوابها ما سبق مع أنه منتقض بجواز اسماع العام مع عدم
 معرفته بالدليل المخصص ، اذا كان عقلياً .

المسألة السابعة

اختلف المجوزون لتأخير البيان عن وقت الخطاب في جواز التدرج في البيان
 فنع منه قوم مصير أمنهم الى ان تخصيص البعض بالتنصيص على اخراجه دون
 غيره يبرهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي ، وامتناع التنصيص بشيء آخر وهو
 ١ - خلافهم في جواز اسماع الله للمكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص له بخلاف
 لا جدوى له بعد انقطاع الرحي فلا ينبغي الاشتغال بمثله .
 ٢ - ابو الهذيل هو محمد بن الهذيل بن عبد الله المعروف بالعلاف رأس في الاعتزال
 مات ٢٣٥ أو ٢٣٦ أو ٢٣٧ .

تجهيل للمكلف ، وانا ينتفي هذا التجهيل بالتخصيص على كل ما هو خارج عن العموم .
ومذهب المحققين منهم خلاف ذلك . ودليل جوازه ، وقوعه .

وبيان وقوعه ، قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) فانه عام في كل
سارق . ومع ذلك فان تخصيصه بما خصص به من ذكر نصاب السرقة أولاً ،
وعدم الشبهة ثانياً وقع على التدرج .

وكذلك قوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) خصص
أولاً بتفسير الاستطاعة بذكر الزاد والراحلة ، ثم بذكر الامن في الطريق والسلامة
من طلب الخفارة ثانياً .

وكذلك قوله تعالى (اقتنوا المشركين) اخرج منه أهل الذمة أولاً ، ثم العسيف والمرأة ثانياً
وكذلك آية الميراث اخرج منها ميراث النبي ﷺ والقاتل والكافر ، وكل
ذلك على التدرج ، الى غير ذلك من العمومات المخصصة . ولولا جوازه لما وقع .
والقول بان تخصيص البعض بالذكر يوهم نفى تخصيصه بشيء آخر ليس كذلك ،
فان الاقتصار على الخطاب العام درن ذكر المخصص ، مع كونه ظاهراً في التعميم
بلفظه ، اذا لم يوهم المنع من التخصيص ، فاخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه مع
أنه لا دلالة له على إثبات غير ذلك البعض بلفظه أو لى أن لا يكون موها لمنم التخصيص .

المسألة الثامنة

اذا ورد لفظ عام بعبادة أو غيرها ، قبل دخول وقت العمل به .
قال ابو بكر الصيرفي : يجب اعتقاد عمومه جزماً قبل ظهور المخصص ، واذا ظهر
المخصص تغير ذلك الاعتقاد ، وهو خطأ : فان احتمال ارادة الخصوص به قائم ، ولهذا ؛
لو ظهر المخصص ؛ لما كان ذلك ممنوعاً ، ووجب اعتقاد الخصوص وما هذا شأنه فاعتقاد
عمومه جزماً قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه وعدم الظفر به على وجه تركن
النفس الى عدمه ؛ يكون ممنوعاً ، فاذا لا بد في الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء
مخصصه بطريقه ، ومع ذلك لانعرف خلافاً بين الاصوليين في امتناع العمل بموجب
اللفظ العام قبل البحث عن المخصص ، وعدم الظفر به ؛ لكن اختلفوا .
فذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الاصوليين الى امتناع العمل به واعتقاد

عمومه الا بعد القطع بانتفاء المخصص ، وإلا فالجزم بعمومه ، والعمل به مع احتمال وجود المعارض ممتنع . قال : ومعرفة انتفاء المخصص بطريق القطع ممكن ؛ وذلك بان تكون المسألة المتسك بالعموم فيها بما كثر الخلاف فيها بين العلماء ، وطال النزاع فيما بينهم فيها ، ولم يطلع أحد منهم على موجب للتخصيص ، مع كثرة بحثهم واستقصائهم . ولو كان ثم شيء . لاستحال أن لا يعرف عادة ، ولأنه لو كان المراد بالعموم الخصوص لاستحال أن لا ينصب الله تعالى عليه دليلاً ، ويبلغه للكافرين . وذهب ابن سريج وإمام الحرمين والغزالي وأكثر الأصوليين إلى امتناع اشتراط القطع في ذلك وهو المختار .

وذلك . لأنه لا طريق إلى معرفة ذلك بغير البحث والسبر ، وهو غير يقيني ؛ والقول بأنه لو كان ثم مخصص لاطلع عليه العلماء غير يقيني لجواز وجوده مع عدم اطلاع أحد من العلماء عليه (١) ويتقدّر اطلاع بعضهم عليه ، فنقله له أيضاً غير قاطع ، بل غايته أن يكون ظنياً .

كيف وأنه ليس كل ما رُوي في العام مما كثر خوض العلماء فيه وبحثهم عنه ليصح ما قيل . والقول بأنه لو كان المراد بالعام المخصص ، لنصب الله تعالى عليه دليلاً ، غير مسلم (٢) وبتقدير نصبه للدليل ، لا نسلم لزوم اطلاع المكلفين عليه وبتقدير ذلك لا نسلم لزوم نقلهم له ، (٣) وإذا لم يكن إلى القطع بذلك طريق فلو شرط ذلك في العمل بالعموم لتعطلت العمومات بأسرها .

وذا عرف ؛ أنه لا بد من الظن بانتفاء المخصص ، فالحد الذي يجب العمل بالعموم عنده ان يبحث عن المخصص بحثاً يغلب على ظنه عدمه وانه لو بحث عنه ثانياً وثالثاً ، كان بحثه غير مفيد .

وعلى هذا يكون الكلام في العمل بكل دليل مع معارضه .

١ - جواز وجود المخصص للعام مع عدم اطلاع أحد من الأمة عليه يتنافى عصمة الأمة في إجماعها . ويرده أيضاً حديث : « لا تزال طائفة من امتي قائمة على الحق » الحديث .
٢ - يجب عن منع الملازمة بأن نصب الأدلة على المراد مما أريد به غير ظاهره هو مقتضى الحكمة فان ارادة الخصوص من اللفظ العام دون دليل تلييس يتنافى حكمة الله وعدله ورحمته بعباده .

٣ - لزوم الاطلاع على المخصص ونقله ولو من آحاد المكلفين هو مقتضى عصمة الأمة والأحاديث الدالة على العصمة

الصنف التاسع - في الظاهر وتأويله

ويشتمل على مقدمة ومسائل .

اما المقدمة ، ففي تحقيق معنى الظاهر والتأويل .

اما الظاهر فهو في اللغة عبارة عن الواضح المنكشف ومنه يقال : ظهر الامر الفلاني ؛ اذا اتضح وانكشف ، وفي لسان المتشرعة ، قال الغزالي : اللفظ الظاهر هو الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع . وهو غير جامع مع اشتماله على زيادة مستغنى عنها ، أما انه غير جامع ، فلأنه يخرج منه ما فيه اصل الظن دون غلبة الظن مع كونه ظاهراً . ولهذا يفرق بين قول القائل : ظن ، وغلبة ظن ، ولان غلبة الظن ما فيه اصل الظن وزيادة .

واما اشتماله على الزيادة المستغنى عنها فهي قوله (من غير قطع) فان من ضرورة كونه مفيداً للظن ان لا يكون قطعياً .

والحق في ذلك ان يقال . اللفظ الظاهر مادل على معنى بالوضع الاصلي ، او العرفي ، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً .

وانما قلنا (مادل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي) احترازاً عن دلالة على المعنى الثاني ، اذا لم يصير عرفياً ، كما نلفظ الاسد في الانسان وغيره .

وقولنا (ويحتمل غيره) احتراز عن القاطع الذي لا يحتتمل التأويل .

وقولنا احتمالاً مرجوحاً (احتراز عن الالفاظ المشتركة .

وهو منقسم الى ما هو ظاهر بحكم الوضع الاصلي ، كاطلاق لفظ الاسد بازاء الحيوان المخصوص ، والى ما هو ظاهر بحكم عرف الاستعمال ، كاطلاق لفظ الغائط بازاء الخارج المخصوص من الانسان .

وأما التأويل ففي اللغة مأخوذ من آل يؤل ، أي رجع ؛ ومنه قوله تعالى « ابتغاء تأويله » أي ما يؤل اليه . ومنه يقال : تناول فلان الآية الفلانية ، أي نظر الى ما يؤل اليه معناها .

وأما في اصطلاح المتشرعة ، قال الغزالي : التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر ؛ وهو غير صحيح

أما أولاً ، فلأن التأويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه ؛ بل هو نفس حمل اللفظ عليه ، وفرق بين الأمرين .
وأما ثانياً : فلأنه غير جامع فإنه يخرج منه التأويل بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه الى غيره بدليل قاطع غير ظني ؛ حيث قال : يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر .

وأما ثالثاً : فلأنه اخذ في حد التأويل من حيث هو تأويل ، وهو اعم من التأويل بدليل ، ولهذا يقال تأويل بدليل وتأويل من غير دليل ؛ فتعريف التأويل على وجه يوجد معه الاعتضاد بالدليل لا يكون تعريفاً للتأويل المطلق ، اللهم الا ان يقال : انما اراد تعريف التأويل الصحيح دون غيره .

والحق في ذلك ان يقال ، اما التأويل ، من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان ، هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه ، مع احتماله له .
واما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده .

وانما قلنا : (حمل اللفظ على غير مدلوله) احتراز ، عن جملة على نفس مدلوله .
وقوانا (الظاهر منه) احتراز عن صرف اللفظ المشترك من احد مدلوليه الى الآخر ، فإنه لا يسمى تاويلاً .

وقولنا (مع احتماله له) احتراز عما اذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر الى ما لا يحتمله اصلاً ؛ فإنه لا يكون تأويلاً صحيحاً .

وقولنا (بدليل يعضده) احترازاً عن التأويل من غير دليل ، فإنه لا يكون تاويلاً صحيحاً ايضاً .

وقولنا : (بدليل يعم القاطع والظني) وعلى هذا فالتأويل لا يتطرق الى النص ولا الى المجمل ، وانما يتطرق الى ما كان ظاهراً لا غير . (١)

واذا عرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به اذا تحقق مع شروطه . ولم يزل علماء الامصار في كل عصر من عهد الصحابة الى رمنا عاملين به من غير تكبير .

١ - ذكر ابن تيمية للتأويل ثلاثة معان ، وأوضح كلامها بالأمثلة فانظرها في الدمرية والحوية وغيرها من كتبه .

وشروطه ان يكون الناظر المتأول اهلا لذلك ؛ وأن يكون اللفظ قابلا للتأويل بان يكون اللفظ ظاهراً فيما صرف عنه محتملاً لما صرف اليه . وان يكون الدليل الصارف للفظ مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه الى غيره . والا فبتقدير ان يكون مرجوحاً . لا يكون صارفاً ولا معمولاً به اتفاقاً . وان كان مساوياً لظهور اللفظ في الدلالة من غير ترجيح ، فغايبته ايجاب التردد بين الاحتمالين على السوية ، ولا يكون ذلك تاويلاً غير انه يكتفى بذلك من المعترض اذا كان قصده ايقاف دلالة المستدل ، ولا يكتفى به من المستدل دون ظهوره ، وعلى حسب قوة الظهور وضعفه وتوسطه يجب ان يكون التأويل .
وتمام كشف ذلك بمسائل ثمان

المسألة الأولى

قوله عليه السلام لغيلان وقد اسلم على عشر نسوة « امسك اربعا ، وفارق سائرهن » (١)
وقوله لفيروز الديلمي ، وقد اسلم على اختين « امسك ايتها شئت ، وفارق الاخرى » (٢)
امر بالامسك ، وهو ظاهر في استصحاب النكاح ، وقد تاوله أصحاب أبي حنيفة بثلاث تاويلات .

الاول انهم قالوا ؛ يحتمل انه اراد بالامسك ابتداء للنكاح ، ويكون معنى قوله « امسك اربعا » أي انكح منهن اربعا . واراد يقوله : (وفارق سائرهن) لاتنكحهن .

١ - رواه احمد والترمذي وابن ماجه من طريق عبدالله بن عمر بلفظ (اسلم غيلان الثقفي وتخته عشر نسوة في الجاهلية فاسلمن معه فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يختار منهن اربعا . قال البخاري هذا الحديث غير محفوظ . وحكم أبو حاتم وأبو زرعة بأن المرسل أصح وصححه الحاكم وابن حبان . انظر الكلام عليه في تلخيص الحبير
٢ - رواه الشافعي وأحمد وابو داود وابن ماجه والترمذي من طريق الضحاك ابن فيروز الديلمي عن ابيه . أنه قال اسلمت وعندني امرأتان اختان فأمرني النبي صلى الله عليه وسلم أن اطلق احدهما . وفي لفظ للترمذي اختر ايتها شئت » صححه ابن حبان والدرقطني والبيهقي وحسنه الترمذي واعله البخاري والعقيلي . انظر تلخيص الحبير .

الثاني انهم قالوا يحتمل ان النكاح في الصورتين كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وتخرجه نكاح الاختين ، فكان ذلك واقعا على وجه الصحة ، والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها ، الثالث انهم قالوا : يحتمل انه امر الزوج باختيار اوائل النساء .

وهذه التأويلات . وان كانت منقحة عقلا ، غير ان ما اقترن بلفظ الامساك من القرائن دارئة لها . اما التأويل الاول فمن وجوه .

الاول ان المتبادر الى الفهم من لفظ (الامساك) انما هو الاستدامة دون التجديد . الثاني : انه فوض الامساك والفراق الى خيرة الزوج ، وهما غير واقعين بخيرته عندهم ، لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا الزوجة .

الثالث : انه لم يذكر شروط النكاح مع دعوى الحاجة الى معرفة ذلك لقرب عهدهم بالاسلام .

الرابع : انه امر الزوج بامساك اربع من العشر ، وواحدة من الاختين ، ومفارقة الباقي والامر اما للرجوب ، او للتدب ظاهرا على ما تقدم ، وحصر التزويج في العشرة وفي الاختين ليس واجبا ولا مندوبا والمفارقة ليست من فعل الزوج ، حتى يكون الامر متعلقا بها .

الخامس : هو ان الظاهر من الزوج المأمور انما هو امتثال امر النبي ، ﷺ ، بالامساك ، ولم ينقل احد من الرواة تجديد النكاح في الصور المذكورة .

السادس : هو ان الزوج انما سأل عن الامساك بمعنى الاستدامة لا بمعنى تجديد النكاح ، وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح . والاصل في جواب الرسول ﷺ ان يكون مطابقا للسؤال .

واما التأويل الثاني فبعيد ايضا ، لانه لو لم يكن الحصر ثابتا في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الأربع عادة ، وعن الجمع بين الاختين ، ولم ينقل عن احد الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ، ولو وقع لنقل .

وقوله تعالى « وان تجمعوا بين الاختين الا اقدسلف » قال اهل التفسير المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي ﷺ ولهذا قال (انه كان فاحشة ومقتا ، وساء سبيلا) .

وأما التأويل الثالث فيدروؤه قوله ﷺ لزوج الاختين « امسك ايتهما شئت ؛ وفارق الاخرى » وقوله لو احد كان قد اسلم على خمس نسوة « اخترنهن اربعا وفارق واحدة » (١) قال المأمور بذلك . فعمدت الى تقدمهن عندي ؛ ففارقتهما .

المسألة الثانية

ومن جملة التأويلات البعيدة ما يقوله اصحاب ابي حنيفة في قوله ﷺ (في اربعين شاة شاة) (٢) من ان المراد به مقدار قيمة الشاة ؛ وذلك لأن قوله (في اربعين شاة شاة) قوي الظهور في وجوب الشاة عيناً ، حيث انه خصصها بالذكر . ولا بد في ذلك من اضمار حكم ، وهو اما الذب ؛ أو الوجوب ، و اضمار الذب ممتنع لعدم اختصاص الشاة الواحدة من النصاب به فلم يبق غير الواجب .

ولا يخفى أنه يلزم من تأويل ذلك بالحمل على وجوب مقدار قيمة الشاة بناء على ان المقصود إنما هو دفع حاجات الفقراء وسد خللتهم جواز دفع القيمة ، وفيه رفع الحكم ، وهو وجوب الشاة بما استنبط منه من العلة ، وهي دفع حاجات الفقراء واستنباط العلة من الحكم (٣) ، اذا كانت موحبة لرفعه ، كانت باطلة .

ومما يلتحق من التأويلات بهذا التأويل (٤) ما يقوله بعض الناس في قوله تعالى : (انما الصدقات للفقراء والمساكين) الآية ، من جواز الاقتصار على البعض نظرا الى ان المقصود من الآية إنما هو دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة ؛ لادفع

١ - الحديث عند الشافعي عن نوفل بن معاوية أنه أسلم وتحتة خمس نسوة فقال له النبي ﷺ امسك اربعا وفارق الاخرى » وفي سننه رجل مجهول .

٢ - هذا معنى جزء من حديث رواه أحمد والبخاري وابو داود والنسائي من طريق أنس أن ابا بكر كتب لهم ان هذه فرائض الصدقه التي فرض رسول الله ﷺ الحديث .

٣ - واستنباط العلة من الحكم - هذا من اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير والعلة المستنبطة من الحكم - ولا عبر بهذا لكان انسب لما ذكر بعد .

٤ - أى في البعد .

الحاجة عن الكل ، لأن الآية (١) ظاهرة في استحقاق جميع الاصناف المذكورة للصدقة ، حيث انه أضافها اليهم بلام التمليك في عطف البعض على البعض بواو التثنية ، وما استنبط من هذا الحكم من العلة يكون رافعاً لحكم المستنبط من هذا الحكم من العلة يكون رافعاً لحكم المستنبط منه ، فلا يكون صحيحاً .

وما يقال من ان مقصود الآية إنما هو بيان مصارف الزكاة وشروط الاستحقاق ، فنحن وان سلمنا كون ذلك مقصوداً من الآية ، فلانسلم أنه لا مقصود منها سواه ، ولا منافاة بين كون ذلك مقصوداً ، وكون الاستحقاق بصفة التثنية مقصوداً ، وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة بلام التمليك ، والعطف بواو التثنية .

ويقرب من هذا التأويل أيضاً ما يقوله أصحاب أبي حنيفة في قوله تعالى : (فاطعام ستين مسكيناً) من ان المراد به إطعام طعام ستين مسكيناً ، مصبراً منهم الى المقصود إنما هو دفع الحاجة . ولا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكيناً ودفع حاجة مسكين واحد في ستين يوماً ، وهو بعيد أيضاً . وذلك لان قوله تعالى (فاطعام) فعل لا بد له من مفعول يتعدى اليه . وقوله (ستين مسكيناً) صالح أن يكون مفعول الاطعام . وهو مما يمكن الاستغناء به مع ظهوره . والاطعام وان كان صالحاً ان يكون هو مفعول الاطعام الا انه غير ظاهر ومسكوت عنه . فتقدير حذف المظهر . واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في اللغة والواجب عكسه . واذ كان ذلك ظاهراً في وجوب رعاية العدد فيما استنبط منه يكون موجباً لرفعه فكان ممتنعاً ، كيف وانه لا يبعد أن يقصد الشارع مع ذلك رعاية العدد دفعاً لحاجة ستين مسكيناً . نظراً للكفر بما يناله من دعائهم له . واغتنامه لبركتهم . (٢)

وقلنا يخلو جمع من المسلمين عن ولي من أولياء الله تعالى يكون مستجاب الدعوة . مغتنامهم . وذلك في الواحد المعين مما ينذر .

٥ - لأن الآية - الخ تعليل لبعد هذا التأويل .

٦ - واغتنامه لبركتهم ، أي لبركة دعائهم له من أجل مواساته لهم .

المسألة الثالثة

قوله . صلى الله عليه وسلم (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل باطل باطل) (١) ، صدر الكلام (بأي وما) في معرض الشرط والجزاء، وذلك من أبلغ ادوات العموم عند القائلين به ، وأكده بالبطلان مرة بعد مرة ثلاث مرات ، وهو من أبلغ ما يدل به الفصيح المصقع على التعميم والبطلان .

وقد طرق إليه اصحاب أبي حنيفة ثلاث تأويلات .

الاول : انه يحتمل انه اراد بالمرأة الصغيرة .

الثاني : انه وان اراد بها الكبيرة . فيحتمل انه اراد به الامة والمكاتبة ، .

الثالث : انه يحتمل انه اراد ببطلان النكاح ، مصيره الى البطلان غالباً .

بتقدير اعتراض الاولياء عليها . اذا زوجت نفسها من غير كفؤ .

وهذه التأويلات . مما لا يمكن . المصير اليها في صرف هذا العموم القوي المقارب

للقطع . عن ظاهره

اما الحمل على الصغيرة فن جهة انها لا تسمى امرأة في وضع اللسان . ولان النبي

صلى الله عليه وسلم حكم بالبطلان ، ونكاح الصغيرة لنفسها دون اذن وليها صحيح عندهم ،

موقوف على اجازة الولي .

واما الحمل على الامة فيدراه قوله صلى الله عليه وسلم (فان مسها فلها المهر بما استحل من

فرجها) ومهر الامة ليس لها بل لسيدها .

واما الحمل على المكاتبة فبعيد ايضاً من جهة انها بالنسبة الى جنس النساء نادرة

واللفظ المذكور من اقوى مراتب العموم ؛ وليس من الكلام العربي اطلاق ما هذا

شأنه ، واردة ماهو في غاية الندرة والشذوذ . ولهذا فانه لوقال السيد لعبده

(أيما امرأة لقيتها اليوم فاعطها درهما) وقال (انها اردت به المكاتبة) كان منسوبا

الى الالغاز في القول وهجر الكلام ، وعلى هذا . فلا نسلم صحة الاستثناء بحيث

لا يبقى غير الاقل النادر من المستثنى منه كما سبق تقريره ، ولا فرق بين البابين .

١ — جزء من حديث رواه ابو داود الطيالسي وأبو عوانه وابن حبان والحاكم وحسنه

الترمذي ؛ وأعل بالارسال ، وقول ابن جريح ثم الفيت الزهري فسأله عنه فانكره .

واما حمل بطلان النكاح على مصيره الى البطلان . فبعيد من وجهين .
 الاول ان مصير العقد الى البطلان : من اندر ما يقع : والتعبير باسم الشيء
 عما يؤول اليه . انا يصح فيما اذا كان المال اليه قطعاً : كما في قوله تعالى : (انك
 ميت وانهم ميتون) او غالباً كما في تسمية العصير خمر في قوله تعالى (اني اعصر خمر)
 الثاني قوله (فان اصابها فلها المهر بما استحلت من فرجها) .
 و لو كان العقد واقعاً صحيحاً . لكان المهر لها بالعقد لا بالاستحلال .

المسألة الرابعة

ومن التأويلات البعيدة قول أصحاب أبي حنيفة في قوله **بِإِذَا** (لا صيام لمن
 لم يبيت الصيام من الليل) ان المراد به صوم القضاء والنذر ، من حيث (١) ان الصوم
 نكرة وقد دخل عليه حرف النفي : فكان ظاهر العموم في كل صوم : والمتبادر الى
 الفهم من لفظ الصوم انما هو الصوم الاصل المتخاطب به في اللغات وهو الفرض والتطوع
 (٢) دون ما وجوبه بعارض ، ووقوعه نادر : وهو القضاء والنذر .

ولا يخفى ان اطلاق ما هو قوى في العموم . واردة ما هو العارض البعيد النادر
 واخراج الاصل الغالب منه . الغاز في القول .

ولهذا فانه لو قال السيد نعبده (من دخل داري من اقاربي اكرمه) وقال
 انما اردت قرابة السبب دون النسب ، او ذوات الارحام البعيدة دون العصابات
 القريبة : كان قوله منكراً مستبعداً : لكنه مع ذلك لا ينتهض في البعد الى بعد
 التأويل في حمل الخبر السابق على الامة والمكاتبه .

-
- ١ - من حيث . الخ تعليل لبعده ما تقدم من تأويل أصحاب أبي حنيفة للحديث
 ٢ - لكن دل حديث عائشة الذي رواه الجماعة الا البخاري على استثناء صيام
 التطوع فلا يجب فيه تبييب النية .

المسألة الخامسة

ومن التأويلات البعيدة ايضا تاويل قوله صلى الله عليه وسلم (من ملك ذا رحم محرم عتق عليه) (١) فان ظهور وروده لتأسيس قاعدة ؛ وتمهيد اصل ، في سياق الشرط والجزاء ، والتنبيه على حرمة الرحم المحرم ، وصلته قوى الظهور في قصد التعميم لكل ذي رحم محرم ، وذلك مما يمتنع معه التأويل بالحمل على الاصول والفصول ، دون غيرهم لانهم قد امتازوا بكونهم على عمود النسب عن غيرهم ممن هو على حواشيه من الارحام ، وذلك موجب لاختصاصهم بالتنصيب عليهم ؛ اظهارا لشرف قربهم ونسابتهم ، فلو كان القصد متعلقا بهم دون غيرهم بالذكر ، لما عدل عن التنصيب عليهم الى مايعم ، لما فيه من اسقاط حرمتهم واهمال خاصيتهم ، ولذلك ، فانه لو قال السيد لعبده (اكرم الناس) قاصد الاكرام ابويه لا غير كان ذلك من الاقوال المهجورة المستبعدة .

المسألة السادسة

ومن التأويلات البعيدة تاويل ابي حنيفة في قوله تعالى (واعلموا انما غنمتم من شيء ؛ فان لله خمسه وللرسول ولذى القربى) حيث انه قال باعتبار الحاجة مع القرابة وحرمان من ليس بمحتاج من ذوى القربى ، وهو بعيد جدا ، لان الآية ظاهرة في اضافة الخمس الى كل ذوى القربى ، بلام التملك والاستحقاق مومنة الى ان مناط الاستحقاق هو القرابة (٢) فانها مناسبة للاستحقاق ، اظهارا لشرفها واپانة لخطرها . وحيث رتب الاستحقاق على ذكرها في الآية ، كان ذلك ايماء الى العليل بها ، فالمصير بعد ذلك الى اعتبار الحاجة يكون تخصيصاً للعموم . وتركها لما ظهر كونه علة ، ومضى اليها في الآية . وهو صفة القرابة . وتعليلها بالحاجة المسكوت عنها . وهو في غاية البعد .

- ١ - رواه احمد وابو داود والترمذي وابن ماجه من طريق الحسن عن سمرة ، وطعن فيه بمافي سماع الحسن من سمرة من الخلاف ، وبأن شعبة رواه عن قتادة عن الحسن مرسل واحد هو الذي رواه عن قتادة عن الحسن عن سمرة متصلا وشعبة احفظ من حماد ، وأيضاً بقول ابن المديني فيه إنه حديث منكر وقول البخاري فيه لا يصح .
- ٢ - لكن خصها الحديث ببني هاشم وبني الملب دون بني نوفل وبني عبد شمس .

فان قيل : ما ذكرتموه بعينه لازم على قول الشافعي . باعتبار الحاجة مع اليتيم في سياق الآية .

قلنا : المختار من قول الشافعي انما هو عدم اعتبار الحاجة مع اليتيم . وبتقدير القول بذلك . فاعتبار الحاجة انما كان لان لفظ اليتيم مع قرينه اعطاء المال يشعر بها . فاعتبارها يكون اعتبارا للمادل عليه لفظ الآية ، لانه الغاء له واليتيم بمجردة عن افتران الحاجة به . غير صالح للتعليل . بخلاف القرابة فان القرابة بمجردها مناسبة للاكرام باستحقاق خمس الخمس (١) . كما ذكرناه . فاعتبار الحاجة معها يكون تراكبا للعمل بما ظهر كونه علة وعمل بغيره وهو مناقضة لا تأويل .

المسألة السابعة

ومن التاويلات البعيدة ايضاً مصير قوم الى ان قوله ﷺ « فيا سقت السماء العشر . وفيما سقي بنضح او دالية نصف العشر (٢) ليس بحجة في ايجاب العشر ونصف العشر في الخضروات . لان المقصود الذي سيق الكلام لاجله انما هو الفرق بين العشر ونصف العشر . لا بيان ما يجب فيه العشر ونصف العشر ؛ وهو بعيد ايضاً . لان اللفظ عام في كل ما سقت السماء وسقي بنضح او دالية بوضع اللغة عند القائلين به ، وكون ذلك مما يقصد به العشر ونصف العشر غير مانع من قصد التعميم اذ لا منافاة بينهما اللهم الا ان يبين ان الخبر لم يرد الا لقصد الفرق ، وذلك مما لا سبيل اليه .

١ — اما ان القرابة مناسبة بمجردة للعتاء من الخمس فسلم ، واما ان قدر الاستحقاق خمس الخمس فيحتاج الى دليل آخر سوى مجرد القرابة .

٢ — رواه الجماعة الامسلمان طريق ابن عمر بلفظ « فيها سقت السماء والعيون او كان عشراً العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر » ورواه احمد و مسلم والنسائي وابو داود من طريق جابر بمعناه .

المسألة الثامنة

ومن أبعد التاويلات ما يقوله العائلون بوجوب غسل الرجلين في الوضوء في قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين » من ان المراد به الغسل ، وهو في غاية البعد (١) لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه ظاهر العطف من التشريك بين الرؤوس والارجل في المسح من غير ضرورة .

فان قيل . العطف انها هو على الوجوه واليدين في أول الآية . وذلك موجب للتشريك في الغسل ، وبيان ذلك من وجهين .

الاول : قوله تعالى « الى الكعبين » قدر المأمور به من الكعبين كما قدر غسل اليدين الى المرفقين ولو كان الواجب هو المسح لما كان مقدرًا كمسح الراس .

الثاني : ماورد من القراءة بالنصب من قوله تعالى « وارجلكم » وذلك يدل على العطف على الأيدي دون الرؤوس .

واما الكسر فانما كان بسبب المجاورة ، فانها موجبة لاستتباع المجاور ، ومنه قول امرئ القيس .

كان ثبيراً في عرانيه ويله * كبير اناس في بجاد مزمل

كسر (مزمل) استتباعاً لما قبله، وإلا فحقة ان يكون مرفوعاً لكونه وصف (كبير) وان سلمنا ان الأرجل معطوفة على الرؤوس غير انه ليس من شرط العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في تفاصيل حك. المعطوف عنيه ، بل في اصله كما سبق تقريره ، وذلك مما قد وقع الاشتراك فيه ، فان الغسل والمسح قد اشتركا في ان كل واحد منهما فيه اساس العضو بالماء ، وان افرقا في خصوص المسح والغسل وذلك كاف في صحة العطف ، ودليله قول الشاعر :

ولقد رايتك في الوغى * متقلداً سيفاً ورمحاً

عطف الرمح على التقلد بالسيف ، وان كان الرمح لا يتقلد وانما يعتقل به ، لاشتراكهما في اصل الحمل .

١ — انظر ما ذكره ابن جرير وابن كثير في تفسيرهما لقوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم وارجلكم » وكلام شارح الطحاوية عند ذكر الأدلة على مشروعية المسح على الخفين .

وكذلك عطف الشاعر الماء على التبن في قوله : (علفتها تبننا وماء باردا). (١)
والماء لا يعطف لاشتراكهما في اصل التناول .

والجواب ، قولهم ان العطف انما هو على الايدي ؛ فابعد من كل بعيد لما فيه
من ترك العطف على ما يلي المعطوف الى ما يليه . واما التقدير بالكعيبين فما لا
يمنع من العطف على الرؤوس الممسوحة ؛ وان لم يكن مسح الرؤوس مقدرآ في الآية
كما عطف على الايدي على الوجوه في حكم الغسل ، وان كان غسل اليدين مقدرآ
وغسل الوجوه غير مقدر .

واما القراءة بالنصب ، فانما كان ذلك عطفآ على الموضع ، وذلك لان الرؤوس
في موضع النصب بوقوع الفعل عليها ، غير انه لمادخل الخافض على الرؤوس ،
اوجب الكسر ، ومنه قول الشاعر .

معاوي اننا بشر فأسجح * فلسنا بالجبال ولا الحديد

عطف (الحديد) على موضع (الجبال) اذ هي في موضع نصب ، غير انها

خفضت بدخول الجار عليها

قولهم ان الكسر بسبب المجاورة انما يصح اذا لم يكن بين المتجاورين فاصل
كما ذكروه من الشعر ، واما اذا فصل بينهما حرف العطف فلا . وان سلم اجوازه ،
غير انه مما لا يتحمل الا لضرورة الشعر ؛ فلا ينتهض موجبا لاتباعه ، وترك ما اوجبه
العطف . ومثل ذلك ، وان ورد في النثر كما في قولهم (جحر ضب خرب وماء
شن بارد) فن النواذر الشاذة التي لا يقاس عليها .

قولهم . ان العطف وان وقع على الرزوس ، فذلك غير موجب لاشتراك في
تفاصيل حكم المعطوف عليه .

قلنا : هذا هو الاصل ، وانما يصار الى خلافه لدليل ، ولا دليل ، وانما ذكرنا
هذه النبذة من مسائل التأويلات لتدرب المبتدئين بالنظر في امثالها .
وبالجملة ، فالمتبع في ذلك انما هو نظر المجتهد في كل مسألة فعليه ، اتباع ما اوجبه ظنه .

١ - تمامه (حتى شئت همالة عيناها) انظر هذا البيت وما معه من الأبيات في
باب الحذف والاختصار من تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة .

القسم الثاني في دلالة غير المنظوم

وهو ما دلالة لا بصريح صيغته ووضعه، وذلك لا يخلو: اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم ؛ أو غير مقصود :
فان كان مقصودا ؛ فلا يخلو .
اما ان يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه ، أولا يتوقف .
فان توقف ؛ فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء ،
وان لم يتوقف فلا يخلو .
اما أن يكون مفهوما في محل تناوله اللفظ نطقاً أولاً فيه .
فان كان الاول : فتسمى دلالة التثنية والايحاء ،
وان كان الثاني: فتسمى دلالة المفهوم .
واما ان كان مدلوله غير مقصود للمتكلم ، فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاشارة
فهذه أربعة أنواع .

النوع الاول - دلالة الاقتضاء

وهي ما كان المدلول فيه مضمرا ، اما لضرورة صدق المتكلم ، واما لصحة وقوع الملفوظ به .

فان كان الاول: فهو كقوله ، **بِإِذْنِ اللَّهِ** «رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وقوله عليه السلام (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) وقوله عليه السلام (لا عمل الا بنية) (١) فان رفع الصوم والخطأ والعمل مع تحققه ممتنع ، فلا بد من اضمحار نفي حكم يمكن نفيه ؛ كنفى المؤاخذة والعقاب في الخبر الاول ، ونفي الصحة أو الكمال في الخبر الثاني ؛ ونفي الفائدة والجدوى في الخبر الثالث ضرورة صدق الخبر .

١ - الحديث معناه صحيح وقد روى بالفاظ عدة منها انما الاعمال بالنيات ، (والاعمال بالنيات) (والاعمال بالنية) وقد ذكر كثيرا منها ابن حجر في فتح الباري وليس من بينها (لا عمل الا بنية) .

واما ان كان لصحة الملفوظ به، فاما ان تتوقف صحته عليه عقلا أو شرعاً.
فان كان الاول : فكذوله تعالى (واسأل القرية) فانه لا بد من اضرار أهل
القرية لصحة الملفوظ به عقلاً (١) .

وان كان الثاني : فكقول الفائل لغيره (اعتق عبدك عني على ألف) فانه
يستدعي تقدير سابقة انتقال الملك اليه، ضرورة توقف العتق الشرعي عليه .

النوع الثاني - دلالة التنبيه والإيحاء

وهي خمسة أصناف ؛ رسياتي ذكرها في القياس .

النوع الثالث - دلالة الاشارة

وذلك كما في قوله ﷺ في حق النساء (النساء ناقصات عقل ودين) فقيل له
(يارسول الله ، ما نقصان دينهن ؟) - قال تمكث احداهن في قعر بيتها شطر دهرها
لا تصلى ، ولا تصوم) (٢) فهذا الخبر انما سيق لبيان نقصان دينهن ، لا لبيان
اكثر الحيض وأقل الطهر ، ومع ذلك لزم منه ان يكون اكثر الحيض خمسة عشر
يوماً ، واقل الطهر كذلك ، لانه ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان نقصان دينهن ،
ولو كان الحيض يزيد على خمسة عشر يوماً المذكور .

وكذلك دلالة مجموع قوله تعالى (وحمله وفضاله ثلاثون شهراً) وقوله تعالى (وفضاله
في عامين) على ان أقل مدة الحمل ستة اشهر وان لم يكن ذلك مقصوداً من اللفظ .
وكذلك قوله تعالى (فالآن باشروهن) أباح المباشرة ممتدة الى طلوع الفجر،
بقوله (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) وكان بيان ذلك هو
المقصود ، ومع ذلك لزم منه أن من جامع في ليل رمضان ، وأصبح جنباً لم يفسد
صومه ، لان من جامع في آخر الليل ، لا بد من تأخر غسله الى النهار ، فلو كان
ذلك مما يفسد الصوم لما أبيح الجماع في آخر جزء من الليل . ومع ذلك فانه لم يقع
مقصوداً من الكلام الى نظائره .

١٦ - واسأل القرية - انظر ٤٥ ج ١

١٧ - الحديث مثل به الأصوليون لما يدل على معان ثانوية، واستدل به الفقهاء على
اكثر مدة الحيض وأقل مدة الطهر ، وقد انكره غير واحد وقال لا اصل له . انظر
تلخيص الحبير، وكشف الخفا .

النوع الرابع المفهوم

ولا بد من النظر في معناه وأصنافه قبل الحجاج في نفيه وإثباته .
 أما معناه ، فاعلم ان المفهوم مقابل للمنطوق ، والمنطوق أصل للمفهوم ؛ فلا
 بد من تحقيقه أولاً ، ثم العود الى تحقيق معنى المفهوم ثانياً .

فتقول اما المنطوق ، فقد قال بعضهم (هو ما فهم من اللفظ في محل النطق) ،
 وليس بصحيح ، فان الاحكام المضمره في دلالة الاقتضاء مفهومة من اللفظ في
 محل النطق ، ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ ، فالواجب أن يقال : (المنطوق
 ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محل النطق) .

وذلك كما في وجوب الزكاة المفهوم من قوله ﷺ « في الغنم السائمة زكاة »
 وكتحريم التأنيف للوالدين من قوله تعالى ﴿ ولا تقل لهما اف ﴾ الى نظائره .
 وأما المفهوم (فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق) ؛ والمنطوق ، وان كان
 مفهوماً من اللفظ ، غير انه لما كان مفهوماً من دلالة اللفظ نطقاً ، خص باسم
 المنطوق ، وبقي ما عداه معرفة بالمعنى العام المشترك ، تميزاً بين الأمرين .
 واذا عرف معنى المفهوم ، فهو ينقسم الى ما يسمى مفهوم الموافقة .
 والى ما يسمى مفهوم المخالفة .

أما مفهوم الموافقة فما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل
 النطق ؛ ويسمى ايضاً فحوي الخطاب ولحن الخطاب ، والمراد به معنى الخطاب
 ومنه قوله تعالى (ولتعرفهم في لحن القول) اي في معناه .
 وقد يطلق اللحن ويراد به اللغة ، ومنه يقال (لحن فلان بلحنه) اذا تكلم بلغته .
 وقد يطلق : ويراد به الفطنة ، ومنه قوله ؛ ﷺ ولعل بعضكم ألحن بحجته
 من بعض (أي افطن) .

وقد يطلق : ويراد به الخروج عن ناحية الصواب ، ويدخل فيه إزالة الاعراب
 عن جهة الصواب .

ومثائه تحريم شتم الوالدين وضربهما من دلالة قوله تعالى (ولا تقل لهما أف)
فان الحكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت موافق للحكم المفهوم في محل النطق ،
وكذلك دلالة قوله تعالى (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) على تحريم
إتلاف أموالهم ،

وكدلالة قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة
شراً يره) على المقابلة فيما زاد على ذلك .

وكدلالة قوله تعالى (ومنهم من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك ، ومنهم من إن
تأمنه بدينار لا يؤده اليك) على تأدية مادون القنطار ، وعدم تأدية ما فوق الدينار ،
الى غير ذلك من النظائر .

والدلالة في جميع هذه الاقسام لا تخرج عن قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى ،
وبالاعلى على الادنى ، ويكون الحكم في محل السكوت أولى منه في محل النطق ، وإنما
يكون كذلك ان لو عرف المقصود من الحكم في محل النطق من سياق الكلام ، وعرف
انه أشد مناسبة واقتضاء للحكم في محل السكوت من اقتضائه له في محل النطق ؛
وذلك كما عرفنا من سياق الآية المحرمة للتأفيف أن المقصود انما هو كف الاذى
عن الوالدين . وأن الاذى في الشتم والضرب أشد من التأفيف ، فكان بالتحريم
أولى . والا فلو قطعنا النظر عن ذلك ، لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب
العنيف ، ولهذا فانه ينتظم من الملك ان يامر الجلاد بقتل والده اذا استيقن منازعته
له في ملكه ؛ وينهاه عن التأفيف ؛ حيث كان المقصود من الامر بالقتل انما هو دفع
محدور المنازعة في الملك ، وان كان القتل أشد في دفعه من التأفيف ، ولذلك
لم يلزم من اباحة أعلى المحذورين اباحة أدناها ، ولا من تحريم أدناها تحريم أعلاها .

وهذا مما اتفق أهل العلم على صحة الاحتجاج به الا ما نقل عن داود الظاهري
انه قال إنه ليس بحجة ، ودليل كونه حجة أنه اذا قال السيد لعبده « لا تمط زيدا حبة ،
ولا تقل له أف ؛ ولا تظلمه بذرة ، ولا تعبس في وجهه » فانه يتبادر الى الفهم من
ذلك امتناع اعطاء ما فوق الحبة ، وامتناع الشتم والضرب . وامتناع الظلم بالدينار

وما زاد ، وامتناع أذيته بما فوق التعيين من هجر الكلام وغيره . واذلك كان المفهوم من قول النبي ﷺ « احفظ عفاصها ووكاءها » حفظ ما التقط من الدنانير . ومن قوله ﷺ ، في الغنيمة « ادوا الخيط والمحيط » اداء الرحال والنقود وغيرها ، ومن قوله (من سرق عصا مسلم ، فعليه ردها) رد ما زاد على ذلك : وكذلك لو حلف أنه لا يأكل لفلان لقمة ، ولا يشرب من مائه جرعة ، كان ذلك موجباً لامتناعه من أكل ما زاد على اللقمة كالرغيف وشرب ما زاد على الجرعة الى نظائره غير أن الخلاف واقع في ان مستند الحكم في محل السكوت ، هل هو فحوى الدلالة اللفظية ، أو الدلالة القياسية .

وقد احتج القائلون بالفحوى بان العرب انما وضعت هذه الالفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محل السكوت . وأنها أفصح من التصريح بالحكم في محل السكوت ولهذا ، فانهم اذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً للآخر . قالوا (هذا لا يلحق غبار هذا الفرس) وكان ذلك عندهم أبلغ من قولهم (هذا الفرس سابق لهذا الفرس) وكذلك اذا قالوا (فلان يأسف بشم رائحة مطبخه) فانه أفصح عندهم وابلغ من قولهم (فلان لا يطعم ولا يستقى)

واحتج القائلون بكونه قياساً أننا لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سبق له الكلام من كف الاذى عن الوالدين ؛ وعن كونه في الشتم والضرب ؛ أشد منه في التأنيف لما قضى بتحريم الشتم والضرب إجماعاً ، ولما سبق من جواز أمر الملك للعجلاد بقتل والده ، والنهي عن التأنيف له ، فالتأنيف اصل ، والشتم والضرب فرع ، ودفع الاذى علة ، والتحريم حكم ولا معنى للقياس إلا هذا . وسموا ذلك ذلك قياساً جلياً نظراً الى أن الوصف الجامع بين الاصل والفرع ثابت بالتأثير . والأشبه انما هو المذهب الاول ، وهو الاسناد إلى فحوى الدلالة اللفظية .

رما قيل من أنه لا بد من فهم المعنى ، وكونه في محل السكوت أولى بالحكم في محل النطق ، فهو شرط تحقق الفحوى ، ولا مناقضة بينه وبين الفحوى . ويدل على أنه ثابت بالفحوى لا بالقياس أمران .

الاول : أن القياس لا يشترط فيه أن يكون المعنى المناسب للحكم في الفرع أشد مناسبة له من حكم الاصل إجماعاً ، وهذا النوع من الاستدلال لا يتم دونه ، فلا يكون قياساً .

الثاني : ان الاصل في القياس لا يكون مندرجاً في الفرع وجزءاً آمنه اجماعاً . وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما تخيل اصلا فيه جزء مما تخيل فرعاً ، وذلك كما لو قال السيد لعبده « لاتعط لفلان حبة » فانه يدل على امتناع اعطاء الدينار وما زاد عليه ، والحبة المنصوصة تكون داخلة فيه . وكذلك قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يراه » فانه يدل على رؤية ما زاد على الذرة ، والذرة تكون داخلة فيه ، الى نظائره .

ولهذا ؛ فان كل من خالف في القياس مطلقاً وافق على هذا النوع من الدلالة سوى اهل الظاهر ؛ ولو كان قياساً ؛ لما كان كذلك .
وعلى كل تقدير ، فهو منقسم الى قطعي وظني .

اما القطعي : فكما ذكرناه من آية التأفيف حيث انا علمنا من سياق الآية ان حكمة تحريم التأفيف إنما هو دفع الاذى عن الولدين ، وان الاذى في الشتم والضرب اشد .
واما الظني : فكما في قوله تعالى « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة » فانه وان دل على وجوب الكفارة في القتل العمد ، لكونه اولى بالمؤاخـذة ، كما يقوله الشافعي ، غير انه ليس بقطعي لامكان ان لا تكون الكفارة في القتل الخطا موجبة بطريق المؤاخذة لقوله صلى الله عليه وسلم « رفع عن امي الخطأ والنسيان » والمراد به رفع المؤاخذة ، بل نظراً للخطأ ؛ بايجاب ما يكفر ذنبه في تقصيره ، ومن ذلك سميت كفارة ، وجناية المتعمد فوق جنابة الخطأ . وعند ذلك ، فلا يلزم من كون الكفارة رافعة لاثم ادنى الجنائيتين ان تكون رافعة لاثم اعلاهما .

واما مفهوم المخالفة فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق ، ويسمى دليل الخطاب ايضاً ؛ وهو عند القائلين به منقسم الى عشرة اصناف متفاوتة في القوة والضعف .

الصف الأول - منها ذكر اسم العام مقترنا بصفة خاصة كقوله ﷺ (في الغنم السائمة زكاة) .

الصف الثاني - مفهوم الشرط والجزاء كقوله تعالى : (وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن) وقوله ﷺ (اذا اتاكم كريم قوم فأكرموه) . (١)
الصف الثالث - مفهوم العاية كقوله تعالى (فلا تحل له من بعد ، حتى تنكح زوجا غيره) وقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) ؛ و (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) .

الصف الرابع - مفهوم إنما كقوله ﷺ (إنما الاعمال بالنيات) و (إنما الربا في النسيئة) . و (إنما الولاء لمن اعتق) . و (إنما الشفعة فيما لم يقسم) الى نظائره .

الصف الخامس - التخصيص بالاوصاف التي تطرأ وتزول بالذكر كقوله ﷺ (الثيب أحق بنفسها من أبيها) وقوله (عليه الصلاة والسلام في السائمة زكاة) .
الصف السادس - مفهوم اللقب ؛ وذلك كتخصيص الاشياء الستة في الذكر بتحريم الربا . (٢)

الصف السابع - مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس ، كقوله ﷺ (لا تبجوا الطعام بالطعام) وهو قريب من مفهوم اللقب لكون الطعام لقباً لجنس .
الصف الثامن - مفهوم الاستثناء ، كقوله تعالى (لا إله إلا الله) وقول القائل لا عالم في البلد الا زيد .

الصف التاسع - تعليق الحكم بعدد خاص ، كتخصيص حد القذف بثمانين .
الصف العاشر - مفهوم حصر المبتدأ في الخبر كقوله (العالم زيد وصديقي عمرو) (٣) .

١ - حديث (اذا اتاكم كريم قوم فأكرموه) روى من عدة طرق كلها ضعيفة بل حكم بعض العلماء بوضعه واسكن عابه في ذلك ابن حجر وشيخه العراقي لكثرة طرقه التي يقوى بعضها بعضاً .

٢ - في الذكر بتحريم الربا ، لعله بالذكر في تحريم الربا .

٣ - الظاهر ان الحصر في قوله العالم زيد من حصر الخبر في المبتدأ فان المعنى على =

وإذا عرف المفهوم بحد، وأصنافه، فيجب أن تعلم قبل الخوض في الحجاج في هذه الاصناف أن مستند فهم الحكم في محل السكوت عند القائلين به إنما هو النظر إلى فائدة تخصيص محل النطق بالذكر دون غيره، وسواء كان ذلك من قبيل مفهوم الموافقة أو المخالفة، وإن افرقا من جهة أن فائدة التخصيص بالذكر في مفهوم الموافقة إنما هو تأكيد مثل حكم المنطوق في محل السكوت عنه، وفائدة التخصيص بالذكر في مفهوم المخالفة إنما هو نفي مثل حكم المنطوق في محل السكوت وذلك مما لا يعلم من مجرد تخصيص محل النطق بالذكر دون نظر عقلي يتحقق به أن التخصيص للتأكيد أو النفي، وذلك بأن ينظر إلى حكمة الحكم المنطوق به فإن عرفت وعرف تحققها في محل السكوت عنه وأنها أولى باقتضائها الحكم فيه من الحكم في محل النطق؛ علم أن فائدة التخصيص التأكيد، وأن المفهوم مفهوم الموافقة؛ (١) وإن لم يعلم حكمة الحكم المنطوق به، أو علت غير أنها لم تكن متحققة في محل السكوت؛ أو كانت متحققة فيه لكنها ليست أولى باقتضاء الحكم فيه (٢) علم أن فائدة التخصيص إنما هي النفي، (٣) وأن المفهوم مفهوم المخالفة .

وإذا أتينا على تحقيق المفهوم وأصنافه، فلنرجع إلى المقصود من الحجاج في نفيه وإثباته، وما هو المختار في كل واحد من أصنافه، فنقول :

أما مفهوم الموافقة فقد اتفق الكل على صحة الاحتجاج به سوى الظاهرية، وإن اختلفوا في دلالاته، هل هي لفظية أو قياسية؛ على ما سبق . والمتفقون على صحة مفهوم الموافقة اختلفوا في صحة الاحتجاج بمفهوم المخالفة، فيجب الخوض فيما يتعلق به من المسائل، وهي تسع مسائل .

= الحكم بالعلم لزيد والمحكوم له أو عليه هو المبدأ والمتضمن للحكم هو الخبر .
وكذلك القول في جملة صديقي عمرو فهو من قصر صداقة المتكلم المفهومة من الخبر على عمر والمحكوم عليه .

١ - ومثل ذلك ما إذا علم أن اقتضاءه للحكم في السكوت مساو لاقتضائها إياه في محل النطق فيسمى أيضا مفهوم الموافقة، أو القياس الجلي .

٢ - وليست مساوية أيضا كما تقدم .

٣ - إنما هي النفي، يعني أن التخصيص في المنطوق فيما عدا ما يسمى مفهوم =

المسألة الأولى

اختلفوا في الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله ﷺ « في الغنم السائمة زكاة » (١) هل يدل على نفي الزكاة عن غير السائمة، أو لا؟ فائتبه الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل والاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيد (٢) وجماعة من اهل العربية .

ونفاه ابو حنيفة وأصحابه والقاضي ابو بكر وابن سريج والفقهاء والشاشي وجماهير المعتزلة .

وفرق أبو عبد الله البصري من المعتزلة ، وقال : الخطاب المتعلق بالصفة دال على النفي عما عداها في أحد أحوال ثلاث ، وهي :

أن يكون الخطاب قيد ورد للبيان؛ كما في قوله ﷺ « في الغنم السائمة زكاة » .
او التعليم، كما في خبر « التحالف عند التخالف والسلعة قائمة » (٣) .

او يكون ماعدا الصفة داخلا تحتها، كالحكم بالشاهدين، فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ؛ ولا يدل على النفي فيما سوى ذلك .

= الموافقة يدل على انه لا يحكم في المسكوت بمثل ما حكم به في المنطوق؛ أما ان يدل على ثبوت حكم في المسكوت مخالف لحكم المنطوق فهذا محل نظر واختلاف بين العلماء على ماسيجيء : وقالت الظاهرية ان التخصيص في المنطوق لا دلالة له على اثبات حكم ما في المسكوت ولا نفيه .

١- هذا معنى جزء من حديث رواه البخاري من طريق انس بن مالك بلفظ في صدقة الغنم اربعين الى عشرين ومائة شاة فاقتصر المؤلف على موضع الشاهد وتصرف في العبارة .

٢- ابو عبيد هو القاسم بن سلام ، البغدادي مات بمكة عام ٢٢٤ هـ ٧٦ سنة .

٣- يشير الى ما رواه عبد الله بن أحمد في زيادات المسند من طريق القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن جده بلفظ (اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة ولا بينة لأحدهما تحالفا) ؛ وقد روي الحديث عن عبد الله بن مسعود من طرق بألفاظ مختلفة كل منها لم يخل من مقال ، وقد جزم الشافعي بأن طرق هذا الحديث عن ابن مسعود ليس فيها شيء موصول .

واذ أتينا على تفصيل المذاهب من الجانبين ، فلا بد من ذكر حجج الفريقين
 والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .
 أما القائلون بالاثبات فقد احتجوا بحجج عقلية وعقلية
 أما الحجج العقلية فست حجج .

الحجة الأولى: انهم قالوا ان ابا عبيد القاسم بن سلام من اهل اللغة وقد قال
 بدليل الخطاب في قوله صلى الله عليه وسلم « لي الواجد يحل عرضه وعقوبته » (١) حيث قال
 إنه أراد به ان من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته ، والواجد هو الغني ، وليه
 مطله ، ومعنى إحلال عرضه مطالبته ، وعقوبته حبسه . وقال في قوله صلى الله عليه وسلم « مطل
 الغنى ظلم ، مطل غير الغنى ليس بظلم ، وقال عليه السلام « لأن يمتلئ جوف أحدكم
 قبحا خيرا له من ان يمتلئ شعرا » (٢) وقد قيل له ان النبي صلى الله عليه وسلم إنما اراد الهجاء
 من الشعراء او هجاء الرسول ؛ فقال : لو كان ذلك هو المراد ، لم يكن لتعليق ذلك
 بالكثرة وامتلاء الجوف منه معنى ، لان مادون ملء الجوف من ذلك ككثيره .
 ووجه الاحتجاج به انه فهم ان تعليق الذم على امتلاء الجوف من ذلك مخالف لما دونه .
 ولقائل ان يقول : حكم ابي عبيد بذلك ان ادعيتم انه كان نقلا عن العرب ،
 فهو غير مسلم ، وليس في لفظه ما يدل على النقل ، وان قلتم ان ذلك كان بناء على
 مذهبه واجتهاده فغايتة انه مجتهد فيه ؛ فلا يكون ذلك حجة على غيره من المجتهدين
 المخالفين له في ذلك ، كيف وانه لو ذكر ذلك نقلا ، فلا نسلم كونه حجة في مثل
 هذه القاعدة اللغوية لكونه من اخبار الآحاد ، ثم هو معارض بمذهب الاخفش (٣)

١ - رواه احمد و ابو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم من طريق الشريد بن سويد .
 ٢ - رواه جماعة .

٣ - الاخفش - الاخفش في النحو ثلاثة ؛ أبو الخطاب عبد الحميد بن عبد الحميد
 مولى قيس بن ثعلبة توفي عام ١٧٧ هـ المعروف بالاخفش الاكبر .
 ٢ أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء البلخي ثم البصري المعروف بالاخفش
 الاوسط توفي عام ٢١٥ . ٣ أبو المحاسن علي بن سليمان بن الفضل المعروف
 بالاخفش الاصغر توفي ببغداد عام ٣١٥ هـ عن ثمانين سنة .

فانه من اهل اللغة ، ولم يقل بدليل الخطاب على ما نقل عنه ، على انه يمكن ان يكون حكمه بذلك مستندا الى النفي الاصلى وعدم دلالة الدليل على مخالفته ، وهو اولى جمعا بين المداهب .

الحجة الثانية : ما روى قتادة انه قال : لما نزل قوله تعالى (استغفر لهم) :
اولا تستغفر لهم ، ان تستغفر لهم سبعين مرة ، فلان يغفر الله لهم) قال النبي ﷺ
(قد خيرني ربي ؛ فوالله لازيدن على السبعين) فعقل ان ما زاد على السبعين بخلافه
ولقائل ان يقول : ما ذكرتموه من اخبار الآحاد ، لا نسلم كونه حجة في مثل
هذه القاعدة .

وان سلمنا انه حجة ؛ ولكن يتنوع التمسك به لوجهين :

الاول : ان زيادة النبي ﷺ على السبعين في الاستغفار ليس فيه ما يدل على
فهمه وقوع المغفرة لهم باستغفاره زيادة على السبعين ، وليس في لفظه ما يدل عليه ؛
فيحتمل انه قصد بذلك استئالة قلوب الاحياء منهم ترغيبا لهم في الدين ، لا لوقوع
المغفرة ، وليس احد الامرين اولى من الآخر ، بل ربما كان احتمال الاستئالة اولى
من فهمه وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين في الاستغفار من الآية ، لما فيه من دفع
التعارض بين هذه الآية وبين قوله تعالى « سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر
لهم لن يغفر الله لهم » .

الوجه الثاني : ان تخصيص نفي المغفرة بالسبعين يدل على انتفاء المغفرة بالسبعين
قطعا ضرورة صدق الله تعالى في خبره . ومن قال بدليل الخطاب فهو قائل بانه
يدل على نقيض حكم المنطوق في محل السكوت ؛ وعند ذلك فلو دل اختصاص
السبعين بنفي المغفرة قطعاً ؛ على نقيضه في محل السكوت ، لكان دالا على وقوع
المغفرة بعد السبعين ، وذلك إما أن يكون قطعاً أو ظنا :

الاول : خلاف الإجماع وخلاف ما ذكرناه من الآية الدالة على امتناع المغفرة
بعد السبعين .

والثاني : فليس نقيضاً لنفي المغفرة قطعاً ، بل هو مقابل ، والمقابل أعم من
النقيض ، فلا يكون ذلك من باب دليل الخطاب ، وفيه دقة فليتأمل .

الحجة الثالثة : مصير ابن عباس رضي الله عنهما الى منع توريث الأخت مع الهنت ، استدلالا بقوله تعالى « ان امرؤ ليس له ولد ؛ وله أخت ، فلها نصف ما ترك » حيث انه فهم من توريث الاخت مع عدم الولد امتناع توريثها مع البنت لانها ولد ؛ وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن .

وجواب هذه الحجة ما سبق في دفع الحجة التي قبلها . كيف وانه يحتمل أنه ورث الاخت عند عدم الولد بالآية ؛ وعند وجود البنت لم يورثها بناء على استصحاب النفي الاصيلي ، لا بناء على دليل الخطاب ، وليس أحد الامرين أولى من الآخر .

الحجة الرابعة أن الصحابة اتفقوا على أن قوله ﷺ « اذا التقى الختانان ؛ فقد وجب الغسل » (١) ناسخ لقوله ﷺ (الماء من الماء) (٢) ولولا أن قوله : (الماء من الماء) يدل على نفي الغسل من غير انزال لما كان نسخاله .

ولقائل ان يقول : لا نسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد في اللغات ، وان سلمنا . ولكن لانسلم أن جلة الصحابة اتفقوا على ذلك ، وقول البعض لا يكون حجة على غيره . وان سلمنا اتفاق الصحابة على ذلك ، ولكن انما حكموا بكونه ناسخاً لا للمدلول دليل الخطاب ؛ بل يحتمل أنهم فهموا من قوله ﷺ (الماء من الماء) كل غسل من انزال الماء .

ويدل على تأكيد هذا الاحتمال قوله ﷺ (لا ماء الا من الماء) فكان قوله (اذا التقى الختانان ، وجب الغسل) ناسخاً للمدلول عموم الاول ، لا للمدلول دليل الخطاب وليس احد الامرين اولي من الآخر ، بل حمله على ما ذكرناه أولى . لكونه متفقاً عليه ، ومختلفاً فيما ذكره .

١ - رواه الشافعي في الام وابن ماجه من طريق عائشة وصححه ابن حبان واعله البخاري بأن الاوزاعي اخطأ فيه ورواه غيره عن عبد الرحمن ابن القاسم مرسل ورواه الترمذي بلفظ (اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل) وصححه .
٢ - جزء من حديث رواه احمد وابو داود والترمذي وصححه .

الحجة الخامسة : ماروي أن يعلى بن أمية قاو لعمر (مابالنا نقصر ؛ وقدأما
وقد قال الله تعالى : فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم)

ووجه الاحتجاج به أنه فهم من تخصيص القصر بحالة الخوف عدم القصر عند عدم
الخوف ولم ينكر عليه عمر ، بل قال (لقدعجبت مماعجبت منه ، فسألت النبي ﷺ
عن ذلك ، فقال لي : هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة) ويعلى بن
أمية وعمر من فصحاء العرب ، وقد فهم ذلك . والنبي ﷺ اقرهما عليه .

ولقائل ان يقول : لا نسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد ههنا ، وان سلمنا .
لكن يحتمل ان يعلى وعمر بنيا عدم القصر على استصحاب الحال في حالة الامن ،
لا على دليل الخطاب ؛ وليس احدا الامرين أولى من الآخر . بل البناء على الاستصحاب
اولى دفعا للتعارض بين الدليل المجوز للقصر حالة الامن . والدليل الثاني له .

الحجة السادسة : انه اذا قال العربي لو كيله « اشترى عبداً اسود » فهم منه
عدم الشراء للابيض . حتى إنه لو اشترى أبيض لم يكون ممتلا . وكذلك اذا قال
الرجل لزوجته « أنت طالق إن دخلت الدار » فهم منه انتفاء الطلاق عند عدم الدخول
ولقائل أن يقول : ليس ذلك مفهوم من دليل الخطاب بل عدم شراء الابيض
وعدم وقوع الطلاق قبل دخول الدار إنما كان مستندا الى النفي الاصلي ، ولهذا
فانه لو قال له « لا تشتري عبداً اسود » أو قال لزوجته « ان دخلت الدار ، فلست
طالقة » فإنه لا يصح شراؤه لبعده غير اسود ، ولا يقع بالزوجة الطلاق بتقدير عدم
دخول الدار لبقاء ذلك على النفي الاصلي ، ولو كان نفي الحكم في محل السكوت
مما يدل عليه ذكر الحكم في محل النطق ، يصح شراء عبد ليس باسود ، وطلقت
الزوجة بتقدير عدم دخول الدار . وعلى هذا فكل خطاب ورد في الشرع أو اللغة
بحكم مخصص بصفة ، وهو منفي عما عدا تلك الصفة ، فهو مبني على استصحاب
الحال ، لا على دليل الخطاب .

وأما الحجج العقلية فخمس حجج .

الحجة الاولى : أنه لو كان حكم السائمة والمعروفة ، سواء في وجوب الزكاة
لما كان لتخصيص السائمة بالذكر فائدة ؛ بل كان ملغزاً بذكر ما يوهم نفي زكاة
في المعروفة ، ومقتصراً في البيان مع دعوة الحاجة اليه . وذلك على خلاف الاصل .
وحيث امتنع ذلك دل على ان فائدة التخصيص بذكر السائمة نفي الزكاة عن المعروفة .
ولقائل أن يقول : ما ذكرتموه في اثبات دليل الخطاب يرجع الي اثبات الوضع
بما فيه من الفائدة ، ولا نسلم إمكان اثبات الوضع بذلك (١) سلمنا إمكان ذلك
ولكن لا نسلم أنه لا فائدة في تخصيص الصفة بالذكر سوى نفي الحكم المعلق بها
عند عدمها . وبيانه من وجهين .

الاول : انه لو لم يكون له فائدة سوى نفي الحكم في محل السكوت لا متنع
ورود نص خاص يدل على اثبات الحكم في محل السكوت لما فيه من ابطال فائدة
التخصيص بالذكر لمحل النطق لما يلزم من اللغو في كلام الحكيم ، وهو ممنوع .
فان قيل : فاذا ثبت مثل ذلك الحكم في محل السكوت لم يكن مخصصاً للصفة
بالحكم ، حتى يقال بان التخصيص يكون لغوا .

قلنا . فاذا مجرد تخصيص الصفة بالذكر لا يكون دليلاً على نفي الحكم عند
عدمها دون البحث عما يدل على اثبات الحكم في محل السكوت مع عدم الظفر به وليس
كذلك عندكم ، لكن نفس التخصيص دليل ، ووجود ما يدل على ثبات الحكم في صورة
السكوت يكون معارضاً له ، بل امكن (٢) وجود فائدة أخرى دعت الى التخصيص
بالذكر ، وهي اما عموم وقوع المذكور ؛ كما في قوله تعالى (وربائبكم اللاتي
في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) واما لسؤال سائل عن ذلك ، أو
لحدوث واقعة وقعت كذلك . وان لم يكن شيء من ذلك فأمكن ان يكون ذلك
لرفع وهم من توهم أن حكم الصفة بتقدير تعميم اللفظ يكون مخالفاً لحكم العموم
١ - وذلك لأن مدار اثبات الوضع النقل لا التعليل والعقل ؛ اذا العقل لا مدخل له
في اثبات اللغات .

٢ - لم يتميز بدء (الوجه الثاني) ولعله يبدأ بقوله بل أمكن وجود فوائد أخرى
دعت الي التخصيص بالذكر الخ .

ويكون بذلك منبها على اثبات الحكم فيما عدى الصفة بطريق الاولى ، وذلك كما لو قال (ضحوا بشاة) فانه قد يتوهم متوهم انه لا يجوز التضحية بشاة عوراء ، فاذا قال «ضحوا بشاة عوراء» كان ذلك أدل على التضحية بما ليست عوراء ، وكذلك لو قال (ولا تقتلوا اولادكم) على العموم فقد يتوهم انه لم يرد النهي عن قتلهم عند خشية الاملاق ؛ فاذا قال (ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق) كان ادل على النهي في غير حالة الخشية ؛ وان لم يكن كذلك أمكن أن يكون لفائدة تعريف حكم المنطوق والمسكوت بنصبين مختلفين ، اذ هو ادل على المقصود من التعميم لوقوع الخلاف فيه ، وامكان تطرق التخصيص بالاجتهاد الى محل الصفة وغيرها ، وليس مراد للتخصيص ، وان لم يكن كذلك ، امكن أن يكون ذلك لفائدة التوصل الى معرفة الحكم في المسكوت عنه بطريق الاجتهاد لينال المكلف ثواب الاجتهاد، وحين توفر دواعي المجتهدين على النظر والاستدلال والبحث عن الاحكام الشرعية ، فتبقى غظة طرية ، كما هي في سائر الاصول المنصوص عليها مع وقوعها في الاقيسة، وان لم يكن كذلك امكن ان يكون حكم الصفة جاريا على حكم العقل الاصلى ، وتكون المصلحة في نظر الشارع تعريف ذلك الحكم عند وجود الصفة بالنص ، وعند عدمها بالبقاء على الحكم الاصلى ؛ كما لو قال (لازكاة في الغنم السائمة) وان لم يكن كذلك ؛ وكان الحكم في محل السكوت مخالفا للحكم في محل النطق ، فامكن ان يكون ثبوت الحكم على خلاف حكم العقل ؛ كما في ايجاب الزكاة ، وتكون فائدة التنصيص على محل الصفة اختصاصه بالحكم ، فانه لولا النص ، لما ثبت ، ويكون الحكم في محل السكوت ، منتفياً بناء على حكم العقل الاصلى .

فان قيل : فاذا سلمت انتفاء الحكم في محل السكوت . فقد وافقتم على المطلوب .

قلنا : ليس كذلك ، فان النزاع إنما وقع في اسناد النفي في محل السكوت الى دليل الخطاب لا الى النفي الاصلى .

وان سلمنا انه لافائدة في التخصيص سوى ما ذكرتموه، لكن يلزم على ما ذكرتموه مفهوم اللقب الذي لم يقل به محصل على ما يأتي تقريره، فكل ما هو جواب لكم ثم فهو جواب لنا ههنا .

الحجة الثانية : ان أهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة؛ كما فرقوا بين الخطاب المرسل وبين المقيد بالاستثناء والاستثناء يدل على ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذلك الصفة .

ولقائل ان يقول : نحن لاننكر الفرق بين حكم الخطاب المطلق وبين حكم الخطاب المقيد بالصفة ، فان حكم المطلق العلم او الظن بثبوت حكمه مطلقا . وحكم الخطاب المقيد بالصفة ثبوته في محل التنصيص قطعاً أو ظناً وفي غير محل الصفة . شكوك في إثباته ونفيه . فقد افرقا كما وقع الاقتران بين الخطاب المطلق والخطاب المستثنى منه . غير ان المطلق يقتضى اثبات الحكم أو نفيه مطلقاً .

والخطاب المستثنى منه يقتضى نفي الحكم في صورة الاستثناء جزماً .

وعلى هذا . فان قيل بأن العرب سوت من كل وجه فهو ممتنع، وان قيل بوجوب التسوية بينهما من جهة أنه لا بد من الاقتران بين المطلق والمقيد بالصفة في الجملة . كما وقع الاقتران بين المطلق والمستثنى منه في الجملة . فهو واقع لامحالة .

الحجة الثالثة أنه إذا كان التخصيص بذكر الصفة يدل على الحكم في محل التنصيص ، وعلى نفيه في محل السكوت ، كانت الفوائد فيه أكثر مما اذا لم يدل ، فوجب جعله دليل عليه

ولقائل أن يقول : ما ذكرتموه وان كان من جملة الفوائد، غير أن إثبات الحكم أو نفيه مأخوذاً من دليله ، فرع دلالة ذلك الدليل عليه

فلو قيل بكونه دليلاً عليه لكون الحكم يكون داخلاً فيه كان دوراً . كيف وانه ليس القول بكون التخصيص دالاً على نفي الحكم في محل السكوت ؛ فكثيراً لفائدة ، وابطال ما ذكرناه من الفوائد التي سبقت ، أولى من العكس .

الحجة الرابعة أن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة ، والتعليق بالعلة يوجب نفي الحكم لانتفاء العلة ، فكذلك الصفة .

ولقائل أن يقول : لا نسلم لزوم انتفاء الحكم مع انتفاء العلة ؛ حتى يقال مثله في الصفة ، اللهم الا ان يقال باتحاد العلة فانه يلزم مع نفيها نفي الحكم ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم مثله في الصفة ؛ ضرورة انه يلزم من تعدد أصناف النوع واشخاصه تعدد صفاته والا لما تعدد ، بل كان متحدا من كل وجه .

الحجة الخامسة : انه قال عليه السلام (طهور اناء احدكم اذا ولى فيه الكلب ان يغسله سبعاً) فلم يدل على عدم الطهارة فيما دون السبع ، والا لما طهر بالسبع ، لان السابعة تكون واردة على محل طاهر ، فلا يكون طهوره بالسبع ، ويلزم من ذلك ابطال دلالة المنطوق .

وكذلك اذا قال (يحرم من الرضاع خمس رضعات) لو لم يدل على ان مادون ذلك لا يحرم لما كانت الخمس رضعات محرمة لما عرف في الغسلات .

ولقائل ان يقول لا يلزم من كون الغسلات السبع غير دالة على نفي الطهارة فيما دون السبع ؛ ومن كون الرضعات الخمس غير دالة على نفي الحرمة فيما دونها ان يكون المحل قبل السابعة طاهراً ولا ان يكون ما دون الخمس من الرضاع محرم لجواز ثبوت النجاسة قبل السبع بدليل آخر غير دليل الخطاب .

وكذلك جاز ان يكون ما دون الرضعات الخمس غير محرمة بدليل غير دليل الخطاب .

واذا اتينا على حجج القائلين بدليل الخطاب وتبع ما فيها فلا بد من ذكر حجج عول عليها القائلون بابطال دليل الخطاب والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

الحجة : الاولى إن تقييد الحكم بالصفة ؛ لودل على نفيه عند نفيها ، اما ان يعرف ذلك بالعقل او النقل ، والعقل لا مجال له في اللغات ، والنقل اما متواتر او آحاد ولا سبيل الى التواتر والآحاد لا تقييد غير الظن ، وهو غير معتبر في اثبات اللغات لان الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى ، وسوله عليه السلام بقول الآحاد مع جواز الخطأ والغلط عليه يكون ممتنعاً .

ولقائل ان يقول: ان سلمنا ان ذلك لا يعرف الا بالنقل، ولكن لا نسلم امتناع اثبات ذلك بالآحاد، اذ المسألة عندنا غير قطعية، بل ظنية مجتهد فيها بنفى او اثبات، بل غلبة ظن تجرى فيها التخطئة الظنية، دون القطعية، كباقي سائر مسائل الفروع الاجتهادية كيف وان اشتراط التواتر في اثبات اللغات اما ان يكون في كل كلمة ترد عن اهل اللغة، او في البعض دون البعض، القول بالتفصيل تحكم غير معقول .
كيف وانه لا قائل به .

وان كان ذلك شرطاً في الكل فذلك مما يقضى الى تعطيل التمسك باكثر اللغة لتعذر التواتر فيها، ويلزم من ذلك تعطيل العمل بأكثر الفاظ الكتاب والسنة، والاحكام الشرعية، والمحذور في ذلك فوق المحذور في قبول خبر الواحد المعروف بالعدالة والضبط والمعرفة، وهو تطرق الكذب أو الخطأ عليه، مع ان الغالب صدقه وصحة نقله . ولهذا كان العلماء في كل عصر والى زمننا هذا يكتفون في اثبات الاحكام الشرعية المستندة الى الألفاظ اللغوية بنقل الآحاد المعروفين بالثقة والمعرفة؛ كالأصمعي والخليل وأبي عبيدة وأمثالهم (١) .

الحجة الثانية: أنه لو كان تقييد الحكم بالصفة يدل على نفيه عند عدمها لمحسن الاستفهام عن الحكم في حال نفيها لا عن نفيه ولا عن اثباته، لكونه استفهاماً عما دل عليه اللفظ، كما لو قال له (لا تقل لزيد أف) فانه دل على امتناع ضربه فانه لا يحسن أن يقال (فهل أضربه) ولا شك في حسنه؛ لو قال (أد الزكاة عن غنمك السائمة) فانه يحسن أن يقال وهل أؤديها عن المعلوفة ؟ .

ولقائل أن يقول: حسن الاستفهام انما كان لطلب الاجلي والأوضح لكون دلالة الخطاب ظاهرة ظنية غير قهينة؛ ولهذا فانهم لم يستقبحوا الاستفهام ممن

١ — هو ابو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن اصمعي الباهلي الأصمعي البصري مات بالبصرة عام ٢١٣ — ٢١٧ عن ٨٨ سنة .

والخليل هو ابن احمد الأزدي الفراهيدي ابو عبد الرحمن البصري صاحب العروض وكتاب العين في اللغة مات عام ١٧٠ — ١٧٥ هـ وابو عبيدة النحوي معمر بن المثني التيمي بالمولاء البصري من ائمة العلم بالادب واللغة ولد عام ١١٠ هـ وتوفي عام ٢٠٩ هـ فان كان المذكور أبا عبيد بلاتاء فقد سبقته ترجمته في ص ٧٢

قال (رأيت أسداً أو بجرأ، أو دخل السلطان البلد) بان يقال (هل رأيت الحيوان
الخصوص او انسانا شجاعا؟ وهل رأيت البحر الذي هو الماء المخصوص او
انسانا كريما؟ وهل رأيت السلطان نفسه او عسكره؟) مع أن لفظه ظاهر في احد
المعنيين دون الآخر .

الحجة الثالثة: لو كان تعليق الحكم على الصفة يدل على نفيه عن غير المتصف بها
لكان في الخبر كذلك، ضرورة اشتراك الامر والخبر في التخصيص بالصفة، واللازم
ممتنع . ولهذا فانه اوقال (ريت الغنم السائمة ترعى) فانه لا يدل على عدم رؤية
المعلوفة منها .

ولقائل ان يقول . الاستشهاد بالخبر، وان كان كثيراً ما يستروح اليه المنكرون
لدليل الخطاب ، الا انه ممنوع عند القائلين بدليل الخطاب ، ولا فرق عندهم في
تعليق الحكم بالصفة بين الأمر والخبر .

ولهذا فانه لو قال القائل : (الفقهاء الشافعية فضلاء أئمة) فان سامعه من
فقهاء الحنفية وغيرهم تشمئز نفسه من ذلك ، وتكبر عن سماعه . لا لوصفه لهم
بذلك ؛ بل لما فيه من الاشعار بسلب ذلك عن ليس بشافعي . وهذا الشعور مما لا
يختلف فيه الامر والخبر عندهم، وان سلم امتناع ذلك في الخبر؛ فحاصل ما ذكره
يرجع الى القياس في اللغة وهو ممتنع لما سبق، وبتقدير صحة القياس في اللغة فالفرق
بين الخبر والأمر ظاهر ، وذلك انه اذا اخبر وقال (رأيت خبزاً سميداً ، ولحاطرياً
ورطباً جنياً) انما يخبر عما شاهده وعلمه ، ولا يلزم من مشاهدته لذلك ان لا يكون
قد شاهد ما ليس على هذه الصفة ؛ واذا قال لعبد (اشتر خبزاً سميداً، ولحاطرياً،
ورطباً جنياً) مع علمه بأن الخبز الخشكار . واللحم والرطب البايث ، مما يباع في
السوق ، فقوله ذلك انما يقصد به البيان ؛ وتمييز ما يشتري عما لا يشتري ، فكان
النفى ملازماً للاثبات .

الحجة الرابعة ان اهل اللغة فرقوا بين العطف والنقض فقالوا : قول القائل :
(اضرب الرجال الطوال والقصار) فالقصار عطف . وليس بنقض للاول، ولو كان
قوله (اضرب الرجال الطوال) مقتضياً لنفي الضرب عن القصار، لكان نقضاً لاعطفاً .

وهي بعيدة عن التحقيق ، وذلك ان قول القائل (اضرب الرجال الطوال)
انما يدل على امتناع ضرب القصار بتقدير اختصاص الطوال بالذكر ، واذا عطف
عليه القصار ، فلا يكون مخصصاً للطوال بالذكر . فلا يدل على نفي الضرب عن
القصار ؛ ثم هو منتقض بالتخصيص بالغاية . كما لو قال القائل لغيره (صم الى
غروب الشمس) فانه يدل على ان حكم ما بعد الغاية مخالف لما قبلها . ومع ذلك فانه
لو قال له (صم الى غروب الشمس والى نصف الليل) فانه لا يكون نقضاً .

الحجة الخامسة : أنه لو كان تعليق الحكم بالصفة دالاً على نفيه عن غير الموصوف
بها لما حسن الجمع بين قوله (اد زكاة السائمة) وبين قوله (والمعروفة) لما بينهما
من التناقض . كما لا يحسن ان يقول له (لا تقل لزيد أف ، واضربه) .

ولقائل ان يقول : انما لا يحسن ذلك أن لو قيل بالمناقضة ؛ وليس كذلك
على ماسبق في الحجة التي قبلها . هذا اذا كان بطريق العطف . واما ان قال بعد
ذلك (اد زكاة المعروفة) فانما لم يمتنع ؛ لان غايته أن صريح قوله (اد زكاة الغنم
المعروفة) وقع معارضا لدليل الخطاب والمعارضة غير ممتنعة ، ولا يلزم من عدم
جواز مثل ذلك في فحوى الخطاب امتناعه في دليل الخطاب ، اذ هو قياس في اللغة
وهو ممتنع لما سبق ؛ وبتقدير صحة القياس في اللغة ، فالفرق ظاهر ، وذلك لان
امتناع ذلك في فحوى الخطاب انما كان فيما علم . لافيا ظن على ماسبق ، ودليل
الخطاب مظنون ، ولا يلزم من امتناع معارضة المقطوع امتناع معارضة المظنون ،
ثم يلزم عليه التخصيص بالغاية كما سبق .

الحجة السادسة : ذكرها أبو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وهي
أن المقصود من الصفة انما هو تمييز الموصوف بها عما سواه ، وكذلك المقصود
من الاسم انما هو تمييز المسمى عن غيره ، وتعليق الحكم بالاسم ؛ كما لو قال (زيد
عالم) لا يدل على نفي العلم عن لم يسم باسم زيد فكذلك تعليق الحكم بالصفة .
ولقائل ان يقول : قياس التخصيص بالصفة على التخصيص بالاسم قياس
في اللغة ، فلا يصح . وان صح ؛ فلا نسلم أن تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفي
الحكم عما سواه كما يأتي ؛ وان سلم عدم دلالة علي ذلك ، فانما يلزم مشاركة التعليق

بالصفة له في ذلك ، ان لو بين ان مناط عدم دلالة التعليق بالاسم كونه موضوعاً للتمييز وهو غير مسلم .

ثم الفرق بينها ان شعور المتكلم بالاسم العام المقيد بالصفة الخاصة بما ليس له تلك الصفة (١) اتم من شعور المتكلم باسم احد الجنسين بالجنس الآخر ، وعند ذلك فلا يلزم من عدم دلالة التخصيص بالاسم مثله في الصفة .

كيف : وهو منقوض بالتخصيص بالغاية فانها مقصودة للتمييز ، ومع ذلك ، فهو دال على ان حكم ما بعد الغاية مخالف لما قبلها .

الحجة السابعة : ان تعليق الحكم بالصفة لا يدل على نفيه عن غير الموصوف بها ، لانه يصح أن يقال : في الغنم السائمة زكاة ، ولا زكاة في المعلوفة منها ، ولو كان قوله : (في الغنم السائمة زكاة) يدل على نفيها عن المعلوفة ، لما احتج الى العبارة الاخرى لعدم فائدها .

ولقائل ان يقول : كون الحكم في محل السكوت مستفاداً من دليل الخطاب لا يمنع من وضع عبارة خاصة اذ هو أبلغ في الدلالة وأقرب الى حصول المقصود كما لا يمنع ذلك في التقييد (بالغاية) كما تقدم ذكره .

الحجة الثامنة : أن القول (في الغنم السائمة زكاة) له دلالة بمنطوقه على وجوب زكاة السائمة ، فلو كان له دلالة مفهومة ، لجاز أن يبطل حكم المنطوق ، ويبقى حكم دلالة المفهوم ، كما يجوز أن يبطل حكم دليل الخطاب ، ويبقى حكم صريح الخطاب وهو ممتنع .

ولقائل أن يقول : دليل الخطاب انما هو متفرع من تخصيص الحكم بالصفة فإذا بطل حكم الصفة ؛ فلا تخصيص ، ومع عدم التخصيص ؛ فلا دلالة لدليل الخطاب . ثم هو منقوض بالتخصيص بالغاية .

الحجة التاسعة : أنه ليس في لغة العرب كلمة تدل على المتضادين معا ، فلو كان قوله (في الغنم السائمة زكاة) دالاً على نفي الزكاة عن المعلوفة : لكان اللفظ الواحد دالاً على الضدين معا : وهو ممتنع .

١ - بما ليس له تلك الصفة متعلق بشعور .

ولقائل أن يقول : لانسلم أنه ليس في اللغة لفظ يدل على المتضادين معا بدليل ما ذكرناه من دلالة الاسماء المشتركة على المسميات المتعددة معا ؛ كانت أضداداً ولم تكن . سلمنا امتناع ذلك ، ولكن انما يمتنع ذلك بالنظر الى جهة واحدة من دلالة اللفظ . وأما من جهتين فلا نسلم ذلك ؛ وههنا الدال على وجوب الزكاة في السائمة صريح الخطاب ، والدال على نفي الزكاة عن المعلوفه دليل الخطاب ، وهما غيران ، ثم ما ذكرتموه منتقض بالتخصيص بالغاية .

الحجة العاشرة : ان صورة الغنم السائمة مخالفة لصورة الغنم التي ليست بسائمة ، وعند اختلاف الصورتين ؛ لا يلزم من ثبوت الحكم في احدهما ثبوته في الاخرى ولا عدمه ، لجواز اشتراك الصور المختلفة في احكام وافتراقها في احكام . واذا لم يكن ذلك لازماً ، لم يلزم من الاخبار عن حكم في احدى الصورتين الاخبار عنه في الصورة الاخرى ، لاجودا ولا عدماً .

ولقائل ان يقول : متى لا يلزم من ثبوت الحكم في احدى الصورتين نفيه في الصورة الاخرى اذا كان ذلك الحكم قد علق ثبوته بالاسم العام الموصوف بصنمة خاصة ، او اذا لم يكن ؟ الاول ممنوع ، ودعواه دعوى محل النزاع ، والثاني مسلم . وعلى هذا ، فالقول بأنه لا يلزم من الاخبار عن حكم احدى الصورتين المختلفتين الاخبار عن الصورة الاخرى مطلقاً لا يكون صحيحاً ، ثم انه منتقض بفحوى الخطاب ، فان صورة المنطوق بالحكم فيها مخالفة للصورة المسكوت عنها ، ومع ذلك فان الحكم الثابت في صورة النطق لازم ثبوته في صورة السكوت ، والاخبار عنه في احدهما اخبار عنه في الصورة الاخرى .

واذا أتينا على ما اردناه من التنبيه على ابطال الحجج الواهية ، فلا بد من اشارة الى ماهو المختار في ذلك ، وأقرب ما يقال فيه مسلكان :

المسلك الاول : انه لو كان تعليق الحكم على الصفة موجباً لنفيه عند عدمها لما كان ثابتاً عند عدمها ، لما يلزمه من مخالفة الدليل . وهو على خلاف الاصل ، لكنه ثابت مع عدمها . ودليله قوله تعالى «ولا تقتلوا اولادكم خشية الاملاق» فان النهي عن قتل الاولاد رقع معلقاً بخشية الاملاق ، وهو منهى عنه أيضاً في حالة عدم خشية الاملاق .

فان قيل : تعليق الحكم بالصفة عندنا انما يكون دليلا على نفيه حالة عدم الصفة اذا لم يكن حالة عدم الصفة أولى باثبات حكم الصفة ، كما ذكرناه من حكم زكاة السائمة والمعروفة .

واما اذا كان الحكم في حالة عدم الصفة أولى بالاثبات من حالة وجود الصفة فلا . وههنا تحريم القتل حالة عدم خشية الاملاق أولى من التحريم حالة خشية الاملاق . فكان التنصيص على تحريم القتل حالة خشية الاملاق محرما له حالة عدم الخشية بطريق الاولى . وكان ذلك من باب فحوى الخطاب ؛ لا من باب دليل الخطاب . قلنا : هذا وان استمر لكم في هذه الصورة ، فلا يستمر في قوله تعالى « لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة » .

وفي قوله تعالى « ولا تأكلوها اسرافا وبدارا أن يكبروا » .

وفي قوله تعالى « ولا تكثرها فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنأ » .

فان النهي في جميع هذه الصور ليس هو أولى من صور السكوت (١) ، فان النهي ، عن اكل قليل الربا ليس أولى من كثيره ، ولا النهي عن اكل مال اليتيم من غير اسراف أولى من الاسراف ؛ ولا النهي عن الاكراه على الزنا حالة إرادة التحصن أولى من حالة إرادة الزنا (٢) ومع ذلك ؛ فالحكم في الكل مشترك .

فان قيل : مخالفة داليل الخطاب في هذه الصور انما كانت لمعارض ، ولا يلزم مخالفته عند عدم المعارض .

قلنا : وان كان ثبوت الحكم في صورة السكوت على نحو ثبوته في صورة النطق لدليل ، ولكن يجب ان يعتقد انه من غير مخالفة دليل لما فيه من دفع محذور المعارضة . ولو كان دليل الخطاب دليلا ، لزم من ذلك التعارض ، وهو خلاف الاصل . المسلك الثاني ان تعليق الحكم بالصفة ، لو كان مما يستفاد منه نفي الحكم عند عدم الصفة ، لم يخجل .

١ — من صور السكوت - فيه تحريف والصواب في صور السكوت .

٢ — ولا النهي عن الاكراه على الزنا حالة ارادة التحصن أولى من حالة ارادة الزنا - في العبارة قلب والصواب - ولا النهي عن الاكراه على الزنا حالة ارادة الزنا أولى من حالة ارادة التحصن .

اما ان يكون ذلك مستفادا من صريح الخطاب .
او من جهة ان تعليق الحكم بالصفة يستدعي فائدة ، ولا فائدة سوى نفي
الحكم عند عدم الصفة .
او من جهة اخرى : الاول محال . فان صريح الخطاب بوجوب الزكاة في
السائمة غير صريح بوجوبها في المعلوفة .
كيف وان ذلك مما لا قائل به .
والثاني : ايضا ممتنع لما ذكرناه من الوجوه الكثيرة في ابطال الحجة الاولى من
المعقول للقائلين بدليل الخطاب .
والثالث : فالاصل عدمه ، وعلى مدعيه بيانه ، ويلتحق بهذه المسألة تخصيص
الاصناف التي تطرا وتزول كقوله « السائمة تجب فيها الزكاة » والحكم كالحكم
نفياً واثباتاً ، والمأخذ من الطرفين ، فعلى ماعرف ، والمختار فيها كالمختار ثم .



المسألة الثانية

اختلفوا في الحكم المعلق على شيء بكلمة (إن) هل الحكم على العدم عند عدم ذلك الشيء اولا :

فذهب ابن سريج والمهراسي (١) من اصحاب الشافعي والكرخي وابوالحسين البصري الى ان الحكم على العدم مع عدم ذلك الشرط .
وذهب القاضي عبد الجبار وابو عبدالله البصري الى ان الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط ، وهو المختار

وبيانه ان ما علق عليه الحكم بكلمة (ان) :

اما ان لا يكون شرطاً للحكم او يكون شرطاً :

فان كان الاول . فلا يلزم من نفيه نفي الحكم . وان كان شرطاً فلا يخلو .
اما ان يكون من لوازم الشرط انتفاء الحكم المعلق عليه مطلقاً عند انتفائه ؛
ولا يكون لازماً له . الاول محال ، والا لامتنع وجود القصر المعلق على الخوف
بكلمة (ان) في قوله تعالى « فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم
ان يفتنكم الذين كفروا » وهو خلاف الاجماع ، وان كان الثاني فهو المطلوب .
فان قيل : هو من لوازمه بتقدير عدم المعارض ؛ وليس من لوازمه بتقدير المعارض .
ثم ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه ، وبيانه ان كلمة (ان) مسباة في
اصطلاح اهل اللغة بالشرط ، والاصل في الاطلاق الحقيقة ، ولان قول القائل غيره
« ان دخل زيد الدار فاكرمه » في معنى قوله دخول زيد الدار شرط في اكرامه ،
فكان ما دخلت عليه كلمة (ان) شرطاً في الحكم . واذا كما شرطاً لازم من عدمه
عدم المشروط . ويدل عليه ثلاثة امور .

الاول ان يعلي بن امية فهم من تعليق القصر على الخوف بكلمة (ان) عدم القصر
عند عدم الخوف حيث سأل عمر قال . ما بالنا نقصر وقد ائنا ، وقد قال تعالى
« فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم » واقره عمر على ذلك ؛
وقال له : لقد عجبت مما عجبت منه ، فسألت النبي ﷺ عن ذلك فقال : صدقة

١ - الهراسي علي بن محمد بن علي ابو الحسن الطبري الشافعي الملقب بعماد الدين
المعروف بالكيا الهراسي ولد عام ٤٥٠ هـ وتوفي ٥٠٤ هـ

تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » (١) وفهم عمر ويعلي ذلك مع تقرير النبي ﷺ لها على ما فهماه دلائل ظاهر على العدم عند العدم .

الثاني ان الامة متفقة على ان الحياة شرط لوجود العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك ، وان الحول شرط لوجوب الزكاة وحكموا بانة اء العلم والقدرة عند عدم الحياة وبانتفاء وجوب الزكاة عند هدم الحول ، ولولا ان ذلك مقتضى الشرط لما كان كذلك .

الثالث : انه ذ كان الشرط مما يثبت الحكم مع عدمه على كل حال ، وهو لا يلزم من وجوده وجود الحكم ، فيلزم ان يكون كل امرين مختلفين لا يلزم من وجود احدهما وجود الآخر ، ولا من عدمه عدمه شرطاً ، وهو محال متفق عليه .
والجواب : قولهم انه من لوازمه بتقدير عدم المعارض .

قلنا يجب ان لا يكون مقتضيا لذلك ، حذرا من التعارض بتقدير وجود المعارض وما ذكروه ثانيا ، إنا وان سلمنا ان ما دخلت عليه كلمة (ان) شرط ، ولكن

لانسلم نه يلزم من عدمه عدم المشروط .

واما الاستدلال بقضية يعلي بن أمية فليس فيه ما يدل على ان عدم الخوف مانع من ثبوت القصر دونه ، بل لعله فهم ان الاصل عدم القصر ، وحيث ورد القصر حالة الخوف بقوله « فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم » ولم يوجد ما يدل على القصر حالة عدم الخوف ، فيبقى على حكم الاصل .

فان قيل : ما ذكرتموه من الاحتمال انما يصح ان لو كان الاصل في الصلاة الاتمام ، وليس كذلك ، بل الاصل في الصلاة عدم الاتمام . ودليله ما روي عن عائشة ؛ رضي الله عنها ، انها قالت : كانت الصلاة في السفر والحضر ركعتين ؛ فأقرت في السفر وزيدت في الحضر (٢) فلم يبق للتعجب وجه سوى دلالة اشتراط الخوف وعدم القصر عند عدمه .

قلنا الصلاة المشروعة بديا ركعتين لا تسمى مقصورة ، كصلاة الصبح ، ولا فعلها قصرا ؛ وانما المقصورة اسم لما جوز الاقتصار عليه من ركعتين في الرباعية

١ - حديث يعلي بن أمية رواه الجماعة الا البخاري .

٢ - رواه البخاري ومسلم .

ولفظ القصر لنفس الاقتصار على الركعتين من الرباعية ، فاطلاق لفظ القصر في الآية مشعر بسابقة وجوب الاتمام لاحالة .

وإذا كان الاتمام هو الاصل السابق على القصر ، فقد بطل ما ذكروه .
كيف وان ما ذكرناه من الاحتمال هو الاولى ، والا فلو كان اشتراط الخوف في القصر مانعاً من القصر مع عدمه ؛ لما جاز القصر مع عدم الخوف ؛ أو كان القصر على خلاف الدليل ، وهو ممتنع من غير ضرورة .

وأما (١) عدم العلم والقدرة ، وعدم وجوب الزكاة عند عدم الحياة وعدم الحول ، فليس في ذلك ما يدل على أن عدم الشرط مانع من وجود الحكم مع عدمه ولا بد ، بل غاية ان الحكم قد ينتفي في بعض صور نفي الشرط ، ولا نزاع فيه وإنما النزاع في لزوم انتفائه من انتفاء شرطه ولا بد .

وأما الوجه الثالث : فالوجه في جوابه أن يقال : لا يلزم من كون الشرط لا يلزم من ثبوته ثبوت الحكم ، ولا من نفيه نفيه ، اذا كان غير الشرط مشاركاً له في هذه الصفة ، ان يكون شرطاً ، لانه لا يمتنع اشتراك المختلفات في عارض عام لها .

كيف وان معنى كون الشيء شرطاً لغيره أنه مؤكد لحال المشروط ، بمعنى أنه اذا تحقق الشرط لا يجوز نفي المشروط عند تحقق مقتضيه دفعاً لوهم من يتوهم أن الخطاب لو ورد مطلقاً لجاز أن لا يكون المشروط بذلك الشرط مراد .

وذلك كما لو قال القائل وضح بالاشاة وان كانت عوراء فإنه لو قال : وضحو بالاشاة مطلقاً لجاز أن يتوهم متوهم أنه لا يجوز التضحية بالعوراء فكان ذكر الشرط لدفع هذا الوهم .

وعلى هذا فلا يلزم أن يكون كل شيء شرطاً لكل شيء ، كما قالوه ، الا أن يكون الشرط على هذا النحو الذي ذكرناه ؛ وليس كذلك .

وان سلمنا ان الشرط يمنع من وجود المشروط دونه ، ولكن متى اذا امكن قيام شرط مقام ذلك الشرط ، أو اذا لم يقم مقامه شرط آخر ؟ الاول ممنوع ، والثاني مسلم وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار وابي عبد الله البصري . وعلى

١ - جواب عن الدليل الثاني من الأدلة الثلاثة التي ذكرت لتأييد المعارضة .

هذا ، فكونه شرطاً يتحقق بانتفاء الحكم عند انتفائه ، اذا لم يقم غيره مقامه وان لم يثبت اذا قام غيره مقامه ، فلم قلتم ان غيره لم يقم مقامه في الشرطية مع ان لفظ الاشرط لا يدل على وجود شرط آخر ، ولا على عدمه .

فان قيل : اذا قال القائل لغيره « ان دخل زيد الدار فاعطه درهما » معناه ان الشرط هو دخول الدار في عطيتك له ، وذلك يقتضي ان يكون كمال الشرط هو دخول الدار ، لان لام الجنس تقتضي العموم ، ولان قوله « ان دخل الدار فاعطه درهما » يقتضي عدم الاعطاء عند عدم الدخول ، فلو قام شرط آخر مقامه لزم منه جواز الاعطاء مع عدم الدخول ، فيقتضي الشرط الاول امتناع وجود شرط آخر يقوم مقامه ، لما فيه من اخراج الشرط الاول عن كونه شرطاً قلنا : جواب الاول انا لانسلم ان معنى قوله (ان دخل الدار) هو شرط ، بل هو شرط ، وذلك لا يمنع من شرط آخر . وتقدير لام الجنس ههنا ، زيادة لم يدل عليها دليل ، فلا يصار اليها .

وجواب الثاني انا لانسلم ان قوله (ان دخل الدار) يقتضي عدم الاعطاء عند عدم الدخول مطلقاً ، بل اذا لم يقم غيره مقامه . (لكن قد يمكن ان يقال ههنا اذا سلم انه اذا لم يقم غيره مقامه ان عدمه يقتضي العدم ، فالاصل عدم قيام غيره مقامه ، فافتضى عدمه العدم .) وربما احتج القاضي عبد الحبار وابو عبد الله البصري بانه لو منع الشرط من ثبوت الحكم عند عدمه ؛ لكان قوله تعالى « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصناً » يمنع من تحريم الاكراه على الزنا عند عدم ارادة التحصن ، وهو محال مخالف للاجماع .

ولقائل ان يقول : ذكر ارادة التحصن انما كان لكونه شرطاً في الاكراه لاستحالة تحقق الاكراه على الزنا في حق من هو مرير يبدله غير مرير للتحصن .
لانه شرط في تحريم الاكراه على الزنا : والله اعلم .

المسألة الثالثة

اختلفوا في الخطاب اذا قيد الحكم بغاية . كما في قوله تعالى (ثم أتوموا الصيام الى الليل) وقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) .
وقوله (فلا تحل له من بعد ، حتى تنكح زوجاً غيره) .
وقوله (حتى يعطوا الجزبه) .

فذهب اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين ؛ كالقاضي أبي بكر والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وغيرهم (الى) ان ذلك يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية .

وخالف في ذلك اصحاب أبي حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وهو المختار وذلك لانه لو دل تقييد الحكم بالغاية المحدودة على نفي الحكم فيما بعد الغاية لم يخل : أما أن يدل عليه بصريح لفظه أو بأذنه لو لم يكن دالاً على نفي الحكم فيما بعد الغاية . لما كان التقييد بالغاية مفيداً ، أو من جهة أخرى : الاول محال ، لان اللفظ بصريحه لم يدل على نفي الحكم بعد الغاية ، والثاني انما يلزم ان لو لم يكن للتقييد فائدة سوى ما ذكره ، وليس كذلك . بل جاز ان تكون فائدة التقييد تعريف بقاء ما بعد الغاية على ما كان قبل الخطاب أي انه متعرض فيه لاثبات الحكم ولا نفيه . وان كان الثالث . فالاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه .
وايضاً فانه لا مانع من ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق قبل الغاية بالاجماع

وعند ذلك اما ان يكون تقييد الحكم بالغاية نافياً للحكم فيما بعدها ، أو لا يكون : والاول يلزم منه اثبات الحكم مع تحقق ما ينفيه ، وهو خلاف الاصل .
وان كان الثاني ، فهو المطلوب .

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه
وبيانه أن كلمة (حتى) و (الى) لانتهاء الغاية ، وهي جارية مجري قوله « صوموا صوماً آخره الليل » ولو قال ذلك لمنع من وجوب الصوم بعد مجيء

الليل لانه لو وجب الصوم بعد ذلك لصارت الغاية وسطاً، وهو محال . ولهذا فانه لو قال القائل لعبدته (لا تعط زيدا درهما حتى يقوم ، واضرب عمراً حتى يتوب) فانه لا يحسن الاستفهام بعد ذلك ، وان يقال (فهل أعطيه اذا قام ، وهل أضربه اذا تاب ؟) ولولا أن التقييد بالغاية يدل على عدم الحكم بعدها لما كان كذلك .

قلنا لاننكر أن (حتى) و(الى) لانتهاء الغاية وأنها جارية مجرى قوله (صوموا صياماً آخره الليل) غير أن الخلاف إنما هو في ان تقييد الحكم بالغاية هل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية ، وذلك غير لازم من التقييد بالغاية ، بل غايته أن دلالة التقييد بالغاية على ان ما بعدها غير متعرض فيه بالخطاب الاول لا بنفي ولا اثبات، ولا يلزم من وجود صوم بعد الغاية ان تصير الغاية وسطاً ، بل هي غاية للصوم الأمور به أولاً ، وإنما تصير وسطاً ان لو كان الصوم فيما بعد الغاية مستنداً الى الخطاب الذي قبل مغايبه وليس كذلك .

وأما انه لا يحسن الاستفهام عند قوله (لا تعط زيدا درهما حتى يقوم ، واضرب عمراً حتى يتوب) لان ما بعد الغاية مسكوت عنه غير متعرض له بنفي ولا اثبات فلا يحسن الاستفهام فيما لا دلالة للفظ عليه ، كما قيل الامر بالاعطاء والضرب .

المسألة الرابعة

اختلفوا في تقييد الحكم بعدد مخصوص هل يدل على أن ما عدا ذلك العدد بخلافه أولا .

والحق في ذلك انما هو التفصيل ؛ وهو أن الحكم اذا قيد بعدد مخصوص .
فمنه ما يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على ذلك العدد بطريق الاولى ،
وذلك كما لو حرم الله جلد الزاني مائة ، وقال اذا بلغ المائتين لم يحمل خبثاً ، فانه
يدل على تحريم ما زاد على القلتين لا يحمل خبثاً بطريق الاولى (٧) ولان ما زاد على
المائة وعلى القلتين ففيه المائة والقلنان وزيادة .

وهل يدل ذلك على ان الحكم فيما دون المائة ودون القلتين على خلاف الحكم في
المائة والقلتين ؟ هذا موضع الخلاف .

ومنه ما لا يدل على ثبوت الحكم فيما زاد على العدد المخصوص بطريق الاولى .
وذلك كما اذا اوجب جلد الزاني مائة أو أباحه . فانه لا يدل على الوجوب
والاباحة فيما زاد على ذلك بطريق الاولى . بل هو مسكوت عنه ومختلف في دلالة
على نفي الوجوب والاباحة فيما زاد ، ومتفق على ان حكم ما نقص كحكم المائة
لدخوله تحتها . لكن لا يمنع من الاقتصار عليه . (١)

والمختار فيما كان مسكوتاً عنه . ولم يكن الحكم فيه ثابتاً بطريق الاولى من
هذه الصور أن تخصيص الحكم بالعدد لا يدل على انتفاء الحكم فيه لما ذكرناه
في المسائل المتقدمة . ومن نازع في ذلك فلا يخرج في احتجاجة على مذهبه عما
فكرناه فيما تقدم . وقد عرف ما فيه .

١ - لكن لا يمنع من الاقتصار عليه فيه تحريف والصواب لكن يمنع الاقتصار عليها

المسألة الخامسة

اتفق الكل على ان مفهوم اللقب ليس بحجة خلافاً للدقاق وأصحاب الامام أحمد بن حنبل، رحمه الله .

وصوته أن يعلن الحكم لإمام باسم جنس ، كالتخصيص على الاشياء الستة بتحريم الربا أو باسم علم ؛ كقول القائل : زيد قائم أو قام .

والخيار إنما هو مذهب الجمهور ، لكن قد احتج بعض القائلين بإبطاله بججج لا بد من الاشارة اليها والتنبيه على ما فيها ؛ ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

الحجة الأولى : لو كان مفهوم اللقب حجة ، لبطل القياس ، وذلك ممتنع .

وبيان لزوم ذلك أن القياس لا بد فيه من أصل ، وحكم والاصل إما ان يكون منصوصاً

أو مجعاً عليه : فلو كان النص على الحكم في الاصل ، أو الاجماع عليه يدل على نفي الحكم من الفرع فالحكم في الفرع إن ثبت بالنص أو الاجماع ، فلا قياس ، وان ثبت بالقياس على الاصل ، فهو ممتنع لما فيه من مخالفة النص أو الاجماع الدال على نفي الحكم في الفرع .

ولقائل ان يقول : النص الوارد في الاصل ، وان دل على نفي الحكم في الفرع فليس بصريحه ، بل بمفهومه ، وذلك مما لا يمنع عند القائلين به من إثبات الحكم بمعقول النهي ، وهو القياس ؛ فلا يفضي الى إبطال القياس ؛ وغايته التعارض ؛ لا الابطال .

الحجة الثانية : أنه لو كان مفهوم اللقب حجة ودليلاً ، لكان القائل اذا قال « عيسى رسول الله » فكانه قال « محمد ليس برسول الله » وكذلك اذا قال « زيد موجود » فكانه قال « الا له ليس بوجود » وهو كفر صراح ، ولم يقل بذلك قائل .

ولقائل ان يقول من الخصوم انما لا يكون المتكلم بذلك كافراً اذا لم يكن متنبها لدلالة اللفظ ، أو كان متنبها لها ؛ غير انه لم يرد بلفظه ما دل عليه مفهومه ، واما اذا كان متنبها لدلالة لفظه وهو مريد لدلولها ، فانه يكون كافراً .

الحجة الثالثة : أنهم قالوا : اذا قال القائل «زيداً كل» لا يفهم منه أن عمرأ لا يأكل
ولقائل ان يقول : لا يفهم منه ذلك من يعتقد دلالة مفهوم اللقب، أو من لا يعتقد
الاول : ممنوع ، والثاني مسلم . وعدم فهم ذلك بالنسبة الى من لا يعتقد دلالاته
لا يدل على عدم دلالاته في نفسه .

الحجة الرابعة : انه لو كان مفهوم اللقب دليلاً ، لمحسن من الانسان أن يخبر
أن زيدا يأكل ؛ الا بعد علمه ان غيره لم يأكل والا كان مخبراً بما يعلم أنه كاذب
فيه ، أربما لا يامن فيه من الكذب ، وحيث استحسن العقلاء ذلك ، مع عدم علمه
بذلك دل على عدم دلالاته على نفي الاكل عن غير زيد .

ولقائل ان يقول : اذا أخبر بذلك ، فلا يخلو إما ان يكون عالماً بان غير زيد
يأكل ، او غير عالم بذلك . وعلى كلا التقديرين ان الماستقبح منه ذلك لظهوراقرينة
الدالة على انه لم يرد سوى مدلول صريح لفظه دون مفهومه ، لعدم علمه بذلك
في احدى الحالتين ، وعلمه بوقوع الاكل من غير زيد في الحالة الاخرى فان الظاهر
من حال العاقل انه لا يخبر عن نفي ما لم يعلمه ولا نفي ما علم وقوعه حتى انه لو ظهر
منه ما يدل على ارادته لنفي ما دل عليه لفظه عند القائلين به لكان مستقبحاً .

والمختار في ابطاله ما سبق في المسائل المتقدمة .

وأما حجج الخصوم وجوابها ، فعلى ما سبق في مفهوم التقييد بالصفة ،
وربما احتجوا في خصوص هذه المسألة بحجج أخرى ؛ وهو انه لو تخاصم
شخصان ، فقال أحدهما للآخر . «أما أنا فليس لي ام ولاأخت ولا امرأة زانية»
فانه يتبادر الى الفهم نسبة الزنا منه الى زوجة خصمه وأمه وأخته . ولهذا قال
اصحاب احمد بن حنبل ومالك بوجوب حد القذف عليه .

وجوابه أن ذلك ان فهم منه ، فانما يفهم من قرينة حاله لامن دلالة مقاله ،
بدليل ما اسلفناه . ولذلك لم يكن حد القذف عندنا واجباً بذلك ؛ وعلى هذا
كون الحكم في مفهوم الاسم العام المشتق ، كقوله «لا تبيعوا الطعام بالطعام» .

المسألة السادسة

اختلفوا في تقييد الحكم بـ «إنما الشفعة فيما لم يقسم» و«إنما الاعمال بالنيات» و«إنما الولاء لمن أعتق» و«إنما الربا في النسيئة» هل يدل على الحصر أو لا . فذهب القاضي أبو بكر والغزالي والمهراسي وجماعة من الفقهاء إلى أنه ظاهر في الحصر ، محتمل للتأكيد .

وذهب أصحاب أبي حنيفة وجماعة ممن أنكر دليل الخطاب إلى أنه لتأكيد الإثبات ، ولا دلالة له على الحصر ، وهو المختار .

وذلك لأن كلمة (إنما) قد ترد ولا حصر ؛ كقوله «إنما الربا في النسيئة» وهو غير منحصر في النسيئة لانعقاد الإجماع على تحريم ربا الفضل ، فإنه لم يخالف فيه سوى ابن عباس ؛ ثم رجع عنه .

وقد ترد والمراد بها الحصر ، كقوله تعالى «قل أنا أنا بشر مثلكم» (١) وعند ذلك فيجب اعتقاد كونها حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين ؛ وهو تأكيد إثبات الخبر للمبتدأ ؛ فنياً للتجاوز والاشتراك عن اللفظ لكونه (٢) على خلاف الأصل ، ولأن كلمة (إنما) لو كانت للحصر لكان ورودها في غير الحصر على خلاف الأصل .

فإن قيل : لو لم تكن للحصر ؛ لكان فهم الحصر في صورة الحصر من غير دليل ، وهو خلاف الأصل .

قلنا : إننا يكون فهم ذلك من غير دليل أن لو كان دليل الحصر منحصر في كلمة (إنما) وليس كذلك .

١ - المعنى أنا بشر لأمك فالحصر في الجملة اضافي للاحقيقي ، إذ للرسول ﷺ صفات أخرى سوى البشرية .

٢ - لكونه - الصواب - لكونها أي التجوز والاشتراك .

المسألة السابعة

اختلفوا في قوله **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** «الاعمال بالنيات» وفي قول القائل: العالم زيد وصديقي زيد، هل يدل على حصر الاعمال فيما كان منوباً، وعلى حصر العالم والصديق في زيد. فذهبت الحنفية والفاضي أبو بكر وجماعة من المتكلمين الى انه لا يدل على الحصر وذهب الغزالي والمهراسي وجماعة من الفقهاء الى أنه يدل على الحصر .

والمختار أنه لا يدل لما سبق في المسائل المتقدمة

فان قيل: لو لم يكن ذلك دالاً على حصر الاعمال في المنوى، والعالم والصديق في زيد، لكان المبتدأ اعم من خبره، وكان ذلك كذباً، كما لو قال: «الحيوان انسان؛ والانسان زيد» .

قلنا: انما يلزم الكذب ان لو كانت (الالف واللام) في الاعمال للعموم فانها تنزل منزلة قوله «كل عمل منوى» وهو كاذب، كما في قوله «كل حيوان انسان» وليس كذلك! بل هي ظاهرة في البعض فكانه قال «بعض الاعمال بالنيات» وذلك صادق غير كاذب .

وكذلك الحكم في قوله «العالم زيد» وكذلك قوله «صديقي زيد» ليس عاماً في كل صديق، بل كأنه قال بعض اصداقائي زيد حتى انه لو ثبت أن (الالف واللام) اذا دخلت على اسم الجنس تكون عامة، وكان المتكلم يريد التعميم، فانه يكون كاذباً بتقدير ظهور عالم آخرو صديق آخر له، وكان قوله دالاً على الحصر لا محالة (١) وربما قيل في ابطال القول بالحصر انه لو كان قوله (العالم زيد وصديقي زيد) يدل على حصر العالم والصديق في زيد؛ لكان اذا قال (العالم زيد وعمرو، وصديقي زيد وعمرو) متناقضاً، وليس كذلك بانفاق اهل اللغة، وليس بحق، فان للمخصم ان يقول انما يكون ذلك مناقضاً بشرط ان يتجرد قوله الاول عما يغيره .

١ — الظاهر قصر الاعمال المعتمدة شرعاً على ما صحبتها النية، وقصر العلم والصدقة في المثاليين الاخيرين على زيد قصرأ حقيقياً أن لم يكن ثم عالم من الخلق وقت التكلم سوى زيد، ولا صديق للمتكلم في الواقع سواه، والا فالقصر ادعائي ولا كذب في الحالين .

واما اذا عطف عليه قوله (وعمرو) صار الكل كالجملة الواحدة ؛ وكان قوله (العالم زيد) مع الانفراد مغايرا في دلالة لقوله (العالم زيد وعمرو) وهذا كالمو قال « له علي عشرة » ثم بعد حين قال (الا خمسة) فانه لا يقبل لما فيه من مناقضة لفظه الاول ولو قال (له علي عشرة الا خمسة) على الاتصال كان مقبولا لعدم تناقضه ، ولولا اختلاف الدلالة لما اختلف الحال ، بل كان الواجب ان لا يقبل استثناءه في الصورتين ، او يقبل فيهما ، وهو محال .

المسألة الثامنة

اختلفوا في قوله « لا عالم في البلد الا زيد » فالذي عليه الجمهور واكثر منكري المفهوم انه يدل على نفى كل عالم سوى زيد ، واثبات كون زيد عالما .
 وذهب بعض منكري المفهوم الى ان ذلك لا يدل على كون زيد عالما ، بل هو نطق بالمستثنى منه ، وسكوت عن المستثنى . ومعنى خروج المستثنى عن المستثنى منه انه لم يدخل في عموم المستثنى منه رانه لم يتعرض فيه لكون زيد عالما ؛ لانفيا ولا اثباتا .
 والحق انما هو المذهب الجمهوري ، ودليله ما بيناه فيما تقدم من ان الاستثناء من النفي اثبات ، وان قول القائل « لا اله الا الله » نافي للإلهية عن غير الله تعالى ، ومثبت لصفة الألوهية لله تعالى ؛ وقررناه احسن تقرير وحققنا وجه الانفصال عن كل ما ورد عليه من الاشكالات ، فعليك بالالتفات اليه ونقله الى ههنا .

المسألة التاسعة

اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الأعم الاغلب ؛ لامفهوم له ، .

وذلك كقوله تعالى « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » .
وقوله (وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها) (١)
وقوله ؛ **عَلَيْهِ السَّلَامُ** « أيا امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها ، فنكاحها باطل » .

وقوله **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** فليستنج بثلاثة احجار) فان تخصيصه بالذكر لمحل النطق في جميع هذه الصور انما كان لانه الغالب ، اذ الغالب ان الربيبة انما تكون في الحجر ، وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق ، وان المرأة لا تزوج نفسها الا عند عدم اذن الولي لها وابائه من تزويجها ، وان الاستنجا لا يكون الا بالحجارة ، ،

وكذلك الحكم في دل ماظهر سبب تخصيصه بالذكر كسؤال سائل ؛ أو حدوث حادثة او غير ذلك مما سبق ذكره من اسباب التخصيص .
وعلى هذا فلو لم يظهر سبب يوجب تخصيص محل النطق بالذكر دون محل السكوت ، بل كانت الحاجة اليها والى ذكرها مع العلم بهما مستوية ، ولم يكن الحكم في محل السكوت أولى بالثبوت ، .

وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت ، فهل يجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص ، أولا يجب :

ان قلنا نه لا يجب ؛ كان التخصيص بالذكر عبثاً خاليا عن الفائدة ، وذلك مما ينزه عنه منصب آحاد البلغاء ، فضلا عن كلام الله تعالى ورسوله .
وان قلنا بوجوب نفي الحكم ، لزم القول بدلالة المفهوم في هذه الصورة .

١ — المناسب لذكر الخلع أن يمثل بقوله تعالى (فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) فان آية بعث الحكمين ليس فيها اشعار بخلع .

والوجه في حله ان يقال : إذا لم يظهر السبب المخصص ، فلا يخلو :
إما ان يكون مع عدم ظهوره محتمل الوجود والعدم على السواء .
أو ان عدمه اظهر من وجوده :
فان كان الاول ؛ فليس القول بالنفي اولى من القول بالاثبات .
وعلى هذا فلا مفهوم .

وإن كان الثاني ، فانما يلزم من ذلك نفي الحكم في محل السكوت، ان لو كان
نفي الحكم فيه من جملة الفوائد الموجبة لتخصيص محل النطق بالذكر؛ وليس كذلك
وذلك لان نفي الحكم في محل السكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة انما هو فرع
دلالة اللفظ في محل النطق عليه، فلو كانت دلالة اللفظ في محل النطق على نفي الحكم
في محل السكوت متوقفة عليه بوجه من الوجوه كان دوراً ممتنعاً . (١)

وإلى ههنا تم الكلام في اصناف دلالة غير المنظوم .
هذا ما يتعلق بالنظر فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع .
واما ما يتعلق بالنظر فيما يشترك فيه الكتاب والسنة دون غيرها من الادلة ،
فهو النظر في النسخ ، ويشتمل على مقدمة ومسائل .
اما المقدمة فتشتمل على اربعة فصول .

١ - انظر مختصر المنتهي لابن الحاجب وشرحه للعضد فانه أجاب عن كثير من
أدلة الآمدي واعتراضاته في هذه المسألة .

الفصل الأول

في تعريف النسخ والتاسخ والمنسوخ

اما النسخ: فهو في اللغة قد يطلق بمعنى الازالة ، ومنه يقال نسخت الشمس الظل ، اي ازالته ، ونسخت الريح اثر المشي ؛ اي ازالته . ونسخ الشيب الشباب ، اذا ازاله ، ومنه تناسخ القرون والأزمنة . والازالة هي الاعدام ؛ ولهذا يقال : زال عنه المرض والالم وزالت النعمة عن فلان، ويراد به الانعدام في هذه الاشياء كلها . وقد يطلق بمعنى نقل الشيء تحويله من حالة الى حالة مع بقاءه في نفسه .

قال السجستاني من اهل اللغة . والنسخ ان تحول ما في الخلية من النحل والعسل الى اخرى ، ومنه تناسخ الموارد بانتقالها من قوم الى قوم ، وتناسخ الانفس بانتقالها من بدن الى غيره عند القائلين بذلك . ومنه نسخ الكتاب بما فيه من مشابهة النقل ، واليه الاشارة بقوله تعالى (انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) . والمراد به نقل الاعمال الى الصحف او من الصحف الى غيرها .

اختلف الاصوليون : فذهب الفاضلي ابو بكر ومن تابعه ، كالغزالي وغيره الى ان اسم النسخ مشترك بين هذين المعنيين .

وذهب ابو الحسين البصري وغيره الى انه حقيقة في الازالة ، مجاز في النقل . وذهب القفال من اصحاب الشافعي الى انه حقيقة في النقل والتحويل .

وقد احتج ابو الحسين البصري بأن اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم (نسخت الكتاب) مجاز ، لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة . واذا كان اسم النسخ مجاز في النقل ، لزم ان يكون حقيقة في الازالة لانه غير مستعمل فيما سواهما . واذا بطل كونه حقيقة في احدهما تعين ان يكون حقيقة في الآخر .

وقد قرر ذلك بعضهم من وجه آخر ، فقال . اطلاق اسم النسخ بمعنى الازالة والاعدام واقع كما سبق ، والاصل في الاطلاق الحقيقة . ويلزم ان لا يكون حقيقة في النقل : دفعا للاشتراك عن اللفظ .

ولقائل ان يقول على الوجه الاول ان اطلاق اسم النسخ على الكتاب .
اما ان يكون حقيقة ، او تجوزا . فان كان حقيقة فهو المطلوب ، وبطل ماذكروه ؛
وان كان مجازا ؛ ضرورة ان مافي الكتاب لم ينقل على الحقيقة . فيمتنع ان يكون
التجوز به مستعارا من الازالة ، فانه غير مزال ، ولا يشبه الازالة ، فلا بد من استعارته
من معنى آخر والاجماع منعقد على امتناع اطلاق اسم النسخ حقيقة في الازالة والنقل
فاذا تعدت استعارته من الازالة ، تعين ان يكون مستعارا من النقل .

ووجه استعارته منه ان تحصيل مثل مافي احد الكتابين في الآخر . تجري مجرى
نقله وتحويله اليه ؛ فكان منه بسبب من أسباب التجوز ، واذا كان مستعارا من النقل
وجب أن يكون اسم النسخ حقيقة في النقل ، اذ المجاز لا يتجوز به في غيره باجماع
اهل اللغة .

ثم وان كان ذلك مجازا في نسخ الكتاب . فما الاعتذار عن اطلاق اسم للتناسخ
في الموارث . مع كونها منتقلة حقيقه ، واطلاق اسم النسخ على تحويل النحل والعسل
من خلية الى اخرى فان ماذكروه في تقرير التجوز في نسخ الكتاب غير متصور ههنا .

وأما الوجه الثاني : فقابل بمثله ؛ وهو أن يقال : اسم النسخ قد أطلق بمعنى
النقل على ما سبق ، والاصل في الاطلاق الحقيقة : ويلزم من كونه حقيقة فيه ان لا يكون
حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك عن اللفظ وليس أحد الامرين أولى من الآخر .

فان قيل : الترجيح لكونه حقيقة في الازالة ، وذلك لان الازالة مطلق اعدام ،
والنقل أخص من الازاله ، لانه يستلزم اعدام الصفة وحدث أخرى ، والاعدام
المستلزم حدث شيء آخر ، أخص من الاعدام الذي لا يستلزم ذلك ؛ واذا كانت
الازالة أعم فجعل النسخ حقيقة فيها أولى ، نفيًا للتجوز والاشتراك عن اللفظ .

قلنا : لا نسلم أن الازالة أعم من النقل ، والتحويل وان كان يستلزم اعدام صفة
وتجدد أخرى ، فكل ازالة هكذا ، لان الازالة على ما قيل هي الاعدام ؛ والاعدام
يستلزم زوال الصفة ، وهي الوجود وتجدد أخرى ، وهي صفة العدم ، وهما صفتان
متقابلتان ؛ مها انتفت احدهما تحققت الأخرى ، واذا تساويا عموماً وخصوصاً

فليس جعل اسم النسخ حقيقة في أحدهما أولى من الآخر .
وإذا تعذر ترجيح أحد الأمرين مع صحة الاطلاق فيهما؛ كان القول بالاشتراك أشبه .
اللهم الا أن يوجد في حقيقة النقل خصوص تبديل الصفة الوجودية بصفة
وجودية . فيكون النقل أخص .

ومع هذا كله ، فالنزاع في هذا لفظي لا معنوي .

وأما معناه في اصطلاح الاصوليين ؛ فقد اختلف فيه .

فقال أبو الحسين البصري هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى
أو عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه نولاه لكان ثابتا، وهر فاسد من وجهين :
الاول هو ان ازالة المثل، اما أن تكون قبل وجود ذلك المثل، أو بعد عدمه ،
أوفي حالة وجوده :

الاول : محال ، فان ما لم يوجد، لا يقال انه أزيل .

والثاني أيضا محال ، فان ازالة ما عدم بعد وجوده ممتنع .

والثالث أيضا محال، لان الازلة هي الاعدام واعدام الشيء حال وجوده محال . (١)
الوجه الثاني : انه غير مانع اذ يدخل فيه ازالة مثل ما كان ثابتا من الاحكام
العقلية قبل ورود الشرع بخطاب الشارع المتراخي على وجه لولا خطاب الشارع
المغير لكان ذلك الحكم مستمرا ؛ وليس بنسخ في مصطلح المشرعين اجماعا .
وملهم من قال : هو ازالة الحكم بعد استقراره ؛ ويبطل بالوجهين السابقين .
وبما لو زال الحكم بعد استقراره بمرض أو جنون أو موت ، فانه داخل فيما قيل
وليس بنسخ اجماعا .

وملهم من قال : هو نقل الحكم الى خلافه ، ويبطل بما بطل به الحد الذي قبله
وبما لو نقل الحكم الى خلافه بالغاية كما في قوله تعالى (ثم آتوا الصيام الى الليل)
فان الحكم فيما قبل الغاية قد قلب الى خلافه . فيما بعد الغاية وليس بنسخ ، وبه
يبطل قول من قال في حده انه بيان مدة الحكم .

١ — سيأتي مثل هذا الترديد في أدلة المانع للنسخ عملا وجواب الآمدى عنه ،
وبذلك تعرف لونا من جدل الآمدى في نقاشه ودفاعه .

وقال القاضي أبو بكر انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا ، مع تراخيه عنه ، وهو اختيار الغزالي أيضا .
وقصد بالقيد الأول تعميم كل خطاب كان من باب المنظوم أو غيره ، والاحتراز عن الموت والمرض والجنون وجميع الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام الزائلة بها مع تراخيها ولولاه لكانت الاحكام الزائلة بها مستمرة .

وبالقيد الثاني : وهو الخطاب المتقدم : الاحتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الاحكام العقلية قبل ورود الشرع .

وبالقيد الثالث : وهو على وجه لولاه لكان مستمرا الاحتراز عما اذا ورد الخطاب بحكم مؤقت ، ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم مناقض للاول ، كما لو ورد قوله عند غروب الشمس (كماوا) بعد قوله (ثم أتوا الصيام الى الليل) فانه لا يكون نسخا لحكم الخطاب الاول حيث انه لو قدرنا عدم الخطاب الثاني : لم يكن حكم الخطاب الاول مستمرا ، بل منتهيا بالغروب .

وبالقيد الرابع الاحتراز عن الخطاب المتصل ، كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية . فانه يكون بياناً لانسخا .

ويرد عليه اشكالات .

الاشكال الاول : ان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت هو الناسخ ، والنسخ هو نفس الارتفاع فلا يكون الناسخ هو النسخ .

الثاني : وهو ما اردناه ابو الحسين البصري انه قال انه ليس بجامع ولا مانع .
اما انه ليس بجامع فلانه يخرج منه النسخ بفعل الرسول . مع انه ليس بخطاب .
ويخرج منه نسخ ما ثبت بفعل الرسول وليس فيه ارتفاع حكم ثبت بالخطاب .
وأما انه ليس بمانع . فلانه لو اختلفت الامة في الواقعة على قولين . واجمعوا بخطابهم على تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين للمقلد . ثم اجمعوا باقولهم على أحد القولين .
فان حكم خطاب الاجماع الثاني دل على ارتفاع حكم خطاب الاجماع الاول .
وليس بنسخ اذ الاجماع لا ينسخ به .

الثالث: هو أن تحديد النسخ بارتفاع الحكم الثابت تحديده باليس بمتصور .
لوجوه يأتي ذكرها في مسألة اثبات النسخ .

الرابع : أن فيه زيادة لاحاجة إليها؛ وهي قوله (متراخ عنه) وقوله (على وجه لولاه لكان مستمرا ثابتا) فان ذكر التراخي إنما وقع احتراز عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية ، وفي الحد ما يدرأ النقض بذلك ، وهو ارتفاع الحكم . والخطاب المتصل بالخطاب الاول في هذه الصور ليس رافعا لحكم الخطاب المتقدم في الذكر ، بل هو مبين أن الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيهما استثنائي ، وفيما خرج عن الشرط والغاية ، وبالتقييد بالرفع يدرأ النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم اذا كان حكمه موقتا من حيث ان الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الأول لانتهائه بانتهاء وقته .

والجواب عن الاشكال الاول . لانسلم ان النسخ هو ارتفاع الحكم ، بل النسخ نفس الرفع المستلزم للارتفاع ، والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع ، وذلك لان النسخ يستدعي ناسخا ومنسوخا والناسخ هو الرافع أى الفاعل ، والمنسوخ هو المرفوع أي المفعول ، والرافع والمرفوع ، اي الفاعل والمفعول ، يستدعي رفعا وارتفاعا ، أي فعلا وانفعالا ، والرافع هو الله تعالى على الحقيقة ، وان سمي الخطاب ناسخا ، فانما هو بطريق التجوز كما يأتي تحقيقه ، والمرفوع هو الحكم ، والرفع الذي هو الفعل صفة الرافع ، وذلك هو الخطاب ؛ والارتفاع الذي هو نفس الانفعال صفة المرفوع المفعول وذلك على نحو فسح العقد فان الفاسخ هو العاقد ، والمفسوخ هو العقد والفسح صفة العاقد ، وهو قوله (فسخت) والانفساخ صفة العقد ، وهو انحلاله بعد انبرامه .

وأما النسخ بفعل الرسول ، فلانسلم أن فعل الرسول ناسخ حقيقة ، اذ ليس للرسول ولاية اثبات الاحكام الشرعية ، ورفعهما من تلقاء نفسه ، وانما هو رسول ومبلغ عن الله تعالى ما يشرعه من الاحكام ، ويرفعه ، ففعله ، ان كان ولا بد ، فانما هو

دليل على الخطاب الدال على ارتفاع الحكم. لأن نفس الفعل هو الدال على الارتفاع
وأما الاشكال بالاجماع ففيه جوابان .

الاول : انه مهما اجتمعت الأمة على تسويغ الخلاف في حكم مسألة معينة ،
وكان اجماعهم قاطعاً فلا نسلم تصور اجماعهم على مناقضة ما أجمعوا عليه أولاً
ليصح ما قيل .

الثاني : أنه وان صح ذلك فلا نسلم أن الحكم نفيًا واثباتًا مستند الى قول أهل
الاجماع ، وإنما هو مستند الى الدليل السمعي الموجب لاجماعهم على ذلك الحكم
وعلى هذا ؛ فيكون اجماعهم دليلاً على وجود الخطاب الذي هو النسخ .
لأن خطابهم نسخ .

وما وعدوا به في الوجه الثالث فسيأتي الجواب عنه أيضاً .

وأما ما ذكره من الزيادات ، فهي غير محلة بصحة الحد ، وفائدتها الميز بين
النسخ والصور المذكورة مبالغة في تحصيل الفائدة .

ومع ذلك . فلنختار في تحديده أن يقال : النسخ عبارة عن خطاب الشارع
للمانع من استمرار مائت من حكم خطاب شرعي سابق ، ولا يخفى ما فيه من
الاحتراز من غير حاجة الى التقييد بالترخي ، ولا بقولنا (لولا له كان مستمرًا ثابتًا)
لما سبق تقريره . (١)

١ - هذا تعاريف للنسخ في اصطلاح المتأخرين ؛ وأما النسخ عند المتقدمين فيشمل
مع ما ذكره تقييد المطلق ؛ وتخصيص العام ؛ وبيان المجمل ، ورفع ما توهم المكلف
ارادته من النصوص وهو غير مراد منها - انظر تفسير قوله تعالى : (وان تبدوا ما في
انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) الآيات في مجموع الفتاوى لابن تيمية ج ١٤
وص ٣٩٧ ج ٢٠ من مجموع الفتاوى ، والمسألة الثالثة من مسائل النسخ في الموافقات
للشاطبي واعلام الموقعين لابن القيم .

واما الناسخ ، فانه قد يطلق على الله تعالى ، فيقال : نسخ فهو ناسخ .
ومنه قوله تعالى « ما ننسخ من آية » وقوله تعالى « فينسخ الله ما يلقي الشيطان .
وقد يطلق على الآية أنها ناسخة، فيقال : آية السيف نسخت كذا فهي ناسخة .
وكذلك على طريق يعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول وفعله وتقريره وإجماع الأمة .
وعلى الحكم فيقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشورا، فهو ناسخ
وعلى المعتقد لنسخ الحكم ، فيقال : فلان ينسخ القرآن بالسنة ، أي يعتقد ذلك
فهو ناسخ .

غير أن الاجماع منعقد عن ان اطلاق اسم ناسخ على الحكم، وعلى المعتقد للنسخ مجاز ،
وانما الخلاف بيننا وبين المعتزلة في أنه حقيقة في الله تعالى أو في الطريق المعرف
لارتفاع الحكم .

فعندهم الناسخ في الحقيقة هو الطريق ، حتى قالوا في حده: ان الناسخ هو قول
صادر عن الله تعالى أو عن رسوله او فعل منقول عن رسوله يفيد ازالة مثل الحكم
الثابت بنص صادر عن الله تعالى او بنص او فعل منقول عن رسوله . مع تراخيه
عنه على وجه لولاه لكان ثابتا .

واما نحن : فمعتقدنا أن الناسخ في الحقيقة انما هو الله تعالى . وان خطابه الدال
على ارتفاع الحكم هو النسخ : وان سمي ناسخا فمجاز .
وحاصل النزاع في ذلك آيل الى اللفظ .

وأما المنسوخ فهو الحكم المرتفع ، كالمرتفع من وجوب تقديم الصدقة بين يدي
مناجات النبي ﷺ ؛ وحكم الوصية للوالدين والأقربين ، وحكم التربص حولا
كاملا عن المتوفي عنها زوجها ، الى غير ذلك .

الفصل الثاني

الفرق بين النسخ والبداء

وأعلم ان البداء عبارة عن الظهور بعد الخفاء .
ومنه يقال : بدلنا سور المدينة بعد خفائه ، وبدلنا الأمر الفلاني ؛ اي ظهر بعد خفائه .
واليه الاشارة بقوله تعالى «وبدا لهم من الله ما نمت يكونوناً يحاسبون » « بل بدلهم ما كانوا يخفون من قبل » ، « وبدلهم سيئات ما عملوا » .
وحيث كان فإن النسخ يتضمن الأمر بما نهى عنه ، والنهي عما أمر به على حده
وظن ان الفعل لا يخرج عن كونه مستلزماً لمصلحة أو مفسدة .
فان كان مستلزماً لمصلحة ، فالامر به بعد النهي عنه على الحد الذي نهى عنه
انما يكون لظهور ما كان قد خفي من المصلحة .

وإن كان مستلزماً لمفسدة ، فالنهي عنه بعد الامر به على الحد الذي امر به انما يكون
لظهور ما كان قد خفي من المفسدة ، وذلك عين البداء .

ولما خفي الفرق بين البداء والنسخ على اليهود والرافضة ، منعت اليهود من
النسخ في حق الله تعالى ، وجوزت الروافض البداء عليه لاعتقادهم جواز النسخ على
الله تعالى مع تعذر الفرق عليهم بين النسخ والبداء (١) واعتضدوا في ذلك بما نقلوه

١ - اعتذر الآمدي عن اليهود والرافضة في انتقاصهم لله وطعنهم في افعاله وشرائعه
بخفاء الفرق بين النسخ والبداء ، وتعذر الفصل بينهما عليهم ، فمنعت اليهود النسخ
حماية لجناب الله في زعمهم ، وجهلت الرافضة ربها فحكمت بأن الله يبدو له من
المصالح والمفاسد ما كان خفياً عليه فينقض ما امره (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) ،
ومن تبين امر اليهود وحسد لهم ان جاء بعدهم موسى بن الأنبياء وكبدتهم اشرايع
الإسلام وتبين حال الرافضة ووقف على فساد دخيلتهم وزندقتهم بإبطان الكفر
ولإظهار الاسلام ، وانهم ورثوا مبادئهم عن اليهود ونهجوا في الكيد للإسلام منهجهم
علم أن ما قالوه من الزور والبهتان إنما كان عن قصد سيء وحسد للحق واهله وعصبيته =

عن علي، (رضي الله عنه) انه قال لولا البداء لحدثتكم بما هو كائن الى يوم القيامة .
ونقلوا عن جعفر الصادق ، (رضي الله عنه) انه قال : ما بدا لله تعالى في شيء
كما بدا له في اسماعيل ، أي في امره بذبحه . ونقلوا عن موسى (١) بن جعفر انه
قال البداء ديننا ودين آباءنا في الجاهلية . وتمسكوا ايضاً بقوله تعالى « يحو الله
ما يشاء ، ويثبت » وفي ذلك قال شاعرهم :

واولا البداء يته غير هائب * وذكر البداء نعت لمن يتقلب
ولولا البداء ما كان فيه تصرف * وكان كنار دهره يتلهب
وكان كضوء مشرق بطبيعة * وبالله عن ذكر الطبايع يرغب

فلزم اليهود علي ذلك انكار تبدل الشرائع ، ولزم الروافض على ذلك وصف الباري
تعالى بالجهل مع النصوص القطعية والادلة العقلية على استحالة ذلك في حقه ،
واذ لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء .

أما النصوص الكتابية ؛ فكقوله تعالى « وهو بكل شيء عليم » .
وقوله تعالى « عالم الغيب والشهادة » وقوله (وما تسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الارض ، ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) وقوله « اصاب
من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها »
الى غير ذلك من الآيات .

واما الادلة العقلية ، فما استقصيناه في كتبنا الكلامية .

وما قلوه عن علي وعن اهل بيته ؛ فن الاحاديث التي انتحلها الكذاب الثقفي (٢)

= ممقوتة دفعتهم الى الدس والخداع واعمال معاول الهدم سرأ وعلناً للشرائع ودولها
القائمة عنبها ، ومن قرأ آيات القرآن وتاريخ الفريقين ظهر له ما هم عليه من
الدخل والمكر السيء .

١ - هو موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين
بن الحسين بن علي ابن ابي طالب الهاشمي .

٢ - الكذاب الثقفي - هو : المختار بن أبي عبيد ؛ كان خارجياً ثم زبيرياً ثم شيعياً
وكيسانياً واليه تنسب المختارية من فرق الشيعة ؛ ومن مذهبه جواز البداء على الله =

علي اهل البيت ، فانه كان يدعى المعصمة لنفسه ، ويخبر باشياء ، فاذا ظهر كذبه فيها ، قال ان الله وعدني بذلك . غير انه بداله فيه ، اسند ذلك الى اهل البيت مبالغة في ترويح اكاذيبه .

واما الآية فالمراد بها نما هو محو المنسوخ واثبات الناسخ ومحو السيئات . بالحسنات . كما قال تعالى « ان الحسنات يذهبن السيئات » ومحو الحسنات بالردة على ما قال تعالى « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر . فاولئك حبطت اعمالهم » او محو المباحات واثبات الطاعات . على ما قاله اهل التفسير ، او محو ما يشاء من الآجال او الارزاق واثبات غيرها . ويجب الحمل على ذلك جمعا بينه وبين الادلة القاطعة الدالة على امتناع الجهل في حق الله تعالى . (١)

وكشف الغطا عن ذلك يتحقق بالفرق بين النسخ والبداء ، فنقول : اذا عرف معنى البداء ، وانه مستلزم للعلم بعد الجهل والظهور بعد الخفاء ، وان ذلك مستحيل في حق الله تعالى على ما بيناه ، في كتبنا الكلامية . فالنسخ ليس كذلك . فانه لا يبعد ان يعلم الله تعالى في الأزال استلزام الأمر بفعل من الأفعال المصلحة في وقت معين ؛ واستلزام نسخه للمصلحة في وقت آخر ؛ فاذا نسخه في الوقت الذي علم نسخه فيه فلا يلزم من ذلك ان يكون قد ظهر له ما كان خفيا عنه ؛ ولا ان يكون قد امر بما فيه مفسدة ؛ ولا نهى عما فيه مصلحة ؛ وذلك كما باحته الأكل في الليل من رمضان ؛ وتحريمه في نهاره .

تعالى ، انظر ترجمته في المنل للشهرستاني ، والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي

قتل في مرقعة بينه وبين مصعب بن الزبير بحر وراء عام ٦٧ هـ .

١ - بين (تعالى في آخر الآية أن كل ما يكون منه من محو واثبات وتبديل وتغيير واقع بمشيئته فعلا كونياً او تشريعاً ومسطور عنده في أم الكتاب ، جرى به القلم فكتب ما هو كائن من ناسخ ومنسوخ وسعادة وشقاوة وسائر ما يكون من التغيير والتبديل كل منها في وقته الذي حدد له في علمه (تعالى) وكتابه . ورهين بأسبابه حسب ما تقتضيه الحكمة ، وبذلك يتبين أنه لا يلزم من المحو والاثبات عموماً أن يكون بدا لله أمر كان خفياً عليه ، بل كل ما كان وما سيكون ن فعل أو تشريع تفسير عملي وتطبيق واقعي دقيق موافق لسابق علمه وما جرى به قلبه في كتابه .

فان قيل : لا يخلو اما ان يكون البارى تعالى قد علم استمرار امره بالفعل المعين
ابدا ؛ او الى وقت معين ؛ وعلم انه لا يكون مأموراً بعد ذلك الوقت

فان كان الاول ؛ استحال نسخه لما فيه من انقلاب علمه جهلا .

وان كان الثاني ؛ فالحكم يكون منتهياً بنفسه في ذلك الوقت ؛ فلا يتصور
بقاؤه بعد ؛ والا لانقلاب علم البارى جهلا ؛ واذا كان منتهياً بنفسه فالنسخ
لا يكون مؤثراً فيه لا في حالة علم الله تعالى انه يكون الفعل مأموراً فيها ؛ ولا في
حالة علم الله انه لا يكون مأموراً فيها لما فيه من انقلاب علمه الى الجهل . واذا لم
يكن النسخ مؤثراً فيه ؛ فلا يتصور نسخه .

قلنا : الأمر مطلق ؛ والبارى علم ان الأمر بالفعل ينتهي بالنسخ في الوقت
الذي علم ان النسخ يقع فيه ؛ لآ انه علم انتهاءه الى ذلك الوقت مطلقاً بل علم انتهاءه
بالنسخ ؛ فلو لم يكن منتهياً بالنسخ لا انقلاب علمه جهلا، وعلى هذا فلا يلزم من انتهاء
الأمر في ذلك الوقت بالنسخ . ان لا يكون الأمر منسوخاً .



الفصل الثالث

في الفرق بين التخصيص والنسخ

نقول ان التخصيص والنسخ وان اشتركا من جهة ان كل واحد منهما قديوجب تخصيص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لغة ، غير انها يفرقان من عشرة اوجه :
الاول : ان التخصيص يبين ان ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم قد اراد بلفظه الدلالة عليه ، والنسخ يبين ان ما خرج لم يرد التكليف به ، وان كان قد اراد بلفظه الدلالة عليه .

الثاني : ان التخصيص لا يرد على الامر بما هو واحد ، والنسخ قد يرد على الامر بما هو واحد .

الثالث : ان النسخ لا يكون في نفس الامر الا بخطاب من الشارع ، بخلاف التخصيص ، فانه يجوز بالقياس ، وبغيره من الادلة العقلية والسمعية .

الرابع : ان النسخ لا بد وان يكون متراخياً عن المنسوخ ، بخلاف التخصيص ؛ فانه يجوز ان يكون متقدماً على المخصص ومتأخراً عنه ، كما سبق تحقيقه .

الخامس : ان التخصيص لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقاً في مستقبل الزمان فانه يبقى معمولاً به فيما عدا صورة التخصيص ، بخلاف النسخ ، فانه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية ، وذلك عند ما اذا ورد النسخ على الامر بأمور واحد

السادس : انه يجوز التخصيص بالقياس ؛ ولا يجوز به النسخ

السابع : ان النسخ رفع الحكم بعد ان ثبت ؛ بخلاف التخصيص .

الثامن : انه يجوز نسخ شريعة بشرية ، ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى

التاسع : ان العام يجوز نسخ حكمه حتى لا يبقى منه شيء ، بخلاف التخصيص

العاشر : وهو ما ذكره بعض المعتزلة ، ان التخصيص اعم من النسخ ، وان

كل نسخ تخصيص ؛ وليس كل تخصيص نسخاً ، اذ النسخ لا يكون الا بتخصيص

الحكم ببعض الازمان ، والتخصيص يعم تخصيص الحكم ببعض الاشخاص

وبعض الاحوال وبعض الازمان ، وفيه نظر .

وذلك: انه ان ثبت ان ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ داخلية في مفهوم التخصيص، أو ملازمة خارجية فلا وجود لها في النسخ، فلا يكون التخصيص اعم من النسخ؛ لان الاعم لا بد وان يصدق الحكم به مع جميع صفاته اللازمة لذاته على الاخص؛ وذلك مما لا يصدق على النسخ، فلا يكون النسخ تخصيصاً .
والا فلنائل (١) أن يقول: ما ذكر من الصفات الفارقة بين التخصيص والنسخ انما هي فروق بين انواع التخصيص، وليست من لوازم مفهوم التخصيص، بل التخصيص اعم من النسخ، ومن جميع الصور المذكورة وهو قاذح لا غبار عليه .
لهم الا أن يرجع الى الاصطلاح، واطلاق اسم التخصيص على بعض هذه الانواع؛ والنسخ على البعض الآخر .
فحاصل النزاع يرجع الى الاطلاق اللفظي ولا منازعة فيه بعد فهم غور المعنى .

الفصل الرابع

في شروط النسخ الشرعي

وهي منقسمة الى متفق عليه ومختلف فيه
أما المتفق عليه؛ فان يكون الحكم المنسوخ شرعياً، أو ان يكون الدليل الدال على ارتفاع الحكم شرعياً مترخياً عن الخطاب المنسوخ حكمه، وان لا يكون الخطاب المنسوخ حكمه مقيداً بوقت معين
وأما الشروط المختلف فيها . فان يكون قدور الخطاب الدال على ارتفاع الحكم بعد دخول وقت التمكين من الامتثال، وان يكون الخطاب المنسوخ حكمه مما لا يدخله الاستثناء والتخصيص، وأن يكون نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة وأن يكون النسخ والمنسوخ نصين قاطعين؛ وان يكون النسخ مقابلاً للمنسوخ مقابلة الامر بالنهي والمضيق بالموسع، وان يكون النسخ ببدل فان ذلك كله مختلف فيه .
والحق أن هذا الامر غير معتبرة كما يأتي واذ أتينا على ما اردناه من المقدمة فلا بد من العود الى المسائل المتشعبة عن النسخ، وهي عشرون مسألة .

١ - والافلنائل - كان فيه تحريفاً ولعل الأصل واقائل ويكون جواباً عن النظر المتقدم

المسألة الأولى

في اثبات النسخ على منكريه

وقد اتفق أهل الشرائع على جواز النسخ عقلاً ، وعلى وقوعه شرعاً ، ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى أبي مسلم الاصفهاني (١) فانه منع من ذلك شرعاً ، وجوزه عقلاً ، ومن ارباب الشرائع سوى اليهود ، فانهم انقسموا ثلاث فرق . فذهبت الشيعونية الى امتناعه عقلاً وسمعاً .

وذهبت العنانية منهم الى امتناعه سمعاً لا عقلاً .

وذهبت العيسوية الى جوازه عقلاً ؛ ووقوعه سمعاً ، واعترفوا بنبوته محمد ﷺ

لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة .

والدليل على الجواز العقلي العقل والسمع (٢)

أما العقل : فهو أن المخالف لا يخلو اما أن يكون ممن يوافق على ان الله تعالى

له ان يفعل ما يشاء كما يشاء من غير نظر الى حكمة وغرض ، واما أن يكون ممن

يعتبر الحكمة والغرض في افعاله تعالى : فان كان الاول ؛ فلا يمتنع عليه تعالى أن

يأمر بالفعل في وقت ، وينهى عنه في وقت ، كما امر بالصيام في نهار رمضان ؛

ونهى عنه في يوم العيد ، وان كان الثاني ، فع بطلانه (٣) على ما عرفناه في كتب

الكلام ؛ فلا يمتنع أن يعلم الله استلزام الامر بالفعل في وقت معين للمصلحة واستلزام

١ - أبو مسلم الاصفهاني : هو محمد بن بجر المعتزلي من كتبه : (جامع التأويل) .

ولد عام ٢٥٤ هـ ومات عام ٣٢٢ هـ .

٢ - العنانية فرقة من اليهود تنسب الى رجل يقال له عنان بن داود من مذاهبهم

الاعتراف بولاية عيسى عليه السلام وانكار نبوته والعيسوية فرقة من اليهود

تنسب إلى أبي عيسى اسحاق بن يعقوب الاصفهاني ادعى النبوة وبدأ دعوتهم من

مروان بن محمد الحمار ، وحارب اصحاب المنصور بالري - انظر تراجمهم ومذاهبهم

في كتاب الملل للشهرستاني ، والفصل لابن حزم .

٣ - أنظر ما سبق تعليقاً ص ٩١ - ٩٤ ١٠٤ ج ١

النهي عنه للمصلحة في وقت آخر ، فان المصالح مما يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال حتى ان مصلحة بعض الاشخاص في الغنى أو الصحة أو التكليف ، ومصلحة الآخر في نقيضة ، فكذلك جاز ان تختلف المصلحة باختلاف الازمان حتى ان مصلحة بعض اهل الازمان في المداراة والمساهلة ، ومصلحة اهل زمان آخر في الشدة والغلظة عليهم ، الى غير ذلك من الاحوال .

وإذا عرف جواز اختلاف المصلحة باختلاف الأزمان ، فلا يمنع أن يأمر الله تعالى المكلف بانفعل في زمان لعله بمصلحته فيه ، وينهاه عنه في زمن آخر لعله بمصلحته فيه ، كما يفعل الطبيب بالمريض ، حيث يأمره باستعمال دواء خاص في بعض الأزمنة، وينهاه عنه في زمن آخر، بسبب اختلاف مصلحته عند اختلاف مزاجه، وكما يفعل الوالد بولده من التأديب له وضربة في زمان ، واللين له والرفق به في زمان آخر على حسب ما يترامى له من المصلحة . ولهذا خص الشارع كل زمان بعبادة غير عبادة الزمن الآخر، كأوقات الصلوات والحج والصيام، ولولا اختلاف المصالح باختلاف الأزمنة لما كان كذلك .

ومع جواز اختلاف المصالح باختلاف الأزمنة لا يكون النسخ ممتنعاً .

هذا ما يدل على الجواز العقلي من جهة العقل .

وأما من جهة السمع فقوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها

أو مثلها ، ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » .

فهذه الآية تدل على جواز النسخ على الله تعالى شرعاً .

أما بالنسبة الى من خالف في ذلك من المسلمين فظاهر لموافقته على أن الآية من

كلام الله تعالى ، وأن كلامه صدق .

وأما بالنسبة الى اليهود فلانه إذا ثبت أن محمداً رسول الله بما أثبتناه من الأدلة

القاطعة في علم الكلام ، وأنه صادق فيما يدعيه من الوحي اليه من الله تعالى ، فقد

ادعى كون هذه الآية من كلام الله ، فكان صادقاً في ذلك ، وكانت الآية حجة

على جواز النسخ .

وأما ما يدل على وقوع النسخ في الشرع .

أما بالنسبة الى من خالف من المسلمين في ذلك فهو أن الصحابة والسلف أجمعوا على أن شريعة محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع السالفة، وأجمعوا على نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة ؛ وعلى نسخ الوصية للوالدين والاقربين بأية الموارث، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان . ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ ووجوب التربص حولاً كاملاً عن المتوفى عنها زوجها، ووجوب ثبات الواحد للعشرة، الاستفادة من قوله تعالى «إن يكن منكم عشرون صابرون» الآية بقوله «الآن خفف الله عنكم» الآية ؛ الى غير ذلك من الاحكام المتعددة (١) .

وأما بالنسبة الى منكر ذلك من اليهود فيدل عليه أنه ورد في التوراة ان الله تعالى امر آدم أن يزوج بناته من بنيه ، وقد حرم ذلك في شريعة من بعده . وايضاً فان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك «إني جعلت لك كل دابة ما كلالك ولذريتك ، واطلقت ذلك لكم كتب العشب، ما خلا الدم فلا تأكلوه وقد حرم كثير من الدواب على ما بعده من ارباب الشرائع، وهو عين النسخ (٢) فان قيل : يحتمل ان امر آدم والاباحة لنوح وذريته كان مقيداً بظهور شريعة من بعده ، فتحريم ذلك على من بعده لا يكون نسخاً لانتهاء مدة الحكم الأول لكونه كان مقيداً بظهور شريعة من بعده .

قلنا : الامر لآدم والاباحة لنوح كان مطلقاً . والاصل عدم التقييد . وان قيل انه كان ذلك مقيداً في علم الله تعالى بظهور شريعة أخرى . قلنا : فهذا هو عين النسخ ، فان الله تعالى اذا أمر بالفعل مطلقاً ، فهو عالم بانه سينسخه ، ويعلم وقت نسخه ، فتقييده في علمه لا يخرج عن حقيقة النسخ .

١ - سيأتي الكلام على هذه النصوص في مواضعها (من مسائل النسخ) ان شاء الله تعالى
٢ - الاحتجاج على اليهود بماي كتبهم من باب الالتزام فقط ، فإنها قد دخلها التحريف والتبديل فلا يصلح ما فيها حجة لإثبات حق إلا ما ذكر منه في القرآن أو روي من طريق صحيح عن الرسول ﷺ ، مع تقريره أو السكوت عنه .

وقد احتج عليهم بالزامات آخر .

منها : أن العمل كان مباحاً في يوم السبت ، ثم حرم على موسى وقومه .
ومنها : أن الختان كان في شرع ابراهيم جائزاً بعد الكبر ، وقد لم أوجبه موسى
يوم ولادة الطفل .

ومنها : أن الجمع بين الاختين كان مباحاً في شريعة يعقوب ، وقد حرم ذلك
في شريعة من بعده .

ولقائل ان يقول : العمل في يوم السبت ، وكذلك الختان في حالة الكبر ؛
وكذلك الجمع بين الاختين كان مباحاً بحكم الاصل ؛ ورفع ما كان ثابتاً بحكم
الاصل العقلي لا يكون نسخاً كما علم فيما تقدم .

فان قيل : لو كان النسخ جائزاً عقلاً ، لم يخل نسخ ما أمر به .
إما أن يكون لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة حالة الامر ، او لا يكون كذلك .
فان لم يكن لحكمة ظهرت له ، كان عابثاً ، والعبث على الحكيم محال .
وان كان الأول : فقد بدا له ما لم يكن ، والبداء على الله تعالى محال .
وأيضاً فانه لو جاز نسخ الاحكام الشرعية لكون التكليف بها مصلحة في
وقت ، ومفسدة في وقت ، لجاز نسخ ماوجب من الاعتقادات في التوحيد ،
وما يجوز على الله تعالى ، وما لايجوز وهو محال .
وايضاً : فان الخطاب المنسوخ حكمه .

اما ان يكون موقتا بوقت ، او هو دال على التأيد .
فان كان الاول : فهو غير قابل للنسخ لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت .
وان كان الثاني : فهو محال من اربعة اوجه .

الاول : انه يلزم من ذلك اعتقاد المكلف دوام الحكم وتأبيده ، وهو جهل
قبيح ، وما يلزم منه القبيح فهو قبيح .

الثاني : انه يلزم منه ان لايبقي لنا طريق الى معرفة التأيد بتقدير ارادة التأيد
وذلك مما يوجب اعجاز الرب تعالى عن اعلامنا بالتأيد ، وهو محال .

الثالث : أنه لو جاز النسخ مع ان اللفظ للتأيد ، لما بقي لنا وثوق بوعد الله تعالى ووعيده ؛ ولا بشيء من الظواهر اللفظية ؛ ولا يخفي ما في ذلك من اختلال الشرائع واتجاه قول الباطنية .

الرابع : انه يلزمكم علي هذا جواز نسخ شريعتكم ، ولم تقولوا به .
وايضاً : فانه لو جاز رفع الحكم بعد وقوعه ، فاما أن يكون رفعه قبل وجوده او بعد عدمه ، أو في حال وجوده .

الاول : محال لان رفع مالم يوجد غير متصور .

والثاني : محال لان رفع المعدوم ممتنع .

والثالث : يلزم منه ان يكون الشيء حالة وجوده مرتفعاً ، وذلك أيضاً ممتنع .
وأيضاً : فان الفعل المأمور به اما أن يكون حسناً أو قبيحاً : فان كان الاول فقد نهى عن الحسن ، وان كان الثاني ، فقد أمر بالقبيح .

وايضاً : فانه اما ان يكون طاعة او معصية : فان كان طاعة ، فقد نهى عن الطاعة ؛ وان كان معصية ، فقد أمر بالمعصية .

وايضاً : فانه اما ان يكون مراداً او مكروهاً : فان كان مراداً ، فقد صار بالنهي مكروها ، وان كان مكروها ، فقد صار بالامر مراداً .

واما ما ذكرتموه من الدليل السمعي على الجواز العقلي ، فلا وجه له .

اما قوله تعالى « ما ننسخ من آية او ننسها فانها باقية عندنا » فالمراد بالنسخ الازالة ، ونسخ الآية بازالتها عن اللوح المحفوظ .

واما ما ذكرتموه على الوقوع الشرعي ، فلا نسلم ان شريعة محمد ناسخة لشرائع من تقدم على ما يأتي تقريره .

واما وجوب استقبال بيت المقدس فانه لم يزل بالكلية لجواز التوجه اليه عند الاشكال ومع العذر ، فكان ذلك تخصيصاً لانسخاً .

واما تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ ، فانما زالت لزوال سببها ، وهو امتياز المنافقين من حيث انهم لا يتصدقون على المؤمنين .

ووجوب التبرص حولاً كاملاً لم يزل بالكلية ابقائه عندما اذا كانت مدة حملها سنة
فكان ذلك أيضاً من باب التخصيص ؛ لا من باب النسخ .

سلمنا الجواز العقلي ، ولكن لانسلم الجواز الشرعي ، وبيانه من وجهين .
الأول : قوله تعالى في صفة القرآن « لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه »
فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل ، وهذه حجة من منع جواز نسخ القرآن مطلقاً .

الثاني : ان موسى الكليم كان نبياً حقاً بالاجماع منا ومنكم وبالادلة الدالة على
صدقه في رسالته ، وقد نقل عنه نقلاً متواتراً أنه قال (هذه الشريعة مؤبدة عليكم
مادامت السموات والارض) .

وروي عنه أنه قال (الزموا يوم السبت أبداً) فقد كذب بذلك من ادعى نسخ
شريعته ، فلو قيل بجواز نسخ شريعته لزم منه أن يكون كاذباً ؛ وهو محال .

والجواب عن الاشكال الاول ان النسخ لم يكن لحكمة ظهرت له بعد أن تكن ظاهرة
بل (ان قلنا برعاية الحكمة) لحكمة ، كان عالمها على ما سبق في الفرق بين النسخ والبداء .
وعن الاشكال الثاني : ان اعتقاد التوحيد وكل ما استند معرفته دليل العقل ،
لا يخلو ؛ إما ان يقال بان وجوبه (١) ثابت بالعقل ؛ كما قاله المعتزلة ، او بالشرع
كما نقوله نحن :

فان كان الاول : فلا يخفى احالة نسخ ما ثبت وجوبه عقلاً ، لان الشارع لا
يأتي بما يخالف العقل .

وان كان الثاني : فالعقل يجوز ان لا يرد الشرع بوجوبه ابتداءً فضلاً عن
نسخه بعد وجوبه .

وعن الثالث : قولهم ان الخطاب ان كان موقفاً ، فلا يكون قابلاً للنسخ ،
لانسلم ذلك ، فانه لو قال في رمضان حجوا في هذه السنة ، ثم قال قبل يوم عرفة
لا تحجوا ؛ فانه يكون جائزاً عندنا ، على ما يأتي في جواز نسخ الامر قبل التمكن
من الامتثال .

قولهم وان كان دالاً على التأييد فهو محال ، لانسلم ذلك .

١ - اي وجوب اعتقاد التوحيد وما في حكمه على المكلف .

قولهم في الوجه الاول إنه يلزم منه جهل المكلف باعتقاد التأييد .
فقد اجاب عنه أبو الحسين البصري بأنه انما يفضي الى ذلك ان لو لم يكن قد
اقرن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه ، وليس كذلك .

وقد بينا إبطال ما ذهب اليه في تأخير البيان الى وقت الحاجة (١) .

والوجه في الجواب أن نقول : دلالة الخطاب على التأييد لا يلزمها التأييد مع
القول بجواز النسخ ، فاذا اعتقد المكلف التأييد فالجهل إنما جاءه من قبل نفسه ،
لا من قبل ما اقتضاه الخطاب ، بل الواجب أن يعتقد التأييد بشرط عدم النسخ
ثم وان افضى ذلك الى الجهل في حق العبد ؛ فالقول بقبح ذلك من الله تعالى
مبني على التحسين والتقيح العقلي ، وقد ابطالناه فيما تقدم (٢) .

ثم متى يكون ذلك قبيحاً إذا استلزم مصلحة تربو على مفسدة جهله ، أو إذا لم
يكن كذلك ، الأول ممنوع ، والثاني مسلم .

وبيان لزوم المصلحة الزائدة هنا ما فيه من زيادة الثواب باعتقاده دوام ما أمر به
والعزم على فعله والانتفاء لفضاء الله وحكمه في الامر والنهي .

كيف : وان ما ذكروه منتقض بما يحدثه الله تعالى للعبد من الغنى والصحة ، فان
ذلك مما يوجب اعتقاد دوامه له مع جواز ازالته بالفقر والمرض .

قولهم في الوجه الثاني : انه يفضي الى تعجيز الرب تعالى عن اعلامنا بالتأييد ،
ليس كذلك ، لحواز ان يخلق لنا العلم الضروري بذلك .

وما ذكروه في الوجه الثالث فنندفع ، فانه ان كان اللفظ الوارد في الخطاب مما
لايحتمل التأويل ، فالوثوق به حاصل لا محالة ؛ وان كان ممايحتمل التأويل . فيجب
أن يكون الوثوق به على حسب ما اقتضاه الظاهر لا قطعاً وذلك غير مستحيل .
وما ذكروه في الوجه الرابع فغير صحيح ، فانا لا نمنع من جواز نسخ شرعنا

١ — انظر رأي ابي الحسين البصري والرد عليه في المسألة الرابعة من مسائل
البيان والمبين .

٢ — تقدم ايضا ما فيه تعليقا على المسألة الاولى من الاصل الأول في الحاكم .

هقلا، وانما تمنع منه شرعاً لورود خبر الصادق بذلك عندنا، وهو قوله تعالى (وخاتم النبيين)
وقوله ؛ صلى الله عليه وسلم (إلا انه لاني بعدي) (١) والخلف في خبر الصادق محال
ومع ذلك فاننا لا نحمل عقلاً أن يكون ذلك الخبر - شروطاً بقيد .

قولهم: لو جاز رفع الحكم؛ ينظر الاصل أن يكون قبل وقوعه، فنُدفع. فاننا وان
اطلقنا لفظة الرفع في النسخ انما نريد به امتناع استمرار المنسوخ، وانه اولا الخطاب
الدال على الانقطاع لاستمر، وذلك لا يلزم عليه شيء مما قيل (٢) .

قولهم: الفعل المأمور به اما ان يكون حسناً، او قبيحاً فهو مبني على التحسين
والتقبيح العقلي، وقد أبطلناه .

قولهم: اما ان يكون طاعة امعصية، قلنا هو طاعة حالة كونه مأموراً ومعصية
حالة كونه منهياً، فالطاعة والمعصية ليست من صفات الأفعال؛ بل تابعة للامر والنهي
قولهم: إما ان يكون مراداً او مكروهاً؛ لا نسلم الحصر لجواز ان لا يكون
مراداً ولا مكروهاً، اذ الارادة والكرهية عندنا غير لازمة الامر والنهي (٣) .

١ - في معناه مارواه الامام أحمد والترمذي والحاكم من طريق أنس، قال صلى الله عليه وسلم
ان الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبي، الحديث وفي آخر عند
احمد بلفظ لانبوة بعدي (الا المبشرات) الحديث وقد صح في ذلك المعنى آحاد
بلغت درجة التواتر، وفيها الرد على القاديانية ومن ذهب مذهبهم في عدم ختم النبوة
انظر تفسير ابن كثير لقوله تعالى (ولكن رسول الله وخاتم النبيين) . (الاحزاب)

٢ - انظر ما تقدم - ص ١٠٤ ج ٣

٣ - ان قصد المستدل بالارادة، الارادة الكونية وبالامر الامر الشرعي فلا
تلازم بينهما، وكذلك ان قصد بالكرهية الكراهة الكونية فلا تلازم بينها وبين النهي
كما قال الآمدي، فان الله قد اراد كونا كفر بعض المكلفين كأبي لهب وامره
بالايمان وكره كراهة كونية قدرية ايمان ابي جهل ولم ينهه عنه بل امره به، وان
قصد المستدل بالارادة في دلبه الارادة الشرعية وبالكرهية الكراهة الشرعية
فالتلازم بين الارادة والامر الشرعيين حق، وكذلك التلازم بين الكراهة والنهي =

وبتقدير ان يكون ما أمر به مراداً، جاز ان يكون مراد احالة الأمر دون حالة النهي .
 قولهم : المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ ، ليس كذلك .
 فانه قال تعالى « ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها) .
 والقرآن خير كله من غير تفاوت فيه ، فلو كان المراد من نسخ الآية إزاتها
 عن اللوح المحفوظ وكتابة أخرى بدلها ، لما تحقق هذا الرصف ، وإنما يتحقق الخيرية
 بالنسبة لإينا فيما يرجع الى احكام الآيات المرفوعة عنا والموضوعة علينا ، من حيث
 إن البعض قد يكون أخف من البعض فيما يرجع الى تحمل المشقة ، او ان ثواب
 البعض اجزل من ثواب البعض على اختلاف المذاهب ، فوجب حمل النسخ على
 نسخ احكام الايات لا على ما ذكروه (١) .

وأما منع كون شريعة محمد ﷺ ناسخة لشرع من تقدم فخالف لاجماع السلف قاطبة
 والكلام في هذا المقام انما هو مع منكر النسخ من الاسلاميين .
 وما يذكرونه في تقدير ذلك فسيأتي الجواب عنه أيضا .
 وأما ما ذكروه على باقي صور النسخ فهو أيضا خلاف اجماع السلف .
 كيف : وان ما ذكروه من التخريج لا وجه له .
 قولهم ان التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية .
 قلنا : لا خلاف انه كان يجب التوجه اليه حالة عدم الاشكال والعدر . وقد
 زال ذلك بالكلية فكان نسخا .

قولهم ان وجوب تقديم الصدقة انما زال لزوال سببه .
 قلنا : الاصل بقاء السبب . وما ذكروه من السبب يلزم منه ان كل من لم يتصدق
 من الصحابة ان يكون منافقا ، ولم يتصدق احد منهم سوى علي عليه السلام على
 ما نقله الرواة . وذلك ممتنع .

= الشرعيين ، والجواب هو ما ذكره الآمدي بعد قوله (وبتقدير الى آخره) وقد مر
 نظيره في الاجابة عن الدليل الذي قبله .
 ١ — انظر الكلام على هذه الاية في كتاب ، جواب أهل العلم والأيمان في أن قل هو الله
 احد تعدل ثلث القرآن) .

قولهم ان وجوب التبرص لم يزل بالكلية .

قلنا لا خلاف بين أهل الملة في انه كان التبرص حولا كاملا واجبا . سواء كانت مدة الحمل سنة أو لم تكن ، وذلك مما رفع بالكلية . وما ذكروه من امتناع نسخ القرآن بقوله « لا يأتيه الباطل الآية » . فليس فيه ما يدل على امتناع النسخ . الا أن يكون النسخ ابطالا له . وليس كذلك .

وبيانه أن النسخ لا معنى له سوى قطع الحكم الذي دل عليه اللفظ . مع كون مخاطب مريدا لقطعه على ما سبق . وذلك لا يكون ابطالا له بل تحقيقا لمقصوده . وما ذكروه من قول موسى . فمخترق لم تثبت صحته عن موسى عليه السلام .

وقد قيل ان أول من وضع ذلك لهم ابن الراوندي (١) ليعارض به دعوى الرسالة من محمد ﷺ لما ظهر من تسمحه في الدين . ويدل على ذلك أن أحبارهم ككعب الاحبار ، وابن سلام . ووهب ابن منبه . (٢) وغيرهم كانوا اعرف من غيرهم بما في التوراة وقد اسماوا لم يذكر واشيئا من ذلك : ولو كان ذلك صحيحا لكان من أقوى ما يتمسك به اليهود في زمن النبي ﷺ . في معارضته . ولم ينقل عنهم شيء من ذلك ؛ ثم انهم مختلفون في نفس متن الحديث . فان منهم من قال الحديث ان أظعموني لما أمرتكم به ونهيتكم عنه . ثبت ملككم . كما ثبتت السموات والارض . وليس في ذلك ما يدل على احالة النسخ .

وان سلنا صحة ما نقلوه . فيحتمل انه أراد بالشرعية . التوحيد .

ويحتمل انه اراد بقوله « مؤبدة » ما لم تنسخ بشرية نبي آخر .

١ — ابن الراوندي هو ابو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق كان من المعتزلة اشتهر بالزندقة والحاد ، واليه تنسب الرواندية لاحدى فرق المعتزلة توفي عام ٢٩٨ هـ

٢ — كعب الاحبار بن ماتع أبو اسحاق الحيري أسلم أيام ابي بكر أو عمرو توفي في خلافة عثمان عام ٣٢ هـ عن ١٠٤ سنة وابن سلام هو عبد الله بن سلام ابو يوسف الاسرائيلي صحابي جليل مات بالمدينة عام ٤٣ هـ ووهب هو ابن منبه بن كامل اليهاني الصنعاني . وعبد الله الابناوى ولد عام ٣٤ هـ ومات عام ١١٠ أو ١١٦ ،

ومع احتمال هذه التاويلات فلا يعارض قوله ماظهر على يد النبي ﷺ من المعجزات القاطعة الدالة على صدقه في دعواه الرسالة ونسخ شريعة من تقدم .
كيف وان لفظ التأبيد قد ورد في التوراة . ولم يرد به الدوام كقوله (ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة . فان أبى العتق . فلتثقب أذنه ويستخدم أبدا)
وكقوله : في البقرة التي أمروا بذبحها (هذه سنة لكم أبدا) .

وكقوله (قربوا كل يوم خروفين قربانا دائما) .
واما العيسوية ؛ فيمتنع لهم بعد التسليم بصحة رسالته وصدقه في دعواه بما اقترن بها من المعجزة القاطعة تكذيبه فيما ورد به التواتر القاطع عنه بدعوى البعثة الى الأمم كافة ونزول القرآن بذلك .

وهو قوله تعالى « يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً »

وقوله تعالى « وما ارسلناك الا كافة للناس » .

وقال في وصف ما انزل عليه « هذا هدى للناس » .

ومن ذلك قوله ﷺ « بعثت الى الأحمر والأسود .

وقوله « بعثت الى الناس كافة » (١) .

وقوله « لو كان اخي موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي » .

ويدل على ذلك ما اشتهر عنه ، وتواتر من دعائه لطوائف الجبابرة والأكاسرة . وتنفيذه الى أقاصى البلاد ، وطلب الدخول في ملته والقتال لمن جاحده من العرب وغيرهم في نبوته ، والله أعلم .

١ - انظر ما تقدم تعليقا ص ٢٧٥ ج ٢ .

المسألة الثانية

اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته .
واختلفوا في جوار ذلك قبل دخول الوقت .
وذلك ، كما لو قال الشارع في رمضان حجوا في هذه السنة ؛ ثم قال قبل يوم
عرفة لا تحجوا .

فذهبت الاشاعرة واكثر اصحاب الشافعي ، واكثر الفقهاء الى جوازه .
ومنع من ذلك جماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي ؛ وبعض
أصحاب الامام احمد بن حنبل .
والمختار جوازه وقد احتج الأصحاب بحجج ضعيفة .

الحجة الأولى: قوله تعالى « يمحوا الله ما يشاء ويثبت » دل على انه يحو كل
ما يشاء محوه على كل وجه ، فيدخل فيه محو العبادة قبل دخول وقتها ، ولا دلالة
فيه ، لأن الآية إنما تدل على محو كل ما يشاء محوه ؛ وليس فيها ما يدل على انه
يشاء محو العبادة قبل دخول وقتها ؛ مع كون ذلك ممتنماً عند الخصم ، وان بين
إمكان مشيئة ذلك بغير لاية ، ففيه ترك الاستدلال بالآية .

كيف وانه قد امكن حمل المحو على ما هو حقيقة فيه ؛ وهو محو الكتابة مما
يكتبه المللكان من المباحات ، وتبقي المعاصي والطاعات .

ومنهم من احتج بقصة ابراهيم عليه السلام وامر الله له بذبح ولده ونسخه
عنه بذبح الفداء ؛ ودليل امره بذلك انه قد روي انه تعالى قال لابراهيم (اذبح
ولديك) وررى (واحدك والقرآن دل عليه بقوله (يا بني اني ارى في المنام اني
اذبحك ، فانظر ماذا ترى) قال يا ابت افعل ما تؤمر) وانه نسخ بذبح الفداء بقوله
(وفديناه بذبح عظيم) وهذا ايضا مما يضعف الاحتجاج به جدا .

غير انه قد وجه الخصوم على هذه الحجة اعتراضات واهية لا بد من ذكرها
والاشارة الى الانفصال عنها تكثيرا للفائدة .

ثم نذكر بعد ذلك وجه الضعف في الآية المذكورة (١) .

اما الاسئلة ، فاولها : انهم قالوا ان ذلك إنما كان مناما لا اصل له ؛ فلا يثبت به الأمر ، ولهذا قال : اني ارى في المنام .

سلمنا ان منامه اصل يعتمد عليه ، ولكن لا نسلم انه كان قد امر ، وقول ولده فعل ما تؤمر ، ليس فيه دلالة على انه كان قد امر : ولهذا علقه على المستقبل . ومعناه افعل ما يتحقق من الامر في المستقبل .

سلمنا انه كان مأمورا ، لكن لا نسلم انه كان مأمورا بالذبح حقيقة ، بل بالعزم على الذبح امتحانا له بالصبر على العزم ، وذلك بلاء عظيم ، والفداء انما كان يتوقعه من الأمر بالذبح لاعن نفس وقوع الامر بالذبح ، او بمقدمات الذبح من اخراجه الى الصحراء وأخذ المدينة والحبل وتله للجبين ؛ فاستشعر ابراهيم انه مأمور بالذبح ، ولذلك قال تعالى : (قد صدقت الرؤيا) .

سلمنا انه كان مأمورا بالذبح حقيقة ؛ الا انه قد وجد منه ؛ فانه قد روى انه كان كلما قطع جزءا عاد ملتجئا الى آخر الذبح ، ولهذا قال الله تعالى (قد صدقت الرؤيا) واذا كان ما امر به من الذبح قد وقع ، فالفداء لا يكون نسخا .

سلمنا ان الذبح حقيقة لم يوجد ، لكن قد روى ان الله تعالى منعه من الذبح بان جعل على عنق ولده صفيحة من نحاس او حديد مانعة من الذبح لآ أن ذلك كان بطريق النسخ .

والجواب عن الأول : ان منام الأنبياء فيما يتعلق بالأوامر والنواهي ، وحي معمول به ، واكثر وحي الأنبياء كان بطريق المنام ؛ وقد روى عن النبي ﷺ ان وحيه كان ستة اشهر بالمنام ولهذا قال عليه السلام «الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة» (٢) فكانت نسبة الستة اشهر من ثلاثة وعشرين سنة من نبوته ؛

١ - أي وجه الضعف في الاستدلال بالآية .

٢ - رواد البخاري من طريق ابي سعيد الخدري ومسلم من طريق ابن عمر وابي هريرة واحمد وابن ماجه من طريق أبي رزين .

كذلك ، ويدل على ذلك قوله عليه السلام « ما احتلم نبي قط (١) يعني ما تشكّل له الشيطان في المنام على الوجه الذي يتشكّل لأهل الاحتلام .

كيف وانه لو كان ذلك خيالاً ، لا وحيّاً لما جاز لابراهيم العزم على الذبح المحرم بتمام لا اصل له ، ولما سماه بلاء مبيّناً ، ولما احتاج الى الفداء .

وعن الثاني : ان قوله « افعل ما تؤمر » وان لم يكن ظاهراً في الماضي ، لكنّه قد يرد ويراد به الماضي . ولهذا فانه لو قال القائل « قد امرني السلطان بكذا » فانه يصح ان يقال له (افعل ما تؤمر) اي ما امرت به ، وانت مأمور . ويجب الحمل عليه ضرورة حمل الولد على اخراجه الى الصحراء واخذ آلات الذبح وترويع الولد ، فان ذاك كله مما يحرم من غير أمر ولا اذن في ذلك .

وعن الثالث : ان حمل الامر على العزم أو على مقدمات الذبح على خلاف قوله (اني ارى في المنام اني اذبحك) والعزم على الذبح ومقدمات الذبح غير الذبح) ثم لو كان مأموراً بالعزم على الذبح ومقدمات الذبح لا غير ، لما سماه بلاء مبيّناً . ولما احتاج الى الفداء لكون المأمور به مما وقع ، ولما قال الذبيح (ستجدني ان شاء الله من الصابرين) فان ذلك مما لا ضرر عليه فيه وقوله (قد صدقت الرؤيا) معناه أنك عملت في المقدمات عمل مصدق للرؤيا بقلبه .

لكن لقائل ان يقول : اذا كان قد امر باخراج الولد الى الصحراء وأخذ المدينة والحبل وتله للجبين مع ابهام عاقبه الامر عليه وعلى ولده ، فانه يظهر من ذلك لها ان عاقبة الامر انما هي الذبح ، وذلك عين البلاء ، وبه يتحقق قول الذبيح (ستجدني ان شاء الله من الصابرين) واما تسمية الكباش فداء ، فانما كان عن الامر المتوقع ، لا عن الامر الواقع ، غير ان هذا مما لا يستقيم على اصل أبي الحسين البصري (٢) لما فيه من توريط المكلف في الجهل ، حيث أوجب عليه ما يظهر منه الامر بالذبح ، ولا أمر .

١ — ذكره السيوطي في الخصائص الكبرى من قول ابن عباس بلفظ ما احتلم بني قط وانما الاحتلام من الشيطان ونسبه الى الطبراني والدينوري في المجالسة .

٢ — انظر رأيه والرد عليه في المسألة الرابعة من مسائل البيان المبين .

وعن الرابع : انه لو كان قد اتى بما امر به من الذبيح ، لما احتاج الى الفداء ولا اشتهر ذلك وظهر ؛ لانه من اكبر الآيات الباهرات ، وحيث لم يتقله سوى بعض الخصوم دل على ضعفه .

وعن الخامس : ان ذلك من المعترلة لا يصح لانهم لا يرون التكليف بما لا يطاق ، وهذا تكليف بما لا يطاق ، كيف وانه او كان كما ذكره لنقل ايضا واشتهر ، لكونه من المعجزات العظيمة . هذا ما في هذه الاسئلة والأجوبة .

واما وجه الضعف في الاحتجاج بقصة ابراهيم فمن جهة ان لقائل ان يقول : وان سلمنا انه نسخ عنه الأمر بالذبيح ، لكن لا نسلم انه نسخ قبل التمكن من الامتثال ، بل انما كان ذلك بعد التمكن من الامتثال ، والخلاف انما هو فيما قبل التمكن لا بعده . ولا سبيل الى بيان انه نسخ قبل التمكن من الامتثال الا بعد بيان ان مطلق الامر يقتضي الوجوب على الفور ، أو ان وقت الامر كان مضيقا لا يجوز التأخير عنه ، للنبي ، عليه السلام ، أو ان النبي عليه السلام لا يجوز عليه صغائر المعاصي ، والكل ممنوع على ما عرف .

الحجة الثانية : ان الله تعالى نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ قبل فعلها . وايضا : فان النبي ﷺ صالح قريشا يوم الحديبية على رد من هاجر اليه ؛ ثم نسخ ذلك قبل الرد بقوله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار » وايضا فان الاجماع من الخصوم واقع على ان الله تعالى لو امرنا بالمواسلة في الصوم سنة ، جاز ان ينسخه عنا بعد شهر منها ؛ وذلك نسخ للصوم فيما بقي من السنة قبل حضور وقته .

وايضا فان النبي ﷺ قال « احلت لي مكة ساعة من نهار » ومع ذلك منع من القتال فيها ، وهو نسخ قبل وقت الفعل ، وهذه الحجج ايضا ضعيفة . اما الاولى ، فلأن لقائل ان يقول : لانسلم ان نسخ تقديم الصدقة كان قبل التمكن من الوقت ، وبديل عليه امران :

الاول : عتاب الله لهم بقوله « وأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات ، فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم » الآية ؛ ولو لم يكن وقت الفعل قد حضر لما حسن ذلك

الثاني: ان علياً ، رضي الله عنه ، ناجى بعد تقديم الصدقة (١) وذلك يدل على حضور وقت الفعل .

وأما الثانية : فلأنه لا يمتنع أن يكون ذلك بعد مضي وقت تمكن المهاجرة فيه اليه مع ردهن ، ولا دليل على وقوع نسخ ذلك قبل دخول وقت الفعل ، فلا يكون حجة .
وأما الثالثة : فلأن النسخ ورد على بعض ما تناوله اللفظ ، فكان بياناً أن مراده من اللفظ انما هو بعض السنة ؛ ويكون النهي متناولا لغير ما تناوله الامر ، وذلك غير ممتنع ؛ وهذا بخلاف ما إذا نسخ قبل دخول شيء من الوقت ، لان النهي يكون متناولا لغير ما تناوله الامر ؛ ولا يلزم من جواز ذلك ثم جوازه ههنا .
وأما الرابعة : فلان اباحة القتال في تلك الساعة لا يقتضي وقوع القتال ولا بد ، وعلى هذا ، فلا يمتنع أن يكون النهي عن القتال بعد مضي تلك الساعة ، ولا دليل يدل على وقوع النسخ قبل دخول الوقت .

كيف : وانه لا دلالة في قوله « أحلت لي مكة ساعة » على إباحة القتال . بل لعله أراد بذلك إباحة قتل اناس معينين ؛ كان خطل وغيره . فالنهي عن القتال لا يكون نسخا لإباحة القتال . و الاقرب في ذلك حجتان :

الحجة الاولى : التمسك بقصة الاسراء . وهو ما صح بالرواية أن الله تعالى فرض ليلة الاسراء على نبيه وعلى أمته خمسين صلاة . فأشار عليه موسى بالرجوع . وقال له « أمتك ضعفاء لا يطيقون ذلك . فاستنقص الله ينقصك) وأنه قبل ما اشار عليه . وسأل الله في ذلك فنسخ الخمسين الى ان بقي خمس صلوات . وذلك نسخ لحكم الفعل قبل دخول وقته .

الحجة الثانية : أنه يجوز ان يأمر الله تعالى زيد أبفعل في الغد . ويمنعه منه بمنع عائق له عنه قبل الغد . فيكون مأموراً بالفعل في الغد بشرط انتفاء المانع . واذا جاز الامر بالفعل بشرط انتفاء الناسخ مع تعقبه بالنسخ . اذ الفعل لا يفرق بين الحاليتين ، وهو الزام ملزم .

١ - ذكر ابن كثير في تفسيره مناجاة على رسول الله ﷺ بعد تقديمه الصدقة من طريق ابن أبي نجيح وليث ابن أبي سليم عن مجاهد فارجع الى تفصيل القصة فيه وفي تفسير ابن جرير .

فان قيل : أما قصة الاسراء فهي خبر واحد . فلا يمكن اثبات مثل هذه المسألة به .
وان كان حجة . الا أنه يقتضي نسخ حكم الفعل قبل التمكّن . وقبل تمكّن المكلف من
العلم به لنسخه قبل الانزال . وذلك مما لا يحصل معه الثواب بالعزم على الادواء
والاعتقاد لوجوبه . ولم يقولوا به .

واما الحجة الثانية فلا نسلم أنه يجوز أن يأمر زيداً في الغد ويمنعه منه قبل الغد
لأنه لا يخلو .

اما ان يأمره مطلقاً ويريد منه الفعل ، أو بشرط زوال المانع .
فان كان الاول : فمنه منه بعد ذلك يكون تكليفاً بما لا يطاق ؛ وهو محال

وان كان الثاني : فالأمر باس شرط مما لا يجوز وقوعه من العالم بعواقب الامور
على ما سبق تقريره في الأوامر ، وهذا بخلاف ما إذا أمر جماعة بفعل في الغد ؛
فانه يجوز أن يمنع بعضهم من الفعل ، لان ذلك يدل على أنه لم يرد بخطابه من
علم منعه ، وإذا لم يجز في المنع ، فكذلك في النسخ .

ثم ما ذكرتموه مع رض بما يدل على نقيضه ، وبيانه من وجوه .

الاول : أنه اذا نهى المكلف عن الفعل الذي أمر به قبل دخول وقته . فالأمر
والنهى قد تواردا على شيء واحد من جهة واحدة في وقت واحد . وهو محال .
وذلك لأن الفعل في نفسه في ذلك الوقت ؛ إما أن يكون حسناً أو قبيحاً . وعند
ذلك . فلا يخلو الباري تعالى عند الامر بالفعل ، اما أن يكون عالماً بما هو عليه الفعل
من الحسن والقبح . وكذلك في حالة النهي . أو لا يكون عالماً به أصلاً . او هو
عالم به في حالة النهي . دون حالة الامر ، او في حالة الأمر دون حالة النهي :
فان كان الاول فان كان الفعل حسناً . فقد نهى عن الحسن مع عامه به . وان
كان قبيحاً . فقد أمر بالقبح مع علمه به . وهو قبيح . وان كان الثاني فهو محال .
لما يلزمه من الجهل في حق الله تعالى . وكذلك ان كان الثالث ، أو الرابع .

كيف وانه إذا ظهر له في حالة النهي ما لم يكن قد ظهر له في حالة الامر .
فهو عين البداء والبداء على الله محال .

الوجه الثاني : أنه إذا امر بالفعل في وقت معين . ثم نهى عنه . فقد بان انه لم يرد إيقاعه . ويكون قد امر بما لم يردده . ولو جاز ذلك . لما بقي لنا وثوق بقول من اقوال الشارع لجواز ان يكون المراد بذلك القول ضدما هو دال على إرادته . وذلك محال .

الثالث : أن ذلك مما يفضي الى ان يكون الفعل الواحد مأموراً منهيّاً . والامر والنهي عندكم كلام الله وكلامه صفة واحدة . فيكون الكلام الواحد أمراً نهياً بشيء واحد بوقت واحد . وذلك محال .

والجواب . قولهم في قصة الاسراء إنها خبر واحد . قلنا : والمسألة عندنا من مسائل الاجتهاد ولذلك لا يكفر المخالف فيها ، ولا يبدع . قولهم : انه نسخ عن المكلفين قبل علمهم به . قلنا : فقد نسخ عن النبي ﷺ بعد علمه ، وان سلمنا أنه نسخ عن المكلفين قبل علمهم به ، ولكن لم قالوا بامتناعه قولهم : لأنه لا يتعلق به فائدة الثواب باعتقاد الوجوب والمزم على الفعل ، فهو مبني على رعاية الحكمة في افعال الله تعالى ؛ وهو ممنوع على ما عرف من اصلنا . قولهم على الحجّة الثانية : انا لانسلم الامر مع المنع . قلنا : قد سبق تقريره في الأوامر .

قولهم ان أراد منه الفعل ، فهو تكليف مالا يطاق . قلنا : وان كان كذلك ، فهو جائز عندنا على ما تقرر قبل . قولهم : وان لم يكن مريداً له ، فهو امر بشرط عدم المنع من العالم بعواقب الامور ، وذلك محال لما سبق .

قلنا : وقد سبق أيضاً في الاوامر جواز ذلك ؛ وابطال كل ما تخيلوه مانعاً . قولهم في المعارضة الاولى انه يلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى أمراً ونهياً عن فعل واحد ؛ في وقت واحد وهو محال ، لانسلم حالته .

قولهم : اما أن يكون حسناً أو قبيحاً ؛ فهو مبني على الحسن والقبح العقلي ؛ وهو باطل لما سبق . فلتن قالوا : وان لم يكن حسناً ولا قبيحاً ، فلا يخلو . اما أن يكون مشتملاً على مصلحة أو مفسدة .

فان كما الاول ، فقد نهى عما فيه مصلحة . وان كان الثاني : فقد أمر بما فيه مفسدة .

قلنا : وهذا ايضا مبني على رعاية الحكمة في افعال الله تعالى . وهو باطل لما عرف من اصلنا ، بل جاز ان يكون الأمر والنهي لا لمصلحة ولا لمفسدة . وان سلم عدم خلوه عن المصلحة والمفسدة ، ولكن لانسلم انه يلزم من ذلك الأمر بالمفسدة والنهي عن المصلحة ، بل جاز أن يقال انه مشتمل على المصلحة حالة الامر ، ومشتمل على المفسدة حالة النهي ولا مفسدة حالة الأمر ولا مصلحة حالة النهي . على ما تقر قبل . ولا يلزم من ذلك الجهل في حق الله تعالى ولا البداه لعلمه حالة الامر بما الفعل مشتمل عليه من المصلحة ، وانه سينسخه في ثاني الحال ، لما يلزمه من المفسدة المقتضية للنسخ حالة النسخ كما علم .

قولهم في المعارضة الثانية : اذا امر بالفعل ، ثم نهى عنه ، فتبين أنه امر بما لم يرد ، مسلم . وعندنا ليس من شرط الامر ارادة المأمور به كما سبق تعريفه .

قولهم : يلزم من ذلك عدم الوثوق بجميع اقوال الشارع ؛ ان ارادوا بذلك انه اذا خاطب بما يحتمل التأويل ؛ انا لا نقطع بارادته لما هو الظاهر من كلامه ، فسلم ولكن لا نسلم امتناع ذلك ، وهذا هو أول المسألة ، وان ارادوا به انه لا يمكن الاعتماد على ظاهره مع احتمال ارادة غيره من الاحتمالات البعيدة ، فغير مسلم ، وان ارادوا غير ذلك ، فلا نسلم تصوره .

قولهم : في المعارضة الثالثة انه يلزم منه ان يكون الفعل الواحد في وقت واحد مأمورا منها .

قلنا : مأمور منهي معا ، او لا معا ؟ الاول ممنوع والثاني مسلم .
قولهم ان كلام الله عندكم صفة واحدة لا نسلم ذلك ، ان سلكنا مذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا ، وان سلكنا مذهب الشيخ ابي الحسن فلم قالوا بالاحالة .
قولهم يلزم منه ان تكون الصفة الواحدة امرا نهيا .

قلنا : انما تسمى الصفة الواحدة بهذه الاسماء بسبب اختلاف تعلقاتها ومتملقاتها فان تعلقت بالفعل سميت امراً . وان تعلقت بالترك سميت نهيا . وذلك انما يمتنع ان لو اتحد زمان التعلق بالفعل والترك .

واما اذا كان زمان التعلق مختلفا . فلا والمأمور والمنهى . وان كان زمانه متحدا لكن تعلق الامر به غير زمان تعلق النهي به ، ومع التغير فلا امتناع .

المسألة الثالثة

اتفق الجمهور على جواز نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التأييد . كقوله :
(صوموا ابد) خلافا لشذوذ من الأصوليين .

ودليل جوازه ان الخطاب اذا كان بلفظ التأييد غايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان بعمومه ، ولا يمتنع مع ذلك ان يكون المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض ، كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص ؛
واذا يكن ذلك ممتعا . فلا يمتنع ورود الناسخ المعرف لارادة المخاطب لذلك .
و او فرضنا ذلك لما لزم عنه المحال وكان جائزا .

فان قيل : لفظ التأييد جار مجرى التنصيص على دل وقت من اوقات الزمان بخصوصه ، والتنصيص على وجوب الفعل في الوقت المعين بخصوصه لا يجوز نسخه ، فكذلك هذا .

وايضا فانا لو امرنا بالعبادة بلفظ يقتضى الاستمرار ، جاز النسخ ، فلو جاز ذلك مع التقييد بلفظ التأييد ، لم يكن للتقييد معنى .
وايضا ، فانه لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التأييد لما بقي لنا طريق الى العلم بدوام العبادة في زمان ارادة التكليف .

وايضا : فان المخاطب إذا اخبر بلفظ التأييد لم يجز نسخه ، فكذلك في غير الخبر .
والجواب عن الاول : لانسلم أن لفظ التأييد ينزل منزلة التنصيص على كل وقت بعينه ، بل هو في العرف قد يطلق للمبالغة ، كما في قول القائل : لازم فلانا أهدأ
وفلان اهدأ بكرم الضيف ، وادام الله ملك الامير اهدأ .

وان سلمنا انه ينزل منزلة التنصيص على الاوقات المعينة ، فعندنا لا يمتنع نسخ حكم الخطاب ؛ اذا كان مقيدا بوقت معين ، كما اذا قال (صل وقت زوال الشمس ركعتين) فانه يجوز نسخه بعد دخول الوقت وقبله على ما عرف من اصلنا .

وعن الثاني : ان فائدة التأييد تأكيده الاستمرار ، فاذا ورد النسخ ؛ كانت فائدة تأكيده المبالغة في الاستمرار ، لا نفس الاستمرار . ثم يلزمهم على ما ذكره

ماذا اتى بلفظ عام ، كما لو قال (كل من دخل داري فاكرمه) فانه يجوز تخصيصه مع تأكيده بكل ، وجميع ، فما هو جوابهم في التخصيص فهو جواب لنا في النسخ .
 وعن الثالث : ان مذكروه انما يصح ان لو كان لفظ التأكيد يفيد العلم ، ولا طريق يفيد سواه ؛ والامر ان ممنوعان . اما الأول : فلما سبق ، واما الثاني فلجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بذلك ؛ او بما يقترن باللفظ من القرائن المقيدة لليقين ، كما في القرائن المقترنة بخبر التواتر ، ثم مذكروه لازم عليهم في تخصيص العام المؤكد ؛ فانه جائز مع توجه مذكروه في النسخ بعينه عليه .
 والجواب ان ذلك يكون متحداً .
 وعن الرابع : يمنع ذلك في الخبر ايضاً .

المسألة الرابعة

مذهب الجميع جواز نسخ حكم الخطاب لا الى بدل خلافا لبعض الشاؤذ ؛
 ودليله أمران .
 الأول : ما يدل على الجواز العقلي ؛ وهو أنا لو فرضنا وقوع ذلك لم يلزم عنه لذاته محال في العقل ، ولا معنى للحائز عقلا سوى هذا ، ولأنه لا يحلو اما أن لا يقال برعاية الحكمة في أفعال الله تعالى (١) أو يقال بذلك .
 فان كان الأول ؛ فرفع حكم الخطاب بعد ثبوته لا يكون ممتنعاً ، لأن الله تعالى له أن يفعل ما يشاء .

وان كان الثاني ؛ فلا يمتنع في العمل أن تكون المصلحة في نسخ الحكم دون بدله .
 الثاني : ما يدل على الجواز الشرعي ، وهو أن ذلك مما وقع في الشرعي كنسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ (٢) ونسخ الاعتداد بحول كامل في حق المتوفي عنها زوجها ، ونسخ وجوب ثبات الرجل لعشرة ؛ ونسخ وجوب الامساك بعد

١ — سبق تعليقا الرد على القول بعدم رعاية الحكمة في أفعال الله وتشريعه فتعين الشق الثاني من الترديد المذكور .

٢ — انظر ما تقدم تعليقا ص ١٣٠ ج ٣

الفطر في الليل (١) ونسخ تحريم ادخار لحوم الأضاحي (٢) وكل ذلك من غير بدل الى غير ذلك من الأحكام التي نسخت لا الى بدل والوقوع في الشرع أدل الدلائل على الجواز الشرعي .

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه ، وهو قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » أخبر انه لا ينسخ الا ببدل ؛ والخلف في خبر المصادق محال .

قلنا : ما ذكروه انما هو دليل لزوم البديل في نسخ لفظ الآية ، وليس فيه دلالة على نسخ حكمها ، وذلك هو موضع الخلاف .

سلمنا دلالة ما ذكروه على نسخ الحكم ، لكن لا نسلم العموم في كل حكم وان سلمنا ، ولكنه مخصص بما ذكرناه من الصور .

سلمنا انه غير مخصص ، لكن ما المانع أن يكون رفع الحكم بدل اثباته ؛ وهو خير منه في الوقت الذي نسخ فيه ، لكون المصلحة في الرفع دون الاثبات ، وان سلمنا امتناع وقوع ذلك شرعاً ، لكنه لا يدل على عدم الجواز العقلي .

١ - يعني وجوب الامساك عن الجماع بعد الفطر ليلة للصيام .

٢ - يشير الى ما رواه أحمد والبخاري ومسلم ، من طريق عائشة قالت : دف أهل أبيات من أهل البادية حضرة الاضحى زمان رسول الله ﷺ فقال : ادخروا ثلاثا ثم تصدقوا بما بقي ، فلما كان بعد ذلك قالوا : يا رسول الله ان الناس يتخذون الاسقية من ضحاياهم ويجمعون فيها الودك ، فقال : وما ذاك قالوا : نهيت ان تؤكل لحوم الاضاحي بعد ثلاث ، فقال : انما نهيتكم من أجل الدافة ، فكلوا وادخروا وتصدقوا ، وقد روى الحديث من طرق بالفاظ مختلفة يفسر بعضها بعضها وفي بعضها زيادات .

ويرى بعض العلماء ان الحكم اختلف في الحالين لاختلاف مقتضيه وليس من النسخ فلودعت الحاجة الى منع ولى الامر رعيته من ادخار لحوم ضحاياهم كان له ذلك دفعا للحاجة ثم يعود الحل بعد ذهابها ويكون ذلك من التصرفات التي لولى الامر في رعيته .

المسألة الخامسة

وكما يجوز نسخ حكم الخطاب من غير بدل كما بيناه ، يجوز نسخه .
الى بدل أخف منه كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ايل رمضان الى حله .
والى بدل مماثل ، كنسخ وجوب التوجه الى القدس ، بالتوجه الى الكعبة .
وهذان مما لا خلاف فيها عند القائلين بالنسخ .
وانما الخلاف في نسخ الحكم الى بدل أثقل منه .
ومذهب اكثر أصحابنا وجمهور المتكلمين والفقهاء جوازه ؛ خلافا لبعض
أصحاب الشافعي وبعض أهل الظاهر .
ومنهم من أجازة عقلا ، ومنع منه سمعاً .
ودليل جوازه عقلا ماسبق في المسألة المتقدمة .
ودليل الجواز الشرعي وقوع ذلك في الشرع .
فن ذلك أن الله تعالى أوجب صيام رمضان في ابتداء الاسلام مخيراً بينه
وبين الفداء بالمال ، ونسخه بتحتم الصوم ، وهو أثقل من الأول (١) .
ومن ذلك أن الله تعالى أوجب في ابتداء الاسلام الحبس في البيوت والتعنيف
حدا على الزنا ؛ ونسخه بالضرب بالسياط والتغريب عن الوطن في حق البكر ،
وبالرجم بالحجارة في حق الثيب ، (٢) ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان (٣)
وكل ذلك أثقل من الأول .

- ١ - يشير الى ما دلت عليه آية الصيام ومارواه مسلم من طريق سلة بين الاكوع
انه قال : كنا في رمضان على عهد رسول الله ﷺ من شاء صام ومن شاء افطر
فافتدى بطعام مسكين حتى انزلت هذه الآية « فن شهد منكم الشهر فليصمه »
- ٢ - يشير الى مارواه الجماعة الا البخاري والنسائي من طريق عبادة بن الصامت
انه قال : قال رسول الله ﷺ : خذ واعنى خذ واعنى ، قد جعل الله لهن سبيلا
البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم .
- ٣ - يشير الى مارواه احمد والبخاري ومسلم من حديث عائشة قالت : كان يوم عاشوراء =

فان قيل: ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه، وبيانه من جهة العقل، والسمع،
أما من جهة العقل؛ فهو ان النسخ اما ان يكون لا لمصلحة أو لمصلحة .
فان كان الأول: فهو عيب وقبيح، فلا يكون جائزاً على الشارع .
وان كان لمصلحة: فاما أن تكون ادنى من مصلحة المنسوخ، أو مساوية لها،
او راجحة عليها:

فان كان الأول: فهو أيضاً ممتنع، لما فيه من اهمال أرجح المصلحتين واعتبار أدناها
وان كان الثاني: فليس النسخ أولى من المنسوخ، فلم يبق غير الثالث .
واذا كان النسخ انما يكون للأصلح والأنتفع والأقرب الى حصول الطاعة،
وذلك (١) انما يكون بنقل المكلفين من الاشد الى الأخف، ومن الأصب
الى الأسهل لكونه اقرب الى حصول الطاعة، واسهل في الانقياد، واذا كان
بالعكس، كان اضراً بالْمكلفين، لأنهم ان فعلوا؛ التزموا المشقة الزائدة .
وان تركوا استضروا بالعقوبة والمواخذة، وذلك غير لائق بحكمة الشارع .
واما من جهة السمع، فنصوص .

اولها: قوله تعالى « يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفاً » ،
ولا تخفيف في نسخ الأخف الى الأثقل .

وثانيها: قوله تعالى (يريد الله بحكم اليسر، ولا يريد بكم العسر) وفي نسخ
الأخف الى الأثقل ارادة العسر، وفيه تكذيب خبير الصادق .

وثالثها: قوله تعالى (ويضع عنهم اصرهم والأغلال التي كانت عليهم)
والأصر هو الثقل، اخبر انه يضع عنهم الثقل الذي حمله للأمم قبلهم، فلو نسخ ذلك
بما هو أثقل منه كان تكديبا لخبره تعالى، وهو محال .

ورابعها: قوله تعالى « ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها » .

= يوما تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه؛ فلما قدم المدينة
صامه وامر الناس بصيامه؛ فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه»
وقد رووه ايضا من طريق عبدالله بن عمر .

١ - وذلك - فيه تحريف والصواب فذلك لأنه جواب قوله واذا كان

وليس المراد منه انه يأتي بخير من الآية في نفسها؛ اذ القرآن كله خير، لانفاضل فيه،
وانما المراد به ما هو خير بالنسبة اليها؛ وذلك هو الاخف والاسهل في الاحكام (١)
والجواب عن المعقول ان مذكروه لازم عليهم في ابتداء التكليف، ونقل
الخلق من الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف، وكذلك في نقلهم من الصحة
الى السقم؛ ومن الشيبة الى الهرم، ومن الجدة الى العدم، واعدام القوي والحواس
بعد وجودها، فان ما نقلهم اليه اشق عليهم مما نقلهم عنه، وكل ما ذكره فهو بعينه
لازم ههنا، وما هو الجواب في صورة الازام فهو جوابنا في محل النزاع.
وعن الآية الاولى:

انه لا عموم فيها حتى يلزم من ذلك ارادة التخفيف في كل شيء.
وبتقدير العموم، فليس فيه ما يدل على ارادة التخفيف على الفور؛ بل جاز
ان يكون المراد من ذلك التخفيف في المال برفع اثقال الآخرة، والعقاب على
المعاصي، بما يحصل لنا من الثواب الجزيل على الاعمال الشاقة علينا في الدنيا وعلى
طباعنا، تسمية للشيء بعاقبته (٢) ومنه قوله تعالى «فما اصبرهم على النار»
وقوله تعالى: «انما يأكلون في بطونهم ناراً» ومنه يقال (لذو اللموت وابنوا للخراب) (٣)
وبتقدير ارادة الفور، فلا يتمتع التخصيص، كما خص بانقال تكاليفه المبتدأة
وابتلاؤه في الابدان والاموال، كما سبق تقريره. وما ذكرناه من الأدلة الدالة
على وقوع ذلك صالح لتخصيص هذه الآية.
وعن الآية الثانية: انه يجب حملها على ما فيه اليسر والعسر بالنظر الى المال
حتى لا يلزم منه كثرة التخصيص بابتداء التكاليف؛ وما وقع به الابتلاء في الدنيا
في الابدان والاموال.

- ١ - انظر ما ذكره ابن تيمية من وجوه التفاضل بين سور القرآن وآياته في تفسيره
- لهذه الآية في كتابه جواب اهل العلم والايان في أن قل هو الله احد تعدل ثلث القرآن
- ٢ - تسمية للشيء مفعول لأجله وقع على لقوله المراد من ذلك التخفيف.
- ٣ - جزء من حديث رواه البيهقي في الشعب من طريق ابي هريرة والزبير مرفوعا
ان الله ملكاه الحديث ونقل القاري عن الامام احمد انه قال هو مما يدور في الاسواق
ولأصل له «انظر تفصيل الكلام عليه في كشف الحفاء والالباس للعجلوني.

ولا يخفى ان التكليف بما هو اشق في الدنيا اذا كان ثوابه المال اكثر وادفع للعقاب المحتلب بالمعاصي انه يسر لا عسر . وان سلمنا ان المراد به ارادة اليسر وعدم ارادة العسر العاجل ، لكنه يجب تخصيصه بما ذكرناه جمعا بين الادلة .
وعن الآية الثالثة انه : لا يلزم من وضع الإصر والثقل الذي كان على من قبلنا عنا ، امتناع ورود نسخ الاخف بالاثقل في شرعنا .
وعن الآية الرابعة : أنه كان ذلك عائداً الى نسخ التلاوة ؛ فلا حجة فيه اذ النزاع انما هو في نسخ الحكم الاخف بالاثقل .
وان كان عائدا الى نسخ حكم الآية ، فالخير في الامور الدينية يرجع الى ما هو أكثر في الثواب .

ومنه يقال الفرض خير من النفل ؛ بمعنى انه اكثر في الثواب ؛ وان كان أشق من النفل على النفس ، وفي الامور الدنيوية يرجع الى ما هو خير في العاجل وأصلح ولا يختص ذلك بالأسهل ، ولهذا يحسن ان يقول الطبيب للمريض «الجوع والعطش اصلح لك وخير من الشبع والرّي» .
وعلى هذا ؛ فلا يمتنع ان يكون التكليف بالاشق اكثر ثوابا واصلح في المسأل ؛ على ما قال تعالى « ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله » الى قوله تعالى « الا كتب لهم به عمل صالح » وقال تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » وقال تعالى « جزاء بما كانوا يعملون » وقال ﷺ لعائشة (رضي الله عنها) (ثوابك على قدر نصبك) (١) فكان التكليف بالاشق خيرا من الاخف .

١ - ذكر البخاري في باب « أجر العمرة على قدر النصب » عن عائشة قالت ؛ « يارسول الله يصدر الناس بنسكين وأصدر بنسك فقيل لها : انتظري فاذا طهرت فاخرجي الى التنعيم فأهلي ثم أتينا بمكان كذا ولكنها على قدر نفقتك أو نصبك » .
وذكر مسلم مثله في باب « وجوه الأحرام » . . الخ .
وفي المستدرک للحاكم عن عائشة أن النبي « ص » قال لها في عمرتها إن لك من الاجر على قدر نصبك وذكر الحاكم في المستدرک أيضا شاهداً له ان النبي ﷺ قال لها في عمرتها « إنما أجرك في عمرتك على قدر نفقتك » .

المسألة السادسة

اتفق العلماء على جواز نسخ التلاوة دون الحكم ؛ وبالعكس ، ونسخهما معا خلافا لطائفة شاذة من المعتزلة . ويدل على ذلك العقل والنقل .

اما العقل : فهو أن جواز تلاوة الآية حكم ، ولهذا يثاب عليها بالاجماع .

وقد قال عليه السلام (من قرأ القرآن فأعربه ؛ فله بكل حرف منه عشر حسنات) (١) وما يترتب عليها من الوجوب والتحريم وغير ذلك حكم ، واذا كانا حكما جاز أن يكون اثباتهما مصلحة في وقت ؛ ومفسدة في وقت ، وان لا يكون اثبات أحدهما مصلحة مطلقا ، واثبات أحدهما مصلحة في رقت دون وقت ، واذا كان كذلك جاز رفعهما معا ، ورفع احدهما دون الآخر كما سبق تقريره .

وأما النقل ؛ اما نسخ التلاوة والحكم فيدل عليه ما روت عائشة انها قالت : كان فيما انزل عشر رضعات محرمت ، فنسخت بخمس (٢) وليس في المصحف عشر رضعات محرمت ، ولا حكمها ؛ فهذا منسوخان . واما نسخ الحكم دون التلاوة ؛ فنسخ حكم آية الاعتداد بالحوال (٣) ونسخ حكم آية الوصية للوالدين .

١ - رواه البيهقي من حديث ابن عمر بلفظ « من قرأ القرآن فأعرب في قرائته كان له بكل حرف عشرون حسنة ومن قرأه بغير اعراب كان له بكل حرف عشر حسنات » انظر كتاب البرهان - مسألة في استحباب قراءة القرآن بالتفخيم

٢ - في صحيح مسلم من طريق عمرة عن عائشة قالت : كان فيما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرم من ثم نسخن بخمس رضعات فتوفي رسول الله صلوات الله عليه وهن فيما يقرأ من القرآن وفي رواية عنها « نزل من القرآن عشر رضعات معلومات ثم نزل خمس معلوت »

٣ - هذا مبنى على ما راه جمهور العلماء من أن آية « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخراج » نزلت في بيان حكم العدة والسكنى ، اما على راي من قال انها نزلت في بيان حق ، السكنى دون مدة العدة فليست منسوخة لأنه لا تعارض بينها وبين آية اعتداد المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر لاختلاف موضوع الآيتين .

واما نسخ التلاوة دون الحكم : فأروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال كان فيما انزل (الشيخ والشبيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله) فانه منسوخ التلاوة دون الحكم .

وهل يجوز بعد نسخ تلاوة الآية ان يسها المحدث ويتلوها الجنب . فذلك مما تردد الاصوليون فيه ؛ والاشبه المنع من ذلك .

فان قيل : الحكم مع التلاوة ينزل منزلة العلم مع العالمية ؛ والحركة مع المتحركة والمنطوق مع المفهوم ، وكما لا يمكن الانفكاك بين العلم والعالمية والمنطوق مع المفهوم ، فكذلك التلاوة مع حكمها .

واما ما يخص نسخ الحكم دون التلاوة ؛ فهو ان الحكم اذا نسخ وبقيت التلاوة كانت موهمة بقاء الحكم ؛ وذلك مما يعرض المكلف الى اعتقاد الجهل ؛ والحكيم يقبح منه ذلك .

وايضاً إذا بقيت التلاوة دون حكمها ، تبقى عرية عن الفائدة . ويمتنع خلو القرآن عن الفائدة .

واما ما يخص نسخ التلاوة دون الحكم ، فوجهان

الأول : ان الآية ذريعة الى معرفة الحكم ؛ فاذا نسخت الآية دون الحكم ، أشعر ذلك بارتفاع الحكم ، وفيه تعريض الكلف لاعتقاد الجهل ، وهو قبيح من الشارع .
الثاني : أن نسخ التلاوة دون حكمها يكون عريا عن الفائدة ، حيث انه لم يلزم من ذلك اثبات حكم ولا رفعه ، وما عرى من التصرفات عن الفائدة كان عبثا والعبث على الله محال .

والجواب عن الاول : لا نسلم أولا أن العالمية مغايرة لقيام العلم بالذات ، ولا المتحركة مغايرة لقيام الحركة بالذات ، ولا الملازمة بين المنطوق والمفهوم ، ليصح التمثيل . وان سلمنا جميع ذلك ، ولكن لا نسلم أن التلاوة مع الحكم نازلة مترلة ما ذكره . بل هي نازلة منزلة الامة والعلامة على الحكم في ابتداء ثبوتة دون حالة دوامة .

وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء الامارة في طرف الدوام انتفاء مادلت عليه .
وكذلك لا يلزم من انتفاء الحكم لدليل انتفاء الامارة الدالة عليه .

وعن قولهم : ان التلاوة اذا ثبتت بعد نسخ الحكم عرضت المكلف لاعتقاد
الجهل متى اذا نصب الله تعالى دليلا على نسخ الحكم ؛ أو اذا لم ينصب ؟ الاول
ممنوع والثاني مسلم . وذلك ، لان الناظر اذا كان مجتهداً ، عرف دلائل النسخ ، وان
مقلدا فغرضه تقليد المجتهد العارف بدلائل النسخ . ثم وان كان كما ذكره ، فلا
نسلم أن ذلك ممتنع في حق الله تعالى ، إلا على فاسد أصل من يقول بالتحسين والتقييح
العقلي ، وقد أبطلناه (١) .

وعن قولهم : انه ليس في بقاء التلاوة فائدة بعد نسخ الحكم أن ذلك مبني
على رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ؛ وهو غير مسلم (٢) .

وان سلمنا ذلك ، فلا يمتنع ان يكون الباري تعالى قد علم في ذلك حكمة
استأثر بها ، ونحن لا نشعر بذلك .

وعن قولهم : إن الآية اذا نسخت عرضت المكلف لاعتقاد الجهل ، انما يلزم
ذلك ان لو كان يلزم من انتفاء الدلالة على الحكم في الدوام انتفاء الحكم ، وهو
غير مسلم ، ولا يلزم من الدليل الدال على نسخ التلاوة أن يكون دالاً على نسخ الحكم .
وعن قولهم : انه لا فائدة في نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ماسبق في قولهم
ان بقاء التلاوة غير مفيد مع نسخ الحكم .

١ — انظر مسألة الحسن والقبح العقليين مع التعليق عليها في الجزء الاول .

٢ — تقدم ما فيه مرارا في التعليق .

المسألة السابعة

فيما يتعلق بنسخ الأخبار .

والنسخ : اما ان يكون لنسخ الخبر أو لمدلوله وثمرته :

فان كان الأول : فاما أن تنسخ تلاوته أو تكليفنا به بأن نكون قد كلفنا ان

نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك الاخبار؛ وكل واحد من الأمرين جائز من

غير خلاف بين الفائلين بجواز النسخ، وسواء كان ما نسخت تلاوته ماضيا . أو

مستقبلا . وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به مما لا يتغير مدلوله ، كالاخبار

بوجود الله تعالى وحدث العالم .

او يتغير كالاخبار بكفر زيد وإيمانه، لأن كل ذلك حكم من الأحكام الشرعية

فجاز أن يكون مصلحة في وقت ، ومفسدة في وقت آخر .

لكن هل يجوز أن ينسخ تكليفنا بالاخبار عما لا يتغير، بتكليفنا بالاخبار بتقيضه

قالت المعتزلة: لا يجوز، لأنه كذب، والتكليف بالكذب قبيح، وهو غير متصور

من الشارع ، وهو مبني على أصولهم في التحسين والتفويض العقلي ووجوب رعاية

المصلحة في أفعال الله تعالى ، وقد أبطلناه . وعلى هذا، فلا مانع من نسخ التكليف

بالخبر ؛ بتقيض الخبر .

واما ان كان النسخ لمدلول الخبر وفائدته ، فذلك المدلول .

اما ان يكون مما لا يتغير، كمدلول الخبر بوجود الاله سبحانه وحدث العالم، أو مما يتغير :

فان كان الاول فنسخه محال بالاجماع .

واما ان كان مدلوله مما يتغير ، وسواء كان ماضيا ، كالاخبار بما وجد من

إيمان زيد وكفره ؛ أو مستقبلا وسواء كان وعدا أو وعيدا ، أو حكما شرعياً .

فقد اختلف في رفعه ونسخه .

فذهب القاضي ابو بكر والجباثي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين والفقهاء

الى امتناع رفعه .

وذهب ابو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الى جوازه .

ومنهم من فصل بين الخبر الماضي والمستقبل، فمنعه في الماضي، وجوزه في المستقبل .

والمختار جوازه، ماضياً كان او مستقبلاً. وذلك لأنه اذا ما دل عليه كان الاخبار متكرراً . والخبر عام فيه فأمكن ان يكون النسخ بينا لاجراج بعض ما تناوله اللفظ. وان المراد بعض ذلك المذكور . كما في الاوامر والنواهي .

فان قيل الفرق بين الخبر وبين الأمر والنهي أن نسخ الخبر يؤذن بكونه كذباً ولهذا فانه لو قال « أهلك الله زيدا » ثم قال « ما اهلك الله زيدا » كان كذباً ، بخلاف الامر والنهي . وان سلطنا امكان نسخ مدلول الخبر ، لكن اذا كان مدلوله حكماً شرعياً تكليفياً، اما اذا لم يكن كذلك ، فلا وذلك لانه اذا كان حكمه تكليفاً كان الخبر في معنى الامر والنهي . والأمر يجوز نسخ حكمه ، كما لو قال « امرتكم ونهيتكم وأوجبت عليكم » بخلاف ما اذا لم يكن كذلك .

والجواب عن الأول: ان ذلك انما يفضي الى الكذب ، ان لو لم يمكن حمل النسخ على غير ما اريد من الخبر ، وليس الامر كذلك على ما حققناه، واما اذا قال (اهلك الله زيدا) فاهلاكه انما لم يدخله النسخ ، لانه لا يتكرر حتى يمكن رفع بعضه وتبقية البعض ، بل انما يقع دفعة واحدة، فلوا خبر عن عدمه مع اتحاده، كان كذباً ، لاتحاد المثبت والمنفي .

وعن الثاني : انهم ان ارادوا بقولهم ان الخبر بالحكم الشرعي في معنى الامر ان صيغته كصيغته ، فهو خلاف الحسن (١) ، وان ارادوا به انه يفيد ايجاب الفعل كما في الامر ، فسلم ، ولكن لا يلزم ان يكون هو هو ، فانه لا يلزم من اشتراك شيئين مختلفين في لازم واحد عام لها اتحادهما .

وغايته ، تسليم نسخ مدلول بعض الاخبار ، وليس فيه ما يدل على امتناع نسخ غيره مع ما قد بينا .

١ - الحسن - الصواب الحسن بالسين المشددة .

المسألة الثامنة

اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ القرآن بالقرآن ، لتساويه في العلم به ووجوب العمل ، وذلك كما بيناه من نسخ الاعتداد بالحول باربعة اشهر وعشر . ونسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول بقوله (أشفقتم) . الآية . ونسخ وجوب ثبوت الواحد للعشرة ، بقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم ، وعلم أن فيكم ضعفا) .

واتفقوا ايضا على جواز نسخ السنة المتواترة بالمتواترة منها . ونسخ الآحاد منها بالمتواتر .

ونسخ الآحاد بالآحاد ، كما روى أنه ﷺ حرم زيارة القبور بنهيها عنها ثم نسخ ذلك بقوله « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، الا فزوروها (١) وكما روي عنه ﷺ انه قال في شارب الخمر « فان شربها الرابعة فاقتلوه » (٢) فنسخ ذلك بما روى عنه أنه حمل اليه من شربها الرابعة فلم يقتله

وأما نسخ المتواتر منها بالآحاد ، فقد اتفقوا على جوازه عقلا ، واختلفوا في وقوعه سمعا . فابته داود وأهل الظاهر ، ونفاه الباقر . وقد احتج النافون لذلك بالاجماع ؛ والمعنى :

١ - جزء من حديث رواه ابن ماجه من حديث ابي سعيد الخدري والحاكم من طريق انس

٢ - يشير الى ما واه الحنسة الا النسائي من حديث معاوية ان النبي ﷺ قال : إذا شربوا الخمر فاجلدوهم ، ثم اذا شربوا فاجلدوهم ، ثم اذا شربوا الرابعة فاقتلوه » قال الترمذي انها كان هذا في اول الامر ثم نسخ ، هكذا روى محمد بن اسحاق عن محمد بن المنكدر عن جابر عن النبي ﷺ قال ان شرب الخمر فاجلدوه فان عاد الرابعة فاقتلوه قال : ثم الى النبي ﷺ بعد ذلك برجل قد شرب في الرابعة فضربه ولم يقتله . وذهب جماعة الى قتله منهم ابن حزم وانكر الاجماع على النسخ .

أما الإجماع: فما روى عن عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه أنه قال « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت . (١)

وايضا: ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال «لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي بوال على عتبيه (٢) .

ووجه الاحتجاج به أنها لم يعملوا بخبر الواحد ؛ ولم يحكما به على القرآن ، وما ثبت من السنة تواترا ، وكان ذلك مشتهرا فيما بين الصحابة ولم ينكر عليهما منكر ، فكان ذلك إجماعا .

وأما المعنى: فهو ان الآحاد ضعيف، والمتواتر أقوى منه ، فلا يقع الاضعف في مقابلة الاقوى (٣)

ولقائل ان يقول : عدم قبول خبر الواحد فيما ذكر لا يمنع من قبول خبر الواحد مطلقا ؛ وذلك لانه لا مانع ان يكون امتناع قبوله لعدم حصول الظن بصدقه . ولهذا قال عمر « لا دري أصدقت أم كذبت » وقال علي في الاعرابي ما قاله والافكييف يمكن القول بعدم قبول خبر الواحد مع ما بينا من كون خبر الواحد حجة ، ومع ما بيناه من جواز تخصيص التواتر بالاحاد (٤) وما ذكره من المعنى فهو باطل بالتخصيص على ما سبق .

١ - ثبوت السكنى للمبتوتة من المسائل الاجتهادية ، وقد رأى عمر الحكم بها لدلالة القرآن عليها في نظره وخالفته في ذلك فاطمة بنت قيس وغيرها وهي صاحبة الواقعة ، واذكرت على عمر فهمه في آية ، (تخرجون من بيوتهن) ، وآية ، (اسكنوهن من حيث سكنتم) ، ورأت ان حديث حرمان المبتوتة من حق السكنى لا يعارض الآية فلا نسخ . انظر ص ٧٩ ج ٢ .

٢ - قيل ان ماروي عن علي من رد حديث معقل بن سنان الاشجمي في المفوضة لم يثبت .

٣ - انظر جوابه الثالث عن المعارضة الاولى في مسألة نسخ السنة بالقرآن والتعليق ص ١٥١ - ج ٣ .

٤ - تخصيص التواتر بالاحاد - الصواب تخصيص التواتر بالاحاد .

كيف ، وانه وان كان أضعف من المتواتر من جهة كونه آحادا الا أنه أقوى من المتواتر من جهة كونه خاصا ؛ والمتواتر عاما . والظن الحاصل من الخاص اذا كان آحادا أقوى من الظن الحاصل من العام المتواتر ، لأن تطرق الضعف الى الواحد من جهة كذبه واحتمال غلظه ؛ وتطرق الضعف الى العام من جهة تخصيصه ، واحتمال إرادة بعض ما دل عليه دون البعض ؛ واحتمال تطرق التخصيص الى العام أكثر من تطرق الخطاء والكذب الى العدل ، فكان الظن المستفاد من خبر الواحد أقوى .
واما المثبتون فقد احتجوا بالنقل ؛ والمعنى .

أما النقل فمن وجهين :

الأول : ان وجوب التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة المتواترة ، لانه لم يوجد في الكتاب ما يدل عليه ، وان اهل قباء كانوا يصلون الى بيت المقدس ، بناء على السنة المتواترة ، فلما نسخ جاءهم منادي رسول الله ﷺ فقال لهم : (ان القبلة قد حولت) (١) فاستداروا بخبره ، والنبي ﷺ لم ينكر عليهم ؛ فدل على الجواز .

الثاني : ان النبي ﷺ كان ينفذ الاحاد الى اطراف البلاد لتبليغ الناس والمنسوخ ولولا قبول خبر الواحد في ذلك ، لما كان قبوله واجبا . وأما المعنى فمن وجهين :
الأول ان النسخ احد البيانين ، فكان جائزا بخبر الواحد كالتخصيص .
الثاني : ان نسخ القرآن بخبر الواحد جائز على ما سياتي بيانه ؛ فنسخ السنة المتواترة به اولى (٢) .

١ — يشير الى ما رواه احمد ومسلم وغيرهما من حديث انس ان رسول الله ﷺ كان يصلي نحو بيت المقدس فنزلت « قد نرى قلبك وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها » قول وجهك شطر المسجد الحرام « فر رجل من بني سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر وقد صلوا ركعة فنادى الا ان القبلة قد حولت فما لوا كما هم نحو القبلة .
٢ — هذه القاعدة اجتهادية للنظر فيها مجال ، ومن اجل ذلك كانت موضع نزاع بين المجتهدين فثبت بخبر الواحد كما مثالها من مسائل الاصول ، ولا ينبغي ان يتكلم بمثل هذا الاعتراض من يستدل في مسائل الاصول بالاحاديث الضعيفة والمرسومة

ولفائل ان يقول : اما قصة اهل قبا، فن اخبار الاحاد، ولا نسلم ثبوت مثل هذه القاعدة به، كيف وانه يحتمل ان يكون قد اقترن بقوله قرائن اوجبت العلم بصدقه من قربهم من مسجد رسول الله ﷺ وسماهم لضجة الخلق في ذلك فكان نازلا منزلة الخبر المتواتر (١)

واما تنفيذ الاحاد للتبليغ فانما يجوز فيما يقبل فيه خبر الواحد وما لا فلا (٢) وما ذكره من المعنى الاول فحاصله يرجع الى قياس النسخ على التخصيص، وهو انما يفيد في الامور الظنية، فلم قالوا ان ما نحن فيه من هذا القبيل . (٣) كيف والفرق حاصل، وذلك ان النسخ رفع لما ثبت بخلاف التخصيص على ما سبق معرفته (٤) فلم قالوا بانه اذا قبل خبر الواحد فيما لا يقتضى الرفع لما ثبت يقبل في رفع ما ثبت .

واما المعنى الثاني : فلا نسلم صحة نسخ القرآن بخبر الواحد على ما ياتي .

١ — حديث تحول الصحابة وهم في الصلاة الى الكعبة ظاهر في اضافة تحولهم الى خبر المنادي فلا يعدل عن ذلك الى الاضافة للقرائن، اذا الاصل عدمها .

٢ — ثبت ان النبي ﷺ كان ينفذ الاحاد لتبليغ اصول الدين وفروعه وتحفيظ ما نزل من القران فخير الواحد معمول به في جميع مسائل الدين .

٣ — تقدم غير مرة ان كثيرا من مسائل اصول الفقه ظنية هل فيها ما خرج منه المؤلف بالشك والحيرة واذن فمأخذ فيه من قبيل ما يستدل عليه بما يفيد غلبة الظن .

٤ — قد يقال ان النسخ بيان لأمد انتهاء الحكم وتعريف بمراد المتكلم من خطابه وانه لم يرد من اطلاق خطابه الاول الاستمرار فهو تخصيص للحكم ببعض الازمان انظر قوله في ص ١٢٢ - ج ٣ « فاننا وان اطلقنا لفظة الرفع في النسخ انما نريد به امتناع استمرار المنسوخ، الخ » وقوله آخر المسألة التاسعة « بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على ان المشارع لم يرد بخطابه الاول ثبوت الحكم في وقت النسخ » لتعرف طريقته الجدلية في نقاشه ودفاعه .

المسألة التاسعة

المنقول عن الشافعي رضي الله عنه في أحد قوليّه انه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن ومذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء جوازه عقلاً ، ووقوعه شرعاً

احتج المثبتون على الجواز العقلي والوقوع الشرعي

أما الجواز العقلي : فهو ان الكتاب والسنة وحى من الله تعالى ؛ على ما قال تعالى « وما ينطق عن الهوى ، إن هو الا وحى يوحى » غير ان الكتاب متلو ، والسنة غير متلوة ، نسخ حكم أحد الوحيين بالآخر غير ممتنع عقلاً . ولهذا فانا لو فرضنا خطاب الشارع بجعل القرآن ناسخاً للسنة لما لزم عنه لذاته مجال عقلاً .

وأما الوقوع الشرعي فيدل عليه امور .

الاول : ان النبي ﷺ ، صالح أهل مكة عام الحديبية على أن من جاءه مسلماً رده ، حتى إنه رد أبا جندل ، جماعة من الرجال فجاءت امرأة فانزل الله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات ، فلا ترجعهن الى الكفار » وهذا قرآن نسخ ما صالح عليه رسول الله ﷺ ، وهو من السنة .

الثاني : التوجه الى بيت المقدس لم يعرف إلا من السنة (١) وقد نسخ بقوله تعالى « فول وجهك شطر المسجد الحرام » ولا يمكن ان يقال بان التوجه الى بيت المقدس كان معلوماً بالقرآن ، وهو قوله « فثم وجه الله » لان قوله « فثم وجه الله » تخيير بين القدس وغيره من الجهات ؛ والمنسوخ إنما هو وجوب التوجه اليه عيناً : وذلك غير معلوم من القرآن .

الثالث : ان المباشرة في الليل كانت محرمة على الصائم بالسنة ، وقد نسخ ذلك بقوله تعالى « فالآن باشروهن » .

الرابع : أن صوم عاشوراء كان واجباً بالسنة ، ونسخ بصوم رمضان في قوله تعالى « فنشهد منكم الشهر فليصمه » .

الخامس : ان تأخير الصلاة الى انجلاء القتال كان جائزاً بالسنة . ولهذا قال

١ - تقدم تعليقا ص ١٤٩ ج ٣ .

يوم الخندق ؛ وقد أخرج الصلاة حشا الله قبورهم نارا ، لحبسهم له عن الصلاة (١) وقد نسخ ذلك الجواز بصلاة الخوف الواردة في القرآن .

فان قيل : ما ذكرتموه من صور نسخ السنة بالقرآن ؛ ما المانع أن يكون الحكم في جميع ما ذكرتموه ثابتاً بقرآن نسخ رسمه وبقي حكمه ؟ وإن سلمنا انه ثابت بالسنة ؛ ولكن ما المانع أن يكون النسخ وقع بالسنة ، ودلالة ما ذكرتموه من الآيات على أحكامها ليس فيه ما يدل على عدم ارتفاع الاحكام السابقة بالسنة .

ويدل على أن الامر على ما ذكرناه أن الشافعي كان من اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ وأحكام التنزيل وقد أنكر نسخ السنة بالقرآن ولو لان الأمر على ما ذكرناه لما كان انكاره صحيحاً . ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على نسخ السنة بالقرآن غير انه معارض بالنص والمعقول .

أما النص : فقوله تعالى « لتبين للناس ما نزل اليهم » ، جعل السنة بيانا ، فلو نسخت لخرجت عن كونها بيانا ، وذلك غير جائز .

وأما المعقول فمن وجهين الاول : أنه لو نسخت السنة بالقرآن ، لزم تنفير الناس عن النبي ﷺ ؛ وعن طاعته لا يهاهم ان الله تعالى لم يرض ماسنة الرسول ؛ وذلك مناقض لمقصود البعثة ولقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله » الثاني : أن السنة ليست من جنس القرآن لأن القرآن معجزة ومتلو ومحرم تلاوته على الجنب ولا كذلك السنة ؛ واذا لم يكن القرآن من جنس السنة امتنع نسخه لها ، كما يمتنع نسخ القرآن بحكم دليل العقل ؛ وبالعكس .

٣٥ — يشير الى ما رواه احمد والنسائي من حديث ابي سعيد الخدري قال حبسنا يوم الخندق عن الصلاة حتى كان بعد المغرب بهوي من الليل كفيينا ، وذلك قول الله عز وجل « وكفى الله المؤمنين القتال ؛ وكان الله قويا عزيزا » قال : فدعا رسول الله ﷺ بلا لافاً قام الظهر فصلاها فاحسن صلاتها كما كان يصليها في وقتها ثم امره فاقام العصر وصلاها فاحسن صلاتها كما كان يصليها في وقتها ، ثم اقام المغرب فصلاها كذلك ، قال : وذلك قبل ان ينزل الله عز وجل في صلاة الخوف « فان خفتم فرجالا او ركباناً »

والجواب عن السؤال الأول أن اسناد إثبات ما ذكرناه من الأحكام المنسوخة إلى ما وجد من السنة من أفعال النبي ﷺ وأقواله وتقريراته صالح لإثباتها ؛ وقد اقترن بها الإثبات ، فكان الإثبات مستنداً إليها ، وكذلك الكلام في اسناد نسخها إلى ما وجد من الآيات الصالحة للنسخ من ترتب النسخ عليها ، فبتقدير (١) وجود خطاب آخر يكون اسناد اثبات الأحكام المذكورة إليه بتقدير نسخه ،

وكذلك تقدير وجود سنة ناسخة لها مع عدم الاطلاع عليها ، وامكان اسناد نسخها إلى ما وجد من الآيات الصالحة لنسخها من غير ضرورة يكون ممتنعاً .

ولو فتح هذا الباب ، لما استقر لاحد قدم في اثبات ناسخ ولا منسوخ ؛ لأن ما من ناسخ يقدر الا ويحتمل أن يكون الناسخ غيره ؛ وما من منسوخ حكمه يقدر الا ويحتمل ان يكون اسناد ذلك الحكم إلى غيره ، وهو خلاف اجماع الامة في الاكتفاء بالحكم على ان كون ما وجد من الخطاب الصالح لنسخ الحكم هو الناسخ ، وان ما وجد من الدليل الصالح لإثبات الحكم هو المثبت ؛ وان احتمل اضافة الحكم والنسخ إلى غير ما ظهر ، مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه . وعن المعارضة بالنص من وجهين :

الاول : ان المراد بقوله « لتبين للناس » انما هو التبليغ وذلك يعم تبليغ الناس من القرآن وغيره ، وليس فيه ما يدل على امتناع كون القرآن ناسخاً للنسبة .

الثاني : وان سلطنا ان المراد بقوله « لتبين للناس » انما هو بيان المجمل والعام والمطلق والمنسوخ ، لكن لا نسلم دلالة ذلك على انحصر ما ينطق به في البيان ، بل جاز مع كونه مبيناً ان ينطق بغير البيان ، ويكون محتاجاً إلى بيان .

وعن المعارضة الاولى من جهة المعقول من ثلاثة اوجه .

الاول : ان ذلك انما يصح ان لو كانت السنة من عند الرسول من تلقاء نفسه وليس كذلك ، بل انما هي من الوحي على ما قال تعالى « وما ينطق عن الهوى ، ان هو الاوحي يوحى » .

الثاني : انه لو امتنع نسخ السنة بالقرآن لدلالته على ان ما شرعه اولا غير مرضي لامتنع نسخ القرآن بالقرآن ؛ والسنة بالسنة ، وهو خلاف اجماع القائلين بالنسخ

١ - فبتقدير - فيه تحريف والصواب فتقدير ؛ الخ .

الثالث : ان مذكروه إنما يدل على ان المشروع اولاً غير مرضي ان لو كان النسخ رفع ما ثبت اولاً ، وليس كذلك ، بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على ان الشارع لم يرد بخطابه الأول ثبوت الحكم في وقت النسخ دون ما قبله .
وعن المعارضة الثانية : انه لا يلزم من اختلاف جنس السنة والقرآن بعد اشتراكها في الوحي بما اختص بكل واحد منهما امتناع نسخ احدهما بالآخر .
وعلى هذا ، فتقول القرآن يكون رافعاً لحكم الدليل العقلي ، وان لم يسم ناسخاً

المسألة العاشرة

قطع الشافعي واكثر أصحابه واكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ، واليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه .
واجاز ذلك جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة ، ومن الفقهاء مالك وأصحاب أبي حنيفة وابن سريج ، واختلف هؤلاء في الوقوع .
والمختار جوازه عقلاً ، لما ذكرناه في المسألة المتقدمة .

واما الوقوع فقد احتج القائلون به بان الوصية للوالدين والاقربين نسخت بقوله **صلى الله عليه وسلم** « الا لوصية وارث (١) »

قالوا : ولا يمكن أن يقال بأن النسخ للوصية آية الميراث ، لان الجمع ممكن من حيث إن الميراث لا يمنع من الوصية بدليل الوصية للأجانب ، وهو ضعيف لما فيه من نسخ حكم القرآن المتواتر بخبر الآحاد ، وهو ممتنع على ما يأتي (٢) ولانه لا يلزم من كون الميراث مانعاً من الوصية للوارث أن يكون مانعاً من الوصية لغير الوارث .

واحتجوا أيضاً بان جلد الزاني الثابت بقوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) نسخ بالرجم الثابت بالسنة ، وهو ضعيف لما فيه من نسخ القرآن بأحد السنة ، وهو ممتنع على ما يأتي (٣) وفي حق الشيخ والشيخة من جهة انه أمكن

١ - جزء من حديث رواه الخمسة الا اباداود من طريق عمرو بن خارجة عن النبي **صلى الله عليه وسلم** بلفظ ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ، وقد رواه أيضاً الخمسة الا النسائي من طريق أبي امامة .

٢ - ٣ - سيأتي ايضاً الكلام على ذلك تعليقا ان شاء الله .

أن يقال ان نسخ الجلد بالرجم انما كان بقرآن نسخ رسمه ، وهو ماروي عن عمر انه قال (كان فيما انزل الله : الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله (١) .

ولا يمكن ان يقال ان ذلك لم يكن قرآنا بماروي عن عمر انه قال (لولا اني اخشى ان يقال : زاد عمر في القرآن ما ليس منه لكتبت : الشيخ والشيخة اذازنيا على حاشية المصحف (٢) وذلك يدل على انه لم يكن قرآنا لاننا نقول : غاية قول عمر الدلالة على اخراج ذلك عن المصحف والقرآن لنسخ تلاوته ، وليس فيه دلالة على انه لم يكن قرآنا .

فان قيل (الشيخ والشيخة) لم يثبت بالتواتر ، بل بقول عمر ، ونسخ المتواتر بالأحاديث ممتنع على ماياتي ، وسواء كان ذلك قرآنا أو سنة .

١ — يتلخص الكلام على رجم المحصن في ثلاثة امور ، الأول نقله عمليا نقلا متواترا عن النبي ﷺ والخلقاء الراشدين ومن بعدهم الى يومنا فلم يخل عهد من اقامة حد الزنا جلدا للبكر ورجما للثيب ، ونقله ايضا بالقول من عدة طرق نقلا مستفيضا ان لم يكن متواترا وكل من النقلين يفيد وحده العلم بثبوت حد الرجم وباجتماعها يتأكد العلم بمشروعته ولا مدخل بعد هذا لشبهة والاموضع لرؤية الثاني ان حكم الرجم مما نزل في كتاب الله ودلت عليه آية من آيات القرآن قراها الصحابة وحفظوها وعمل بها النبي ﷺ حياته والصحابة بعده وقد ثبت ذلك في الاحاديث الصحيحة من ذلك مارواه مالك في الموطأ والبخاري ومسلم في صحيحيهما من طريق ابن عباس عن عمر في خطبة طويله ان الله بعث محمدا ﷺ بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها وعقلناها فرجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده فاخشى ان طال بالناس زمان أن يقول قائل ما نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله الحديث ، الا ان الاحاديث الصحيحة لم تذكر نص الآية ولم تعين موضعها من سور القرآن وقد ذكرها النسائي والترمذي وأبو داود وابن ماجه بلفظ « الشيخ والشيخة اذازنيا فارجموهما البتة » وذكر النسائي انها من سورة الأحزاب .

الثالث قول عمر : ولولا ان يقول قائل أو يتكلم متكلم أن عمر زاد في كتاب =

قلنا : والسنة وهو رجم النبي ﷺ للزاني لم يثبت بالتواتر، بل بطريق الأحاد. وغايته ان الأمة مجمعة على الرجم والاجماع ليس بناسخ ، بل هو دليل وجود الناسخ المتواتر ، وليس إحالته على سنة متواترة لم تظهر لنا أولى من إحالته على قرآن متواتر لم يظهر لنا تواتره بسبب نسخ تلاوته (١) .

واما النافون لذلك فقد احتجوا بحجج عقلية وعقلية :

أما العقلية فمن خمسة اوجه .

الاول : قوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) وصف نبيه بكونه مبينا ، والناسخ رافع ، والرافع غير البيان .

الثاني : قوله تعالى (واذا بدلنا آية مكان آية) اخبرانه انما يبدل الآية بالآية ،

لا بالسنة .

=الله لاثبتها كما نزلت « . وهذه المقالة فيها نظر من جهتين :

الاولى أن عمر لم يكن ليمنعه قول الناس او الخوف من كلامهم ان يكتب في القرآن ما هو منه في عقيدته وقد عرف بالصرامة في القول والصلابة في الحق لا يخشى في ذلك لومة لائم ولو كان معتذرا في ذلك لاعتذر بما يقال من أنها نسخت تلاوتها وبقي حكمها .

الثانية : أن في أسانيد تلك المقالة ضعفا ففي أحد أسانيدها عند أحمد هشيم ابن بشير السلمي عن الزهري وهشيم كثير التدليس ، ومد عنعن وهولين في الزهري وفي سند آخر عنده هشيم عن علي بن زيد بن جدعان . وعلى ضعيف . وعلى كل حال في هذه المقالة ريبة وفتح لباب الظنة في الصحابة والقرآن فيجب ان تبحث وتحقق كما ينبغي والله المستعان .

١ — الأمة مجمعة على رجم الزاني المحصن وهي مستندة في اجماعها عليه الى نقله عمليا نقلا متواترا عن النبي ﷺ ومن بعده الى يومنا هذا في الدول التي تقام فيها الحدود ، والى نقله بالقول نقلا صحيحا ان لم يبلغ درجة التواتر المصطلح عليه فلا أقل من ان يكون مستفيضا استفاضة يفيد معها العلم لكثرة طرقه وعدالة رواته .

الثالث : ان المشركين تند تبديل الآية مكان آية ، قالوا (انما انت مفتر)
فأزال الله تعالى وهمهم بقوله (قل نزله روح القدس من ربك بالحق) وذلك يدل
على ان التبديل لا يكون الا بما نزله روح القدس .

الرابع : قوله تعالى (قال الذين لا يرجون لقاءنا انت بقران غير هذا أوبدله
قل ما يكون لى ان أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى الي) وهو دليل على
ان القرآن لا ينسخ بغير القرآن .

الخامس قوله تعالى (ما نسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ، الم
تعلم أن الله على كل شيء قدير) وذلك يدل على أن الآية لا تنسخ الا بأية .
وبيانه من وجوه .

الاول : انه قال (نأت بخير منها او مثلها) والسنة ليست خير من القرآن ، ولا مثله
الثاني : ان الله تعالى وصف نفسه بانه الذي يأتي بخير منها ، وذلك لا يكون
الا والناسخ قرآن لاسنة .

الثالث : وصف البديل بانه خير أو مثل وكل واحد من الوصفين يدل على ان
البديل من جنس المبدل اما المثل فظاهر وأما ما هو خير . فلانه لو قال القائل لغيره
(لا آخذ منك درهما الا وآتيتك بخير منه) فانه يفيدانه يأتيه بدرهم خير من الأول .
الرابع : قوله تعالى (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير) دل على أن الذي يأتي
به هو المختص بالقدرة عليه وذلك هو القرآن دون غيره .
وأما من جهة المعقول فن وجهين :

الأول : ان السنة انما وجب اتباعها بالقرآن ، في قوله تعالى (وما آتاكم الرسول
فخذوه) وقوله (فاتبعوه) وذلك يدل على ان السنة فرع القرآن ، والفرع لا يرجع
الى اصله بالابطال والاسقاط ، كما لا ينسخ القرآن والسنة بالفرع المستنبط منها وهو القياس
الثاني : أن القرآن أقوى من السنة ، ودليله من ثلاثة أوجه .

الأول : قول النبي ﷺ لمعاذ بن نجرم ؟ قال بكتاب الله . قال فان لم تجد ؟
قال بسنة رسول الله) قدمه في العمل به على السنة والنبي ﷺ ؛ أقره على ذلك .
وذلك دليل قوته .

الثاني : انه أقوى من جهة لفظه ، لانه معجز ، والسنة ليست معجزة .

الثالث : أنه أقوى من حكمه حيث اعتبرت الطهارة في تلاوته عن الجنابة والحيض ، وفي مس مسطوره مطلقا والا قوى لا يجوز رفعه بالأضعف .
والجواب عن الآية الأولى : من ثلاثة أوجه .

الاول : انه يجب حمل قوله (لتبين للناس) على معنى لتظهر للناس لكونه اعم من بيان المجمل ، والعموم لانه يتناول لإظهار كل شيء حتى المنسوخ ، وإظهار المنسوخ اعم من اظهاره بالقرآن .

الثاني : أن نسخ حكم الآية بيان لها فيدخل في قوله (لتبين للناس) وتبين القرآن اعم من تبينه بالقرآن .

الثالث : انه وان لم يكن النسخ بيانا غير أن وصف النبي ﷺ بكونه مبيناً لا يخرج عن اتصافه بكونه ناسخاً . وعن الآية الثانية من وجهين :

الاول انها ظاهرة في تبديل رسم آية باية ، والنزاع انما هو في تبديل حكم الآية ، وليس فيه ما يدل على تبديل حكمها بآية أخرى .

الثاني ان الله تعالى اخبر انه اذا بدل آية مكان آية قالوا انما انت مفتر ، وليس في ذلك ما يدل على ان تبديل الآية لا يكون الا بآية . وذلك كما لو قال القائل القائل لغيره (اذا أكلت في السوق سقطت عدالتك) فان ذلك لا يدل على انه لا يا كل في السوق .

وعن قوله « قل نزله روح القدس » ان ذلك لا يدل على امتناع نسخ القران بالسنة الا ان تكون السنة لم ينزل بها روح القدس . وليس كذلك . اذ السنة من الوحي . وان كانت لا تقتل على ما سبق تقريره .

وعن الآية الرابعة من وجهين :

الاول : ان قوله « ان أبع الا ما يوحى الى » أي في تبديل آية مكان آية . وليس فيه ما يدل على امتناع تبديل حكم الآية .

الثاني : ان النسخ . وان كان بالسنة . فهي من الوحي على ما تقدم فلم يكن متبعاً . الا ما يوحى اليه به . وعن الآية الاخيرة من ثلاثة أوجه :

الاول : لا نسلم دلالتها على امتناع نسخ حكم الآية بغير الآية .

قولهم : في الوجه الاول ان السنة ليست خيراً من القرآن ولا مثله .

قلنا : قوله « ما نسخ من آية » اما ان يراد به نسخ رسمها . او نسخ حكمها : فان كان الاول فهو ممتنع . فانه وصف البديل بكونه خيراً منها . والقرآن خير كله . ولا يفضل بعضه على بعض (١) وان كان الثاني فذلك يدل على أن الحكم الناسخ يكون خيراً من الحكم المنسوخ أو مثله . .

ونحن نقول به فانه لا يمتنع أن يكون الحكم الناسخ أصح في التكليف وأنفع للمكلف . واما الوجه الثاني : فلا دلالة فيه لان السنة اذا كانت ناسخة فالآتي بما هو خير انما هو الله تعالى ، والرسول مبلغ ، ولا يدل ذلك على ان الناسخ لا يكون الا قرآناً بل الإتيان بما هو خير اعم من ذلك .

واما الوجه الثالث : فلا دلالة فيه على لزوم المجانسة بين الآية المنسوخ حكمها وبين ناسخه . لانه وصفه بكونه خيراً ، والقرآن لا تفاوت فيه ، على ما سبق ؛ فعمل أن المفاضلة والمماثلة انما هي راجعة الى الحكم المنسوخ والحكم الناسخ على ما سبق .

وعلى هذا ، فلا نسلم انه إذا قال له « ما أخذ منك درهما الا وآتيك بخير منه » انه يدل على المجانسة فان ما هو خير منه اعم من الجنس فكأنه قال « آتيك بشيء هو خير مما أخذت منك » والمذكور اولا . وان كان هو الآية والضمير في قوله بخير منها ؛ وان كان عائد اليها فلا يلزم منه المجانسة بين المضمير والمضمر .

وأما الوجه الرابع : فنحن قائلون بمرجبه ؛ فان الممكن من ازالة الحكم بما هو خير منه انما هو الله عز وجل .

الوجه الثاني : ان الآية تدل على انه لا بد في نسخ كل آية من الاتيان بآية هي خير منها او مثلها ضرورة الاخبار ، ولكن ليس في ذلك دلالة ان الآية المأتي بها هي الناسخة لإمكان أن يكون بدلا عن الآية الاولى وان كان الناسخ غيرها .

١ - الخيرية قد تكون في الثواب وقد تكون في تأثر التالين والسامعين وقد تكون فيما تضمنته الآيات من الأحكام اصولا وفروعا ، ضروريات ومكملات ، وقد تكون باختلاف احوال الناس واطوارهم فيكون حكم في حال وظروف اصلح وانفع للناس من غيره في تلك الحال ، انظر ما كتبه ابن تيمية على الآية في كتابه جواب اهل العلم والإيمان .

الثالث : ان ظاهر الآية يتناول نسخ رسم الآية ، والاصل تنزيل اللفظ على حقيقة ، وفي حمله على نسخ الحكم ، صرفه الى جهة المجاز ، وهو خلاف الاصل والنزاع انما وقع في نسخ الحكم ، لا في نسخ الرسم .
وعن المعارضة الاولى من جهة المعقول من ثلاثة اوجه .

الاول : ان ذلك ، انما يمتنع ان لو كانت السنة رافعة لماهي فرع عليه من القرآن وليس كذلك بل ماهي فرع عليه غير مرفوع بها ، واما هو مرفوع بها ليست فرع عليه الثاني : ان ما ذكره حجة عليهم ؛ فان القرآن قد دل على وجوب الاخذ بما يأتي به الرسول ووجوب اتباعه ، فاذا اتى بنسخ حكم الآية ، ولم يتبع ؛ كان على خلاف ما ذكره .

الثالث : ان السنة ليست رافعة للقرآن ، وانما هي رافعة لحكمة وحكمه ليس اصلاها ، فاذا المرتفع ليس هو الاصل وما هو الاصل غير مرتفع .
وعن المعارضة الثانية ان القرآن ، وان كان معجزا في نظمه وبلاغته ، ومنتلوا ومحترما ، فليس فيه ما يدل على أن دلالة كل آية منه اقوى من دلالة غيره من الادلة ، ولهذا فانه لو تعارض عام من الكتاب وخاص من السنة المتواترة ؛ كانت السنة مقدمة عليه .

وكذلك ايضا لو تعارضت آية ودليل عقلي ، فان الدليل العقلي يكون حاكما عليها وكذلك الاجماع وكثير من الادلة على ما يأتي في الترجيحات .
وعلى هذا ؛ فلا يمتنع رفع حكم الآية بدليل السنة .
كيف وان السنة الناسخة ليست معارضة ولا نافية لمقتضى الآية ، بل مبينة ومخصصة على ما سبق (١) .

١ — انظر ما ذكره المؤلف في الجواب الثالث عن المعارضة الاولى من جهة العقل آخر المسألة التاسعة .

المسألة الحادية عشرة

اختلفوا في جواز نسخ الحكم الثابت بالاجماع فنفاه الاكثرون ، واثبته الاقلون واختار مذهب الجمهور ؛ ودليله أن ما وجد من الاجماع بعد رسول الله ﷺ وانقراض زمن الوحي لو نسخ حكمه .

فاما ان يكون بنص من كتاب او سنة ، او باجماع آخر ، ار قياس : لاجاثر ان يكون بنص ؛ لان ذلك النص لا بد وان يكون موجوداً في زمن النبي ﷺ سابقاً على هذا الاجماع . لاستحالة حدوث نص بعد وفاة رسول الله ﷺ ولو كان ذلك النص متقدماً على الاجماع ؛ لكان اجماعهم على خلاف مقتضاه خطأ ، وهو غير متصور من الامة .

ولاجاثر أن يكون باجماع آخر لأن الاجماع الثاني ؛ اما ان يكون بناء على دليل رافع لحكم الاجماع او لابتناء على دليل ؛ فان لم يكن مبنياً على دليل ، كان خطأ ، والامة مصونة عنه ، وان كان ذلك بدليل ، فذلك الدليل اما ان يكون نصاً او قياساً : لاجاثر ان يكون نصاً لانه لا بد وان يكون متقدماً على الاجماعين متحققاً في زمن النبي ﷺ ويلزم من ذلك الخطأ في الاجماع الاول ، وهو محال .

ولاجاثر ان يكون قياساً ، لانه لا بد له من اصل ، والحكم في ذلك الأصل اما ان يكون بدليل متجدد بعد الاجماع الاول ؛ او سابق عليه ؛ فان كان بدليل متجدد فهو اما اجماع او قياس ، لاستحالة تجدد النص ؛ فان كان اجماعاً فلا بد له من دليل ، وذلك الدليل لا بد وان يكون نصاً او قياساً على اصل آخر ، فان كان قياساً على اصل آخر ، فالكلام في ذلك الاصل كالكلام في الاول ، فاما ان يتسلسل او ينتهي الى اصل ثابت بالنص والتسلسل محال ، والثاني يلزم منه ان يكون النص على اصل القياس سابقاً على الاجماع الاول . وعند ذلك فصحة القياس عليه مشروطة بعد الاجماع الاول على مناقضته ، ونسخ الاجماع الاول به متوقف على صحته ؛ وهو دور ممتنع .

هذا كله ، ان كان دليل اصل القياس الذي هو مستند الاجماع متجدداً ، وان كان سابقاً على الاجماع الاول فعدول أهل الاجماع عنه دليل على عدم صحة القياس عليه والا كان اجماعهم خطأ وهو محال .

وأما ان كان الناسخ لحكم الأجماع الاول هو القياس، فلا بد وان يكون مستندا الى اصل ثابت بالنص، والكلام في نسخ النص به مما يفضي الى الدور كما قررناه قبل. فان قيل: فلو اختلفت الأمة في المسألة على قولين، فقد اجتمعت على ان المقلد له الاخذ بأي القولين شاء. ولو اجتمعت بعد ذلك على احد القولين؛ فقد اجتمعت على حصر (١) ما اجتمعت اولا على تجويزه وهو نسخ حكم الاجماع بالاجماع. قلنا: نحن لا نسلم تصور انعقاد الاجماع الثاني على ما سبق في مسائل الاجماع.

المسألة الثانية عشرة

مذهب الجمهور ان الاجماع لا ينسخ به؛ خلافا لبعض المعتزلة وعيسى بن ابان (٢) ودليل الامتناع أن المنسوخ به: اما أن يكون حكم نص أو اجماع أو قياس: الاول: محال لأن الاجماع اما ان يكون مستندا الى دليل. وليس مستندا الى دليل. فان لم يكن مستندا الى دليل فهو خطأ.

وان كان مستندا الى دليل، فذلك الدليل اما ان يكون نصا أو قياسا. لاجرائه أن يكون قياسا لما سنبينه بعد. وان كان نصا فالناسخ ذلك النص، لا الاجماع.

وان قيل: ان الاجماع ناسخ؛ فليس الا بمعنى انه يدل على الناسخ، وان كان ناسخا لحكم اجماع سابق، فهو باطل بما سبق في المسألة التي قبلها؛ وان كان ناسخا لحكم قياس؛ فالقياس اما أن يكون صحيحا أو لا يكون صحيحا: فان كان صحيحا، فاجماع الأمة على خلاف مقتضاه، ان كان لا لدليل فهو خطأ، وان كان لدليل، فذلك الدليل اما ان يكون نصا أو قياسا: فان كان نصا فالرافع لحكم ذلك القياس هو النص، وان كان قياسا، فاما ان يكون راجحا على القياس الاول، أو مرجوحا، أو مساويا: فان كان راجحا، فالاول لا يكون مقتضاه ثابتا لان شرط ثبوت الحكم رجحان مقتضيه؛ وكذلك ان كان مساويا، وان كان القياس الاول راجحا؛ فالاجماع على القياس الثاني خطأ، وهو ممتنع.

١ - حصر - الصواب حظربا لظاء.

٢ - هو عيسى بن ابان بن صدقة ابو موسى الكوفي الحنفي القاضي مات عام ٢٢١ هـ

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بالنقل والمعنى .

أما النقل : فهو أن ابن عباس حين قال لعثمان « كيف تحجب الام عن الثلث بالاخوين » والله تعالى يقول (فان كان له إخوة ، فلامه السدس) والاخوان ليسا باخوة قال عثمان حججها قومك يا غلام (١) وذلك دليل النسخ بالاجماع .
وأما المعنى ، فهو أن الاجماع دليل من أدلة الشرع القطعية فجاز النسخ به كالقرآن والسنة المتواترة .

قلنا : اما قصة ابن عباس مع عثمان انما يصح الاستدلال بها ان لو كان حكم الام مع الاخوين منسوخا ، وليس كذلك ، الا أن يكون الاخوان ليسا باخوة ، وليس كذلك على ما سبق بيانه في مسائل العموم .
وما ذكروه من المعنى فحاصله يرجع الى اثبات كونه ناسخا بالقياس على النص ، وهو غير مسلم الصحة في مثل هذه المسائل ؛ وان كان صحيحا ، غير انه مما يمتنع التمسك به لما بيناه .

١ - مناظرة ابن عباس لعثمان رضي الله عنهم في رد الأم للسدس بالأخوين خرجها الحاكم ، وذكر ابن كثير في تفسيره آيات الموارث مارواه البيهقي من طريق شعبة مولى ابن عباس عن ابن عباس أنه دخل على عثمان ، فقال ان الأخوين لا يرد ان الام عن الثلث قال الله تعالى « فان كان له إخوة فلامه الثلث » والاخوان ليسا بلسان قومك إخوة ، فقال عثمان لا يستطيع تغيير ما كان قبلي ومضى في الامصار وتوارث به الناس . ثم قال ابن كثير : وفي صحة هذا الاثر نظر ، فان شعبة هذا تكلم فيه مالك بن أنس ، ولو كان هذا صحيحاً عن ابن عباس لذهب اليه أصحابه الاخصاء .

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا في نسخ حكم القياس :
فمنهم من منع من ذلك مطلقاً؛ كالحنابلة والقاضي عبد الجبار في بعض اقواله
مصيراً منهم الى ان القياس اذا كان مستنبطاً من اصل ، فالقياس باق ببقاء الاصل
فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء أصله .

ومنهم من جوز ذلك مطلقاً ؛ كابي الحسين البصري ، لكنه فصل بين القياس
الموجود في زمن النبي ﷺ ، والقياس الموجود بعده ، فقال : ان كان القياس
موجوداً في زمن النبي ﷺ بان يكون قد نص على أصل كتخصيصه على تحريم
بيع البر بأبر منفاضلاً وتعبد الناس بقياس غير البر على البر بواسطة الكيل مثلاً
بأمر تدل عليه ؛ فاذا قضى بتحريم بيع الارز بناء على القياس على البر ، فلا يمنع
نسخه بالنص وبالقياس .

اما النص : فبان ينص بعد ذلك على اباحة بيع الارز وبسسخ تحريمه .
واما القياس : فبان ينص على اباحة بيع بعض المأكولات ويتعبد بالقياس عليه
بواسطة كونه مأكولاً بامارة هي أقوى من الامارة الدالة على أن علة تحريم البر هي الكيل .
وان كان القياس موجوداً بعد النبي ﷺ بأن يكون قد اجتهد بعض المجتهدين
فاداه القياس الى تحريم شيء بعد البحث عن الادلة المعارضة وعدم الظفر بها ثم
اطع بعد ذلك على نص او اجماع متقدم ، او قياس ارجح من قياسه ، فانه يلزم
من ذلك رفع حكم قياسه الاول ، وان كان ذلك لا يسمى نسخاً .

قال : وهذا كله إنما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب ؛ حيث انه تعبد بالقياس
الاول ؛ ثم رفع .

واما من لا يقول بأن كل مجتهد مصيب ، فانه لا يقول بتعبده بالقياس الاول
فرفعه لا يكون متحققاً ؛ هذا جملة ما ذكره ابو الحسين .

وأما نحن فنقول : العلة الجامعة في القياس اما ان تكون منصوبة ؛ او مستنبطة
بنظر المجتهد .

فإن كانت منصوصة ، فهي في معنى النص ؛ وما مثل هذا القياس فليكن نسخ حكمه بنص أو بقياس في معناه ، ولو ذهب إليه ذاهب بعد النبي ﷺ لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه ، فإنه وإن كان متعبداً باتباع ما أوجبه ظنه ، فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخاً متحداً بل تبين أنه كان منسوخاً ، وفرق بين الأمرين .

وأما إن كانت العلة الجامعة مستنبطة بنظر المجتهد ؛ فحكمها في حقه غير ثابت بالخطاب ، فرفع في حقه عند الظفر بدليل يعارضه ، ويترجح عليه لا يكون نسخاً على قولنا إن النسخ رفع حكم خطاب ، على ما قررناه ، وإن كان مشاركاللنسخ في رفع الحكم وقطع استمراره ، وسواء قلنا إن كل مجتهد مصيب أو لم نقل بذلك

المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا في النسخ بالقياس على ثلاثة أقوال .

ثالثها الفرق بين القياس الجلي والخفي ، وهو قول أبي القاسم الأنماطي (١) من أصحاب الشافعي .

والمختار : أنه إن كانت العلة الجامعة في القياس منصوصة ؛ فهي في معنى النص فيصح النسخ به .

وإن كانت غير منصوصة ؛ فإما إن يكون القياس قطعياً أو ظنياً بان تكون العلة فيه مستنبطة بنظر المجتهد .

فإن كان قطعياً ، كقياس الأمة على العبد في تقويم الصيب على السيد ، المعتقد فإنه وإن كان مانعاً من إثبات حكم دليل آخر كان نصاً أو قياساً ، فلا يكون ذلك نسخاً ، وإن كان في معنى النسخ ، لكونه ليس بخطاب ، على ما بيناه من أن النسخ إنما هو الخطاب الدال على ارتفاع حكم خطاب آخر .

وإن كان القياس ظنياً ، فيمتنع أن يكون ناسخاً لأن المنسوخ حكمه :
أما إن يكون نصاً أو اجماهاً أو قياساً : الأول ، والثاني محال ، إن كان النص والاجماع

١ - أبو القاسم الأنماطي هو عثمان بن سعيد .

خاصا ، لكون النص الخاص والاجماع مقدا على القياس الظني بالاتفاق ، وان كان عاما فلا نسخ لأن القياس ليس بخطاب على ما سبق وان كان قياسا ، فلا بد وان يكون القياس الثاني راجحا على الأول .

وعند ذلك ، فتارة نقول ان القياس الاول لا يكون قياسا لعدم ترجحه ، وان الترجيح شرط في الاقتضاء ، وتارة نقول انه وان لزم منه رفع حكمه ؛ فهو في معنى النسخ ولكنه ليس بنسخ لما بيناه من ان النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع حكم خطاب ، وهو غير متحقق فيما نحن فيه ، وللمخالف شبهتان :

الاولى : قوله تعالى (الان خفف الله عنكم ، وعلم ان فيكم ضعفا ، فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ، وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله) اوجب نسخ ثبات الواحد للعشرة ، وليس مصرحا به ، وانما هو منه عليه ، وذلك هو نفس نسخ حكم النص بالقياس .

الثانية أنهم قالوا : النسخ أحد البيانين ، فجاز بالقياس كالتخصيص .

والجواب عن الاولى : انها إنما تصح أن لو كان ثبوت الواحد للثنتين الراجع ثبوت الواحد للعشرة مستفادا من القياس ، وليس كذلك ، بل استفادته انما هي من نفس مفهوم اللفظ .

وعن الثانية : أنها منقوضة بالاجماع ، وبدليل العقل ، وبخير الواحد ؛ فانه يخصص به ولا ينسخ به .

المسألة الخامسة عشر^(١)

اتفق الكل على جواز النسخ بفحوى الخطاب ، كدلالة قوله تعالى (ولا تقل لها أف) على تحريم الضرب وغيره من أنواع الأذى ، وعلى جواز نسخ حكمه . وانما اختلفوا في جواز نسخ الأصل دون الفحوى ، والفحوى دون الأصل . غير أن الأكثر على أن نسخ الأصل يفيد نسخ الفحوى ، لان الفحوى تابع للأصل ؛ ولا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع .

وأما نسخ الفحوى دون الأصل ، فقد تردد فيه قول القاضي عبد الجبار ، فجوزه تارة نظر الى أن ذلك جار مجرى التنصيص على تحريم التأفيف ، وتحريم

الضرب العنيف ، فكأنه قال (لا تقل لها أف ولا تضربها) فرفع حكم احدهما يفيد رفع حكم الآخر ؛ ومنع منه تارة ؛ ووافقه على المنع أبو الحسين البصري مصيراً منها الى أن تحريم التأفيف إنما كان اعظماً للولدين . فاذا بيع ضربها كان ذلك نقضاً للغرض من تحريم التأفيف .

والمختار : في ذلك أن يقال : اثبات تحريم الضرب في محل السكوت .
أما ان يقال انه ثابت بالقياس على تحريم التأفيف في محل النطق ، أو انه ثابت بدلالة اللفظ لغة على اختلاف المذاهب فيه .

فان كان الاول : فيجب أن يقال بأن نسخ حكم الأصل يوجب رفع حكم الفرع ، لاستحالة بقاء الفرع دون أصله ، وان لم يسم ذلك نسخاً ، لما سبق . وان رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الأصل اذ لا يلزم من رفع التابع رفع المتبوع وان كان الثاني . فلا يخفى أن دلالة اللفظ على تحريم التأفيف بجهة صريح اللفظ ، وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى ، وهما دالتان مختلفتان ، غير ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق . وعند ذلك ، أمكن أن يقال بأن رفع حكم احدى الدالتين لا يلزم منه رفع حكم الدلالة الاخرى .

فان قيل : فاذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق ، فرفع الأصل مما يمتنع معه بقاء التابع .

وأيضاً فان الغرض من دلالة المنطوق اعظام الوالدين ، فرفع حكم الفحوى مما يخل بالغرض من دلالة المنطوق ، فيمتنع معه بقاء حكم المنطوق .

قلنا : أما الاول فنندفع ؛ وذلك لان دلالة الفحوى ، وان كانت تابعة لدلالة المنطوق ، فنسخ حكم المنطوق ليس نسخاً للدلالة . بل نسخاً لحكمه ، ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه ، لأنها تابعة لحكمه ، ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل نسخه ، فما هو اصل لدلالة الفحوى غير مرتفع ، وما هو المرتفع ليس اصلاً للفحوى .

وأما الثاني : فغاية ما يلزم من نسخ حكم الفحوى ابطال الغرض من اصل إثبات الحكم فيه ، ولا يخفى ان غرض اثبات التحريم للتأفيف مغاير لغرض تخصيصه بالذكر ، تنبيهاً بالادنى على الاعلى ، ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الغرض الاخر

المسألة السادسة عشرة

اختلفوا في نسخ حكم اصل القياس ، هل يبقى معه حكم الفرع اولا ؟ .
 فذهب بعض اصحاب ابي حنيفة الى بقاءه ، والباقون الى امتناعه ؛ وهو المختار ، لأن
 ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار علته بحكم الأصل ، فاذا نسخ حكم الأصل خرجت
 العلة المستنبطة منه عن ان تكون معتبرة في نظر الشارع ؛ فبطل ما كان تابعا لاعتبارها .
 فان قيل : يلزم مما ذكرتموه نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الأصل ؛
 حيث جعلتم رفع حكم الفرع تابعا لرفع حكم الأصل ؛ والنسخ بالقياس غير جائز
 على ما قررتموه ، ثم ما ذكرتموه من انتفاء التابع لانتفاء المتبوع ، متى يلزم ذلك ؛ اذا
 كان الحكم يفتقر في دوامه الى دوام سببه ، او اذا لم يفتقر ؟ .

الأول مسلم ، والثاني ممنوع ، فلم قلت بافتقاره اليه ، وان سلمنا ذلك ، ولكن ما ذكرتموه
 منتقض بالاب ، فانه يتبعه ولده الطفل في الاسلام والكفر ، ولوزال اسلام الاب
 بالردة لم يلزم منه زوال ما كان ثابتا للولد من الاسلام تبعاً له .

قلنا : جواب الأول انا لا نسلم ، ان رفع الحكم في الفرع كان بالقياس
 على رفع حكم الأصل ، والا لافترق الى علة جامعة نافية لها وليس كذلك ، وانما
 قيل برفعه لانتفاء علته ، وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء موجه وبين انتفائه بالقياس .
 وجواب الثاني : انه ان قيل بافتقار الحكم في دوامه الى دوام علته فهو المطلوب ،
 وان لم يقل بذلك فلا خلاف بين ائمة الفقه انه وان لم يفتقر الحكم في دوامه
 الى دوام ضابط حكمه الحكم المعروف للحكم في الفرع في ابتدائه انه لا بد من دوام
 احتمال الحكمة ، حتى انه لو انتهت حكمه الحكم قطعاً ، امتنع بقاءه بعدها ،
 واذا لم يكن بد من دوام احتمال الحكمة فلا بد من ان تكون معتبرة لاستحالة بقاء
 الحكم لحكمة غير معتبرة ، وبسبب نسخ حكم الاصل زال اعتبارها ، وانتفاء ما لا بد منه
 في دوام الحكم يوجب رفع الحكم .

وعلى هذا فقد اندفع النقص ، فانا لا نسلم ان اسلام الاب علة موجبة لاسلام
 الابن ، حتى يلزم من انتفاء اسلامه انتفاء اسلام الابن ، ولا ان دوام اسلام الاب
 معتبر في دوام اسلام الابن ، ليلزم من انتفائه انتفاؤه .

المسألة السابعة عشرة

لانعرف خلافا بين الأمة في ان الناسخ اذا كان مع جبريل ، عليه السلام ، لم ينزل به الى النبي ﷺ لم يثبت له حكم في حق المكلفين ، بل هم في التكليف بالحكم الأول على ما كانوا عليه قبل الفاء الناسخ الى جبريل ، وانما الخلاف فيما اذا ورد النسخ الى النبي ﷺ ، ولم يبلغ الأمة ، هل يتحقق بذلك النسخ في حقهم او لا . فذهب بعض اصحاب الشافعي الى الاثبات ؛ وبعضهم الى النفي ، وبه قال اصحاب ابي حنيفة ، والامام احمد بن حنبل وهو المختار .

وبيانه : ان النسخ له لازم ، وهو ارتفاع حكم الخطاب السابق وامتناع الخروج بالفعل الواجب أولا عن العهدة ، ولزوم الاتيان بالفعل الواجب الناسخ والاثم بتركه ، والثواب على فعله . وهذه اللوازم منتفية ؛ ويلزم من إنتفاء اللزوم انتفاء الملزوم ، اما ان الحكم السابق لم يرتفع فهو أن المكلف يثاب على فعله (١) ويخرج به عن العهدة ، ويأثم بتركه نه قبل بلوغ النسخ اليه (٢) بالاجماع .

ولهذا فان اهل قبل ما بلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة استداروا ، والنبي ﷺ اعتد لهم بالركعات التي أتوا بها بعد نزول النسخ قبل علمهم بالنسخ ولم ينكر عليهم .

وأما ان الخطاب بالنسخ غير لازم للمكلف قبل البلوغ فبيانها بالنص والحكم . أما النص : فقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » . وقوله تعالى « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » . وقوله تعالى « وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا » . وأما الحكم : فهو ان المكلف ، لو فعل العبادة التي ورد بها الناسخ على وجهها كان آثما عاصيا غير خارج به عن العهدة ، كما لو صلى الى الكعبة ؛ قبل بلوغ النسخ اليه ولو كان مخاطبا بذلك لخارج به عن العهدة ؛ ولما كان عاصيا بفعل ما خوطب به .

١ — يثاب على فعله - أي بتقدير وجوبه أو ندبه .

٢ ويأثم بتركه له قبل بلوغ النسخ اليه — أي بتقدير وجوبه .

والمخالفين خمس شبه .

الشبهة الاولى: أن المكلف متصرف بالاذن من الشارع، فلزم رفعه برفع الشرع له ؛ وان لم يعلم المكلف بالرفع كما لو عزل الموكل الوكيل عن التصرف فانه لا ينعقد تصرفه بعد ذلك ، وان لم يعلم بعزله .

الثانية: ان النسخ اسقاط حتى لا يعتبر فيه رضى من يسقط عنه ، فلا يعتبر فيه علمه ؛ كالطلاق والعتق والابراء .

الثالثة: ان النسخ إباحة ترك الفعل بعد إيجابه او إباحة فعله بعد حظره ، فلا يتوقف ذلك على علم من أبيع له ، كما لو قال لزوجته « ان خرجت بغير اذني ، فانت طالق ، ثم أذن لها من حيث لا تعلم ؛ فانه يثبت حكم الاباحة في حق الزوجة ولا يقع الطلاق بخروجها .

الرابعة: ان نسخ الحكم إباحة ترك المنسوخ الذي هو حق الشارع ، فوجب أن يثبت قبل علم المباح له كما قال القائل « أجت ثمرة بستاني لكل من دخله » فانه يباح لكل داخل ، وان لم يعلم بذلك .

الخامسة: ان رفع الحكم بتحقيق بعد علم المكلف بالنسخ ، فرفعه اما ان يكون بعلمه أو بالنسخ ، والعلم غير مؤثر في الرفع ، فكان الرفع بالنسخ ، ولزم رفعه عند تحقق النسخ .
والجواب عن الاولى: يمنع عزل الوكيل قبل علمه بالعزل .

وعن الثانية: لم قالوا بان النسخ اذا لم يتوقف على رضى المنسوخ عنه لا يتوقف على علم . ولا يلزم من عدم اعتبار العلم في صورة الاستشهاد عدم اعتباره في النسخ فانه لا مانع أن يكون عدم اعتبار العلم ثم لعدم تضمنه رفع حكم خطاب سابق بخلاف ما نحن فيه فكان العلم مشروطا فيه ، لما ذكرناه .

وعن الثالثة والرابعة : يمنع الحكم فيما ذكره من صور الاستشهاد .
وعن الخامسة: أن رفع الحكم بالنسخ مشروط بالعلم ، ولا تحقق للشروط دون شرطه .

المسألة الثامنة عشرة

الزيادة على النص هل تكون نسخاً ؟ وقد اتفق العلماء على أن الزيادة اذا كانت عبادة منفردة بنفسها عن المزيد عليها أنها لا تكون نسخاً لحكم المزيد عليه .
وذلك كزيادة صلاة على صلوات أو صوم أو حجة أو زكاة الا ما نقل عن بعض العراقيين انهم قالو : ان زيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس يكون نسخاً من جهة ان الصلاة الوسطى بالمأمور بالمحافظة عليها في قوله تعالى « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » تخرج عن كونها وسطى ؛ وهو غير صحيح لوجهين .
الاول ان النسخ انما يكون لحكم شرعي على ما تقدم وكون العبادة وسطى امر حقيقي ليس بحكم شرعي .

الثاني : انه يلزم عليه ، ان لو اوجب الشارع اربع صلوات ثم اوجب صلاة خامسة ، او زكاة او صوما ، او زكاة او صوما ، ان يكون ذلك نسخاً لاجراء العبادة الاخيرة عن كونها أخيرة ، واجراء العبادات السابقة عن كونها اربعاً ، وهو خلاف الاجماع .

وانما اختلفوا في غير هذه الزيادة كزيادة ركعة على ركعات صلاة واحدة ؛ وزيادة جلدات على جلدات حد واحد ، وزيادة صفة في رقبة الكفارة ، كالايمان الى غير ذلك من الزيادات :
فذهبت الشافعية والحنابلة وجماعة من المعتزلة ، كالجباثي وابي هاشم ، الى أنها لا تكون نسخاً .

وقالت الحنفية تكون نسخاً . ومنهم من فصل .
ثم القائلون بالتفصيل ؛ منهم من قال ان كانت الزيادة قد أفادت خلاف ما أفاده مفهوم المخالفة والشرط كانت الزيادة نسخاً ، كما يجاب الزكاة في معلوفة الغنم فانه خلاف ما افاده قوله **وَيَسِّرْهُ** « في الغنم السائمة زكاة » من نفي الزكاة عن المعلوفة ، والا فلا .

ومنهم من قال : ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في المستقبل ؛ كزيادة التعريب في المستقبل ؛ على الحد ، وزيادة عشرين جلدة على حد القذف ، كانت نسخاً .

وان لم تغير حكمه في المستقبل؛ فانها لا تكون نسخاً ، وسواء كانت الزيادة لا تنفك عن المزيد عليه كما لو أوجب علينا ستر الفخذ فإنه يجب ستر بعض الركبة . ضرورة أن ما لا يتم الواجب الا به . فهو واجب . او كانت الزيادة عند تعدد المزيد عليه . وذلك كما يجب قطع رجل السارق ، بعد قطع يده . وهذا هو مذهب الكرخي وأبي عبد الله البصرى من المعتزلة .

ومنهم من قال : ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيراً شرعياً بحيث صار المزيد عليه ؛ لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها ؛ كان وجوده كعدمه ، ووجب استنفاه ، كزيادة ركعة على ركعتي الفجر . كان ذلك نسخاً . أو كان قد خير بين فعلين . فزيد فعل ثالث فإنه يكون نسخاً لتحريم ترك الفعلين السابقين . والا فلا . وذلك كزيادة التغريب على الحد . وزيادة عشرين جلدة على حد القذف . وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة . كزيادة الوضوء . وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار .

ومنهم من قال ان كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للتعدد والانفصال كزيادة ركعتين على ركعتي الصبح ، فهو نسخ ، وان لم تكن الزيادة كذلك كزيادة عشرين جلدة على حد القذف . فلا تكون نسخاً . وهذا هو الذي اختاره الغزالي ،

والمختار أنه ان كانت الزيادة متأخرة عن المزيد عليه وكانت رافعة لحكم شرعي كان ذلك نسخاً ، ووجب النظر في دليل الزيادة . فان كان مما يجوز بمثله نسخ حكم النص ، فهو نسخ . والا فلا . وان لم تكن الزيادة متأخرة عن المزيد عليه . أو كانت رافعة لحكم العقل الاصيلي لا غير . لم يكن ذلك نسخاً شرعياً ؛ وان كان نسخاً لغوياً . وجاز بكل ما يصلح أن يكون دليل في موضعه . وان لم يجزبه النسخ . كالقياس ، وخبر الواحد ، ونحوه وهذا هو اختيار أبي الحسين البصرى . واذ أئينا على شرح المذاهب بالتفصيل . فلا بد من النظر فيما تفرع على هذه المذاهب من المسائل الفرعية . والكشف عن وجه الحق في كل واحدة منها . تنمة للمقصود . وهي عشرة فروع .

الفرع الاول : اذا وجبت الزكاة في معلوفة الغنم ؛ لا يكون ذلك نسخا لحكم قوله ^{صلى الله عليه وسلم} « في الغنم السائمة زكاة » لانه لا يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة كما سبق في ابطال دليل الخطاب . وانما يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة بناء على حكم العقل الاصيلي . فرفعه لا يكون نسخا لما تقدم .

وان سلمنا أن دليل الخطاب حجة . وأنه يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة . فلا يخفى أن وجوب الزكاة فيها يكون رافعا لما اقتضاه دليل الخطاب فيكون نسخا الفرع الثاني : اذا زيدت ركعة على ركعتي الصبح بحيث صارت صلاة الصبح ثلاث ركعات .

قال ابو الحسين البصري : هذا ليس بنسخ لحكم الدليل الدال على وجوب صلاة الصبح ، لان زيادة الركعة ؛ اما ان تكون نسخا للركعتين ؛ أو نسخا لأجزائها ووجوبها ، أو نسخا لوجوب التشهد عقب الركعتين .

لا جائز ان يكون نسخا للركعتين ، لان النسخ لا يتعلق بالافعال . كيف وان الركعتين قارتان لم يرتفعا .

ولا جائز أن يكون نسخا لا جزائها ، والا كان زيادة غسل عضو آخر في طهارة الصلاة ناسخا لا جزائها ووجوبها ، الذي كان قبل ايجاب غسل العضو الزائد ؛ ولم يقل به من قال بهذا المذهب كالقاضي عبد الجبار ؛ كما عرف من مذهبه ولا جائز أن يكون نسخا لوجوب التشهد عقب الركعتين لانه انما كان واجبا آخر الصلاة ، وذلك غير مرتفع ولا متغير ، وانما المتغير آخر الصلاة ؛ فان آخرها كان بآخر الركعتين ، والآن صار آخر الثلاث .

وقد قيل في ابطاله لا نسلم الحصر ، فانه كان يحرم الزيادة على الركعتين والتحريم حكم شرعي ؛ وقد ارتفع بالزيادة ، وليس بحق اذ لقائل أن يقول : انما يصح ذلك ان لو كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليها ، وليس كذلك بل أمكن ان يكون ذلك مستفادا من دليل آخر ، فزيادة الركعة على الركعتين لا يكون نسخا لحكم الدليل الدال على وجوب الركعتين .

وقد قيل في ابطاله ايضا ان النسخ انما هو لاجزاء الركعتين بتقدير انفرادها وهو حكم شرعي . وقد ارتفع بالزيادة . وفيه نظر اذ يمكن ان يقال معنى كون الركعتين مجزبة انه يخرج بها عن عهدة الامر .

ومعنى الخروج بها عن العهدة انه لا يجب مع فعلها شيء آخر . وليس كذلك حكما شرعياً ليكون رفعه نسخاً شرعياً . بل هو من مقتضيات النفي الاصيلي .

وانما طريق الرد عليه ان يقال : ما ذكره من الالتزام باشتراط غسل العضو الزائد . وان كان لازماً على القاضي عهده الجبار فغير لازم لغيره كالغزالي ونحوه . وان قدر القائلين بكون ذلك نسخاً فلا بد من الدلالة عليه . ولم يتعرض لذلك . وان قدر لزوم ذلك فلا يخفى ان وجوب التشهد بعد الركعتين حكم شرعي . وقد ارتفع بزيادة الركعة . والقول بأن المغير انما هو آخر الصلاة ليس كذلك :

فان التشهد كان واجباً عقب الركعتين . وبالزيادة صار غير واجب .

الفرع الثالث : زيادة التغريب على الحد ، وزيادة عشرين جلدة على الثمانين ليس بنسخ لان النسخ يستدعي رفع ما ثبت للثمانين من الحكم الشرعي ، ولا تحقيق له ، اذا الاصل بقاء ما كان لها من الحكم قبل الزيادة بعدها .

فان قيل : بيان ارتفاع حكم الثمانين من خمسة أوجه :

الاول : ان الثمانين قبل الزيادة كانت كل الحد الواجب ، وقد صارت بعد

الزيادة بعض الحد .

الثاني : ان الثمانين كانت مجزئة قبل الزيادة ، وقد ارتفع اجزاؤها بالزيادة .

الثالث : الثمانون وحدها كان يتعلق بها التفسير . ورد الشهادة ؛ وبعد الزيادة

زال تعلق ذلك بالثمانين .

الرابع : ان الثمانين قبل الزيادة كان يجب الاقتصار عليها ، وبعد الزيادة

زال هذا الوجوب .

الخامس : ان قيل الزيادة كانت الزيادة غير واجبة (١) وقد زال هذا الحكم بايجاب الزيادة

والجواب عن الاول : انه لا معنى لكون الثمانين قبل الزيادة كل الواجب إلا

١ - ان قبل الزيادة كانت الزيادة غير واجبة - في تحريف ولعل الاصل ان الزيادة

كانت قبل الزيادة غير واجبة .

انها واجبة ، وغيرها . ليس هو واجب ، ووجوبها لم يرتفع ، وانما المرتفع بالزيادة
عدم وجوب الزيادة وذلك معلوم بالبراءة الاصلية ؛ فلا يكون رفعه نسخاً شرعياً .
وعن الثاني : ماسبق في الفرع الذي قبله .

وعن الثالث : لانسلم ان التفسيق ورد الشهادة متعلق بالثمانين ؛ بل بانقذف
وان سلمنا تعلق ذلك بالثمانين ؛ الا ان معنى التفسيق يرجع الى عدم موقفة امر
الشارع ، ورد الشهادة الى عدم قبولها ، وذلك معلوم بالنفي الاصيلي ورد الشهادة
وان كان معلوماً من قوله تعالى (ولا تقبلوا لهم شهادة) فليس من مقتضيات دليل
ايجاب الثمانين ، فرفعه لا يكون نسخاً شرعياً .

ومن الرابع : أن معنى وجوب الافتصار على الثمانين قبل الزيادة انها واجبة
ولا تجوز الزيادة عليها ؛ ووجوبها لم يرتفع ، وانما المرتفع عدم الجواز المستند الى
البراءة الاصلية ، وذلك ليس بنسخ على ما تقدم .
وعلى هذا ، فقد خرج الجواب عن الازمام الخامس أيضاً .

الفرع الرابع : اذا اوجب الله تعالى غسل الرجلين على التعيين ، ثم خيرنا بين
ذلك وبين المسح على الخفين أو خيرنا في الكفارة بين الاطعام والصيام ، ثم زاد
ثالثاً ؛ وهو الاعتاق ، هل يكون ذلك نسخاً لوجوب غسل الرجلين على التعيين ،
ووجوب التخيير بين الاطعام والصيام على التعيين ؟ الحق انه ليس بنسخ (١) لان
معنى كون العمل واجباً على التعيين انه واجب وان غبره لا يقوم مقامه وكونه

١ - حكى الاسنوي في كتابه نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول للبيضاوي عن
الآمدي انه اختلف قوله في المسألتين فقال في الاحكام ان الحق انه ليس بنسخ في
المسألتين ، وقال في منتهى السؤل انه نسخ في الاولى وليس بنسخ في الثانية ،

وقد وجدت بمخطوطة المدينة التي هي العمدة في هذه الطبعة قول الآمدي انه
لانسح في المسألتين فأثرت أن أجعل ما فيها في أصل هذه الطبعة واجعل في التعليق
قول الآمدي الآخر الذي ذكر الاسنوي أنه قوله في منتهى السؤل لا في الاحكام
وهذا نصه : (الحق انه نسخ لغسل الرجلين ؛ وليس نسخاً للتخيير بين الاطعام
والصيام ، لان التخيير بين الاطعام والصيام على التعيين) .

واجبا لم يرتفع وانما المرتفع كون غيره لا يقوم مقامه وذلك حكم ثابت بمقتضى
النفي الاصيلي فرفعه لا يكون نسخا شرعيا وكذلك لتخيير بين الاطعام والصيام على
التعيين معناه أن الواجب واحد منهما ، وان غيرهما لا يقوم مقامهما ووجوب أحدهما
لا بعينه غير مرتفع ، وانما المرتفع كون غيرهما لا يقوم مقامهما ، وذلك ثابت
بمقتضى النفي الاصيلي ، فرفعه لا يكون نسخا شرعياً .

الفرع الخامس : اذا أوقف الله تعالى الحكم على شاهدين بقوله « فاستشهدوا
شاهدين » فاذا جوز الحكم بشاهد ويمين بخير الواحد . فهل يكون ذلك نسخا
للحكم بالشاهدين على التعيين ؟ الحق انه ليس بنسخ . وذلك لان مقتضى الآية
جواز الحكم بالشاهدين . وان شهادتهما حجة . وليس فيه ما يدل على امتناع
الحكم بحجة أخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه على ما تقدم . وان كان
حجة فرفعه يكون نسخا . ولا يجوز بخير الواحد . (١)

الفرع السادس : اذا أوجب الله تعالى عتق رقبة مطلقة في كفارة الظهار ،
فتقيدها بعد ذلك بالايان إن ثبت أن الله تعالى أراد بكلامه الدلالة على جزاء
الرقبة الكافرة وغيرها ، كان التقييد بالايان نسخا ، ولا يجوز بدليل العقل والقياس
وخبر الواحد ، وإلا كان تقييداً للمطلق لا نسخا . (٢)

الفرع السابع : اذا أوجب الله تعالى قطع يد السارق ورجله على التعيين ،
فاباحة قطع رجله الأخرى بعد ذلك ، ان كان رافعا لعدم الاباحة الثابتة بحكم
العقل الاصيلي ، فلا يكون نسخا شرعياً وان كان رافعا للتحريم ، وان جاز أن

١ - متى صح خبر القضاء بالشاهد واليمين ، وجب العمل به مطلقا ، اما لعدم
اعتبار مفهوم المخالفة في قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) واما الرجحان
الخبر عليه ، ان قلنا ان المفهوم حجة وجهل التاريخ لانه منطوق متفق على العمل
به عند المختلفين في حجية مفهوم المخالفة ، وإما لأنه ناسخ له ان علم التاريخ وكان متأخرا .

٢ - يجب العمل بخبر الواحد في ذلك تقييداً أو نسخا فانه على تقدير إفادته لغلبة الظن
فقط فافادة المتواتر لاستمرار حكمه ظنية مادام الوحي ينزل فلا بعد في ان يقطع
الاستمرار بخبر الواحد ، اذ كلاهما ظني - انظر التعليق ٤ ص ١٤٩ ج ٣ .

يكون نسخا ، فليس نسخا لمقتضى النص لأول (لعدم دلالة عليه) .
 الفرع الثامن : اذا زيد في الطهارة اشتراط غسل عضو زائد على الاعضاء
 الستة فلا يكون نسخا لوجوب غسل الاعضاء الستة ، اذ هي واجبة مع وجوب
 غسل العضر الزائد ؛ ولا لاجزائها عند الاقتصار عليها ؛ لأن معنى كونها مجزئة
 ان امثال الأمر بفعلها غير متوقف على أمر آخر ، وامثال الأمر بفعلها غير مرتفع
 وانما المرتفع عدم التوقف على شرط آخر ، وذلك المرتفع وهو عدم اشتراط أمر
 آخر انما كان مستنداً الى حكم العقل الاصلي ؛ فلا يكون رفعه نسخا شرعيا .
 وعلى هذا ، يكون الحكم فيما اذا زيد في الصلاة شرط آخر

فايجاب صوم أول الليل بعد ذلك هل يكون نسخا لما دلت عليه الآية من
 كون أول الليل غاية للصوم وظرفا له ؟
 والحق في ذلك أن يقال : ان قلنا إن مفهوم الغاية ليس بحجة وأنه لا يدل على
 مد الحكم الى غاية أن يكون الحكم فيما بعد الغاية على خلاف ما قبلها ، فاييجاب
 صوم أول الليل لا يكون نسخا لمدللول الآية ؛ والا كان نسخا ، وامتنع ذلك بدليل
 العقل وخبر الواحد . (١)

الفرع العاشر : اذا قال الله تعالى « صلوا ان كنتم متطهرين » فاشتراط شرط
 آخر لا يكون نسخا لانه اما أن يكون نسخا لوجوب الصلاة مع الطهارة ، أو
 لأجزائها ، أو لما فيه من رفع عدم اشتراط شرط آخر ، أو لشيء آخر :

لاسيبيل الى الاول لان الواجب مع الطهارة لم يرتفع .
 والثاني لا سبيل اليه ؛ لما سبق في الفرع الثامن .
 ولا سبيل الى الثالث ، لانه رفع حكم العقل الاصل ، فلا يكون نسخا شرعيا
 والرابع لا بد من تصويره لان الاصل عدمه .
 وعلى هذا أيضا قوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » موجب للطواف مطلقا
 مع الطهارة ، ومن غير طهارة ؛ فاشتراط الطهارة بقوله « الطواف بالبيت

٧ - انظر التعليق ص ١٧٥ ج ٣ .

صلاة « لا يكون نسخا لوجوب الطواف لبقاء وجوبه ، ولا لاجزائه ، ولا لعدم اشتراط الطهارة لما بيناه .

ولذلك ، منع الشافعي من الاجزاء بقوله الطواف بالبيت صلاة . (١)
وابو حنيفة لما لم يسعه مخالفة الخبر قال بوجوب الطهارة مع بقاء الطواف مجزئا من غير طهارة ، حيث اعتقد ان رفع الاجزاء يكون نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد .



١ - « الطواف بالبيت صلاة » رواه ابن حبان في صحيحه من حديث فضيل بن عياض والحاكم في المستدرک من حديث سفیان كلاهما عن عطاء بن السائب عن طاووس عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « الطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد أحل فيه النطق فمن نطق فيه فلا ينطق إلا بخير . واخرجه الترمذي في كتابه عن جرير عن عطاء بن السائب به ، بلفظ « الطواف حول البيت مثل الصلاة » قال وقد روي هذا الحديث عن ابن طاووس وغيره عن طاووس موقوفا ، ولا نعرفه مرفوعا الا من حديث عطاء ابن السائب ، انظر تفصيل الكلام على متنه وطرقه في نصب الرأية وتلخيص الحبير .

المسألة التاسعة عشرة

اتفقوا على أن نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخاً لتلك العبادة ، كنسخ ستر الرأس ، والوقوف على يمين الامام في الصلاة .

واختلفوا : في ان نسخ ما تتوقف عليه صحة العبادة . هل يكون نسخاً لتلك العبادة فذهب الكرخي وابو الحسين البصري الى ان ذلك لا يكون نسخاً للعبادة . وسواء كان المنسوخ جزءاً من مفهوم العبادة كالركعة من صلاة الظهر مثلاً . او شرطاً خارجاً عن مفهوم الصلاة ؛ كالوضوء .

ومن المتكلمين من قال : انه نسخ للعبادة مطلقاً ، واليه ميل الغزالي . ومنهم من فصل بين الجزء والشرط ، وأوجب نسخ العبادة بنسخ جزئها دون شرطها ؛ كالقاضي عبد الجبار

والمختار أنه لا يكون ذلك نسخاً للعبادة مطلقاً . اما اذا كانت الصلاة اربع ركعات ، فكل ركعتين منها واجبة ؛ فنسخ احد الواجبين لا يوجب نسخ الواجب الآخر وكذلك اذا كانت الصلاة واجبة والطهارة شرط فيها ؛ فنسخ اشتراط الطهارة لا يكون موجباً لنسخ وجوب الصلاة بل الوجوب باق بحاله ، فلانسخ .

فان قيل : اذا أوجب الشارع اربع ركعات ، ثم نسخ منها وجوب ركعتين ، فقد نسخ وجوب اصل العبادة ، لآ أنه نسخ للبعض وتبقي للبعض ، فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الرابع ، بل هي عبادة اخرى ، والا فلو كانت بعضاً منها ؛ لكان من صلى الصبح اربع ركعات آتياً بالواجب وزيادة ، كما او اوجب عليه التصديق بدرهم . فتصدق بدرهمين .

وان سلمنا ان وجوب الركعتين باق بحاله غير انها كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزي . وقد ارتفع ذلك بنسخ الركعتين الزائدتين حيث صارت تجزي ، وكان يجب تأخير التشهد الى ما بعد الرابع . وقد ارتفع ذلك . وهو عين النسخ . وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا نسخ شرط العبادة ، فانها كانت قبل النسخ لا تجزي ، وقد ارتفع ذلك بنسخ الشرط .

والجواب قولهم : ان نسخ الركعتين نسخ لوجوب اصل العبادة ليس كذلك بدليل بقاء وجوب الركعتين :

قولهم : الركعتان عبادة أخرى غير العباداة الأولى ، ان ارادوا بالغيرية انها بعض منها ، والبعض غير الكل فسلم ، ولكن لا يكون نسخاً للركعتين ، وان كان نسخاً لوجوب الكل ، وان ارادوا به انها ليست بعضاً من الاربع فهو غير مسلم .

قولهم : لو كانت بعضاً من الاربع ، لكان من صلى الصبح اربعا ، قد اتى بالواجب وزيادة . قلنا ولو لم تكن بعضاً من الواجب الأول ، بل عباداة اخرى ، لافتقرت في وجوبها الى ورود أمر يدل على وجوبها ، وهو خلاف الاجماع ، وحيث لم تصح صلاة الصبح عند الايمان باربع ركعات فانما كان لإدخال ما ليس من الصلاة فيها .

قولهم : انها كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزىء .

قلنا : ان أريد به عدم امتثال الامر والثواب عليها فذلك مستند الى النفي الأصلي ، فرفعه لا يكون نسخاً ، وان أريد به وجوب القضاء . فهو نسخ لكن لا لنفس العباداة .

قولهم : انه كان يجب تأخير التشهد الى ما بعد الاربع ليس كذلك ، فان التشهد بعد الركعتين جائز .

نعم غايته : أنه لم يكن واجبا وعدم وجوبه فلبقائه على النفي الأصلي ، فرفعه لا يكون نسخاً شرعياً على ما عرف .

نعم : لو قيل برفع جوازه بحكم الشرع ، كان ذلك نسخاً . وعلى هذا ؛ فقد عرف الجواب عن قولهم ان العباداة كانت لا تجزي دون الطهارة ثم صارت مجزئة .

المسألة العشرون

اتفق العلماء على جواز نسخ جميع التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط في التكليف ، وأنه يستحيل أن يكلف الله أحدا بالنهي عن معرفته، إلا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق . وذلك لأن تكليفه بالنهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه، و العلم بنهيه يستدعي العلم بذاته ، فان من لا يعرف الباري تعالى يتمتع عليه أن يكون عالما بنهيه . فاذا تحريم معرفته متوقف على معرفته ، وهو درو ممتنع . وإنما الخلاف في أمرين :

الاول : أنه هل يتصور نسخ وجوب معرفة الله تعالى، وشكر المنعم، ونسخ تحريم الكفر، والظلم، والكذب، وكذلك كل ما قيل بوجوده لحسنه وتحريمه لقبحه في ذاته : فذهبت المعتزلة بناء على فاسد أصولهم في اعتقاد الحسن والقبح الذاتي ورعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ؛ الى امتناع نسخ هذه الأحكام لاعتقادهم أن المقتضي لوجوبها وتحريمها إنما هو صفات ذاتية لا يجوز تبديلها ولا تغييرها ، ونحن قد أهطلنا هذه الأصول ، ونهينا على فسادها فيما تقدم .

الثاني : أنه وان جاز نسخ هذه الأحكام ، فبعد ان كلف الله العبد هل يجوز أن ينسخ عنه جميع التكاليف أولا ؟

اختلفوا : فيه نفيا، وإثباتا، واختار الغزالي المنع من ذلك مصير آمنه الى ان المنسوخ عنه يجب عليه معرفة النسخ ؛ والناسخ ؛ والدليل المنصوب عليه . فهذا النوع من التكليف لا يمكن نسخه ؛ بل هو باق بالضرورة ، وليس بحق ، فانا وان قلنا بأن النسخ لا يحصل في حق المكلف دون علمه بنزول النسخ ، فلا يتمتع بتحقيق النسخ لجميع التكاليف في حقه عند علمه بالنسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة النسخ .

خاتمة في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ

فنقول: النصان اذا تعارضا وتنافيا، إما أن يتعارضا من كل وجه او من وجه دون وجه . فان تنافيا من كل وجه، فاما أن يكونا معلومين أو مظنونين، أو أحدهما معلوما والآخر مظنوناً، فان كانا معلومين أو مظنونين ، فاما أن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر او اقترانها ؛ أو لا يعلم شيء من ذلك : فان علم تأخر أحدهما عن الآخر ، فهو ناسخ ، والمتقدم منسوخ .

وذلك قد يعرف اما بلفظ النسخ والمنسوخ ، كما لو قال النبي ﷺ « هذا ناسخ وهذا منسوخ » (١) أو أجمعت الأمة على ذلك .

واما بالتاريخ : وذلك قد يعلم إما بان يكون في اللفظ ما يدل على التقدم والتأخر كقوله ﷺ « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، فزوروها » .

واما باسناد الراوي أحدهما الى شيء متقدم ؛ كقوله ، كان هذا في السنة الفلانية ، وهذا في السنة الفلانية « وإحدهما معلومة التقدم على الاخرى ؛ هذا كله إذا كان سند الناسخ والمنسوخ مستويا .

وليس من الطرق الصحيحة في معرفة النسخ أن يقول الصحابي « كان الحكم كذا ، ثم نسخ » فانه ربما قال ذلك عن اجتهاد ، ولا أن يقول في أحد المتواترين انه كان قبل الآخر ، لانه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد ؛ ولا يلزم ثبوت نسب الولد من صاحب الفراش ضمنا من قبول قول القابلة في الولدانه من احدى المرأتين، وان كان النسب لا يثبت بقولها ابتداء مثل ذلك ههنا، كما قاله القاضي عبد الجبار ، فان غاية ذلك الجواز ، ولا يلزم منه الوقوع .

ولا أن يكون احدهما مثبتا في المصحف بعد الآخر لأنه ليس ترتيب الآيات في المصحف على ترتيبها في النزول ، ولا ان يكون راوي احدهما من احداث

١ — هذا مجرد فرض وتقدير إذ لم يعهد مثل هذا في عبارات الكتاب والسنة ، فهو غير عملي في التمييز بين الناسخ والمنسوخ

الصحابة لانه قد ينقل عن تقدمت صحبته . وان روى عن النبي ﷺ من غير واسطة ، فلجواز ان تكون رواية متقدم للصحية متأخرة .

ولا ان يكون اسلام احد الراويين بعد اسلام الآخر ، لما ذكرناه في رواية الحدث ولا ان يكون احد الراويين متجدد الصحة بعد انقطاع صحة الراوي الآخر ، لجواز سماعه عن تقدمت صحبته .

ولا ان يكون احد النصين على وفق قضية العقل والبراءة الاصلية والآخر على خلافه فانه ليس تقدم الموافق لذلك اولى من المخالف .

واما ان علم اقرارهما مع تعذر الجمع بينهما ؛ فعندى ان ذلك غير متصور الوقوع ، وان جوزة قوم ، وبتقدير وقوعه فالواجب اما الوقف عن العمل بأحدهما (١) او التخيير بينهما ان امكن ، وكذلك الحكم فيما اذا لم يعلم شيء من ذلك .

وأما ان كان احدهما معلوما والآخر مظنونا ، فالعمل بالمعلوم واجب ، سواء تقدم او تأخر (٢) أو جهل الحال في ذلك لكنه إن كان متأخرا عن المظنون كان ناسخا ، والا كان مع وجوب العمل به غير ناسخ . هذا كله فيما اذا تنافيا من كل وجه .

واما إن تنافيا من وجه دون وجه ، بان يكون كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه دون وجه .

كما في قوله ؛ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ (من بدل دينه فاقتلوه) (٣) فانه خاص بالمبدل ؛ وعام في النساء والرجال ، وقوله « نهيت عن قتل النسوان » (٤) فانه خاص في النساء ، وعام بالنسبة الى المبدل ؛ فالحكم فيهما كما لو تنافيا من كل وجه ، فعليك بالاعتبار ، والله اعلم .

١ - عن العمل بأحدهما - لعله عن العمل بكل منهما .

٢ - بل العمل بالتأخر منها واجب فان المتواتر وان كان معلوم الثبوت لكنه ظني الاستمرار مادام الوحي ينزل فيجوز قطع استمراره بالآحاد وليس في ذلك اكثر من تخصيص متواتر ظاهره العموم في الزمان بأحاد يبين اختصاصه ببعض الزمان وتخصيص المتواتر العام بالآحاد لاغرابة فيه ، انظر التعليق ٤ - ص ١٤٩ ج ٣

٣ - من بدل ، رواه احمد والبخاري والاربعة من طريق ابن عباس .

٤ - روى البخاري ومسلم من حديث ابن عمر . نهى النبي ﷺ عن قتل النساء والصبيان .

الأصل الخامس في القياس

ويشتمل على مقدمة وخمسة ابواب .
اما المقدمة ففي تحقيق معنى القياس ، وبيان اركانه .
اما القياس : فهو في اللغة عبارة عن التقدير . ومنه يقال . قست الارض بالقصبة
وقست الثوب بالذراع . اي قدرته بذلك .
وهو يستدعي امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة فهو نسبة واطرافه بين شيئين .
ولهذا يقال . فلان يقاس بفلان . ولا يقاس بفلان اي يساويه . ولا يساويه .
واما في اصطلاح الاصوليين فهو منقسم الى قياس العكس وقياس الطرد .
اما قياس العكس فعبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره . لا فتراقهما (١)
في علة الحكم . وذلك كما لو قيل . لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف ؛ لما كان
شرطآ له عند نذره ان يعتكف صائماً كالصلاة فان الصلاة ، لم تكتف شرطاً في
الاعتكاف لم تكن من شرطه اذا نذر ان يعتكف مصلياً فالاصل هو الصلاة .
والفرع هو الصوم . وحكم الصلاة انها ليست شرطاً في الاعتكاف . والثابت في
الصوم نقيضه . وهو انه شرط في الاعتكاف وقد افترقا في العلة (٢) لان العلة التي
لأجلها لم تكن الصلاة شرطاً في الاعتكاف انها لم تكن شرطاً في حالة النذر .
وهذه العلة غير موجودة في الصوم . لانه شرط في الاعتكاف حالة النذر لاجماعا (٣)

١ - لا فتراقهما - الصواب لتناقضهما فان مجرد الافتراق في العلة والاختلاف فيها
لا يوجب التناقض في الحكم .

٢ - افترقا في العلة - اي تنافيا فيها وتقابلا بالسلب والإيجاب .

٣ - ومن امثله ايضا ما تضمنه قوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق » فقد اثبت الله تعالى
لنفسه التفرد باستحقاق الألوهية وانكر ان يكون غيره مستحقا لذلك استقلا لا او اشراكا
لتناقضهما في الموجب وهو الخلق فله الخلق والامر وحده وغيره ليس اليه شيء من ذلك
ومن ذلك قوله تعالى « ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء . ومن رزقناه
منارزقا حسنا » الآيتين من سورة النحل ، ومنه قوله ﷺ « وفي بضع احدكم صدقة =

واما قياس الطرد: فقد قيل فيه عبارات غير مرضية . لا بد من الاشارة اليها والى ابطالها .

تم نذكر بعد ذلك ماهو المختار فيه .
فمنها قول بعضهم: انه عبارة عن اصابة الحق . وهو متقضى باصابة الحق بالنص والاجماع ، فانه على ما قيل وليس بقياس .
كيف: وان اصابة الحق فرع للقياس وحكم له . وحكم القياس لا يكون هو القياس ، ومنها قول بعضهم : لانه بذل الجهد في استخراج الحق . وهو أيضاً باطل بما أبطلنا به الحد الذي قبله .

كيف وان بذل الجهد اياهو منبهيء عن حال القائس ، لاعت نفس القياس . وقد قيل في ابطاله انه غير منعكس لوجود المحدود : دون الحد . وذلك أن من رأى حكماً منصوباً عليه وعلى علته ؛ وكانت علته مما يشهد الحسن بها في الفرع فان ذلك مقتضى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بطريق القياس . وان لم يوجد فيه بذل جهد في استخراج الحق فقد وجد المحدود دون حده وليس بحق . فانه وان لم يلحق المكلف بذل جهد في معرفة الحكم وعائته . لكونها منصوبين ، ولا في معرفة وجود العلة في الفرع لكونها محسنة فيه . فلا بد من الاجتهاد في معرفة صحة النص ان كان آحادا . وان كان متواتراً . ولا بد من البحث عن كونه منسوخاً أم لا . وان لم يكن منسوخاً . فلا بد من النظر في الاصل هل للعلة فيه معارض أو لا ، وان لم يكن لها معارض في الأصل فلا بد من النظر في الفرع هل وجد فيه مانع او فات شرط او لا . ثم وان قدر انتفاء الاجتهاد مطلقاً في الصورة المفروضة . فلا نسلم تحقق القياس فيها . بل الحكم انما يثبت في الفرع على هذا التقدير بالاستدلال . لا بالقياس . على ما يأتي تحقيقه .

ومنها قول بعضهم ان القياس هو التشبيه . ويلزم عليه ان يكون تشبيه أحد الشئين بالآخر . في المقدار . وفي بعض صفات الكيفيات كالالوان والطعوم ونحوها
قالوا يارسول الله آياتي أحدنا شهرته ويكون له فيها اجر قال : أرايتم لو وضعها في حرام اكان عليه وزر فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له اجر .

قياساً شرعياً . اذ الكلام انما هو في حد القياس في اصطلاح المتشرعين . وليس كذلك .
ومنها قول بعضهم : القياس هو الدليل الموصل الى الحق . وهو باطل بالنص والاجماع .
ومنهم من قال . هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر . وهو أيضا باطل بالعلم
الحاصل بالنظر في دلالة النص والاجماع .

كيف : وان العلم غير حاصل من القياس . فانه لا يفيد غير الظن ، وان كان حاصل
منه فهو ثمرة القياس فلا يكون هو القياس .

وقال ابو هاشم : انه عبارة عن حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه وهو
باطل من وجهين .

الأول : أنه غير جامع لانه يخرج منه القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته فانه
ليس بشيء .

الثاني : أن حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع .
فلا يكون قياساً وان كان بجامع ، فيكون قياساً ؛ وليس في لفظه ما يدل على
الجامع ، فكان لفظه عاماً للقياس ؛ ولما ليس بقياس .

وقال القاضي عبد الجبار : انه حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب
من الشبه ، وهو باطل بما أبطلنا به حد أبي هاشم في الوجه الأول .

وقال أبو الحسين البصري : القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباهما
في علة الحكم عند المجتهد .

وقد أورد على نفسه في ذلك اشكالا وأجاب عنه . اما الاشكال فهو ان
الفقهاء يسمون قياس العكس قياساً ؛ وليس هو تحصيل حكم الأصل في الفرع
لاشتباهما في علة الحكم ، بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لاقتراقهما
في علة الحكم ، كما سبق تحقيقه .

وأما الجواب : فحاصله أن تسمية قياس العكس قياساً انما كان بطريق المجاز
لقوات خاصية القياس فيه ، وهو الحاق الفرع بالأصل في حكمه لما بينهما من المشابهة .

ويمكن ان يقال في جوابه أيضاً : انه وان كان قياس العكس قياساً حقيقة .
غير ان اسم القياس مشترك بين قياس الطرد وقياس العكس . فتحديد احدهما

بخاصيته لا ينتقض بالمسمى الآخر المخالف له في خاصيته . وان كان مسمى باسمه .
ولهذا فانه لو حدث العين بحد ينحصها لا ينتقض بالعين الجارية المخالفة لها في حدها
وان اشتركا في الاسم ، والمحدود ههنا انما هو قياس الطرد المخالف في حقيقته لقياس
العكس . غير ان ما ذكروه من الحد مدخول من وجهين .

الاول . ان قوله بتحصيل حكم الاصل في الفرع مشعر بتحصيل عين حكم
الأصل في الفرع . وهو ممتنع . فكان من حقه ان يقول . مثل حكم الاصل في الفرع .
الثاني : ان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس .
ونتيجة الشيء لا تكون هي نفس ذلك الشيء ، فكان الاولى ان يقول .
القياس هو اشتباه الفرع والاصل في علة حكم الاصل في نظر المجتهد على وجه
يستلزم تحصيل الحكم في الفرع .

وقال القاضي أبو بكر (١) القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما .
او نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من اثبات حكم اوصفة لها أو نفيهما عنهما . وقد
وافقه عليه أكثر اصحابنا . وهو مشتمل على خمسة قيود .

الاول قوله : حمل معلوم على معلوم .

الثاني قوله : في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما .

الثالث قوله : بناء على جامع بينهما .

الرابع قوله : من اثبات حكم اوصفة لها .

الخامس قوله : او نفيه عنهما .

أما القيد الاول فيستدعي بيان معنى الحمل . وبيان فائدة اطلاق لفظ المعلوم
وفائدة حمل المعلوم على المعلوم .

أما الحمل : فعناه مشاركة احد المعلومين للآخر في حكمه ، وإنما اطلق لفظ
المعلوم . لانه ربما كانت صورة المحمول والمحمول عليه عديمة . وربما كانت وجودية
فلفظ المعلوم يكون شاملا لها . فانه لو اطلق لفظ الموجود لخرج منه المعدوم . ولو
أطلق لفظ الشيء لاختص أيضا بالموجود على رأي أهل الحق .

١ - هو محمد بن الطيب الباقلاني .

ولو قال حمل فرع على أصل . ربما أوهم اختصاصه بالموجود من جهة
أن وصف أحدهما بكونه فرعاً والآخر بكونه أصلاً، قد يظن أنه صفة وجودية
والصفات الوجودية لا تكون صفة للمعدوم ، وان لم يكن حقاً ؛ فكان استعمال
لفظ المعلوم أجمع وأمنع وأبعد عن الوهم الفاسد؛ وانما قال : حمل معلوم على معلوم
لأن القياس يستدعي المقايسة ؛ وذلك لا يكون الا بين شيئين ، ولأنه لولاه لكان
اثبات الحكم أو نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس ، أو كان معللاً بعله غير
معتبرة ، فيكون بمجرد الرأى ، والتحكم وهو ممتنع .

واما القيد الثاني: فانما ذكره لأن حمل الفرع على الأصل قد بان أن معناه التشريك
في الحكم ، وحكم الأصل . وهو المحمول عليه قد يكون اثباتاً ، وقد يكون نفيًا
وكانت عبارته بذلك أجمع للنفي والاثبات .

وأما القيد الثالث: فانما ذكره لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع
والا كان حمل الفرع على الأصل في حكمه من غير دليل ، وهو ممتنع .

وأما القيد الرابع: فانما ذكره ؛ لان الجامع بين الاصل والفرع ؛ قد يكون
تارة حكماً شرعياً ، كما لو قال في تحريم بيع الكلب . نجس فلا يجوز بيعه كالتخزير
وقد يكون وصفاً حقيقياً . كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراماً كالتحريم .

وأما القيد الخامس: فانما ذكره لان الجامع من الحكم أو الصفة
قد يكون إثباتاً كما ذكرناه من المثالين . وقد يكون نفيًا .

أما في الحكم فكما لو قال في الثبوت النجس اذا غسل بالخل . غير طاهر . فلا
تصح الصلاة فيه كما لو غسله باللبن والمرق .

وأما في الصفة . فكما لو قال في الصبي . غير عاقل . فلا يكلف كالمجنون .
وقد أورد عليه تشكيكات لا بد من ذكرها والاشارة الى دفعها .

الاشكال الاول: أن القول بحمل المعلوم على المعلوم اما ان يراد به اثبات مثل
حكم أحدهما للآخر . أو شيء آخر .

فان كان الاول: فالقول ثانياً في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما يكون تكراراً

من غير فائدة

وان كان الثاني: فلا بد من بيانه؛ كيف: وانه بتقدير أن يراد به شيء آخر فلا يجوز ذكره في تعريف القياس. لأن ماهية القياس تتم باثبات مثل حكم احد المعلومين للآخر بأمر جامع. فكان ذكر ذلك الشيء زائدا عما يحتاج اليه.

الثاني: ان قوله في اثبات حكم لها أو نفيه عنها مشعر بأن الحكم في الاصل والفرع مثبت بالقياس. وهو محال من جهة أن القياس فرع على ثبوت الحكم في الأصل. فلو كان ثبوت الحكم في الأصل فرعاً على القياس كان دوراً.

الثالث: انه كما يثبت الحكم بالقياس. فقد ثبتت الصفة ايضاً بالقياس. كقولنا في الباري تعالى (عالم) فكان له علم كالشاهد فالقياس أعم من القياس الشرعي والعقلي. وعند ذلك، إما أن تكون الصفة مندرجة في الحكم. أو لا تكون.

فان كان الاول: كان القول بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما تكرر ارا لكون الصفة أحد أقسام الحكم. وان كان الثاني: كان التعريف ناقصاً.

الرابع: أن المعتبر في ماهية القياس الجامع من حيث هو جامع لأقسام الجامع وذلك أن ماهية القياس قد تنفك عن كل واحد من اقسامه بعينه، وما تنفك عنه الماهية لا يكون داخلاً في حدها، وايضاً فانه لو وجب في ذكر ماهية القياس ذكر أقسام الجامع، فالحكم والصفة الجامعة ايضاً كل واحد منها منقسم الى أقسام كثيرة لا تحصى، فكان يجب استقصاؤها في الذكر، والا كان الحد ناقصاً، وهو محال. الخامس: ان كلمة (أو) للترديد والشك، والتحديد انما هو للتعين، والترديد يتناهي التعيين.

السادس: أن القياس الفاسد قياس، وهو غير داخل في هذا الحد، وذلك لأن هذا القائل قد اعتبر في حده حصول الجامع؛ ومهما حصل الجامع كان صحيحاً فالفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر؛ لا يكون داخلاً فيه؛ فكان يجب ان يقال بأمر جامع في ظن المجتهد، فانه يعم القياس الفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الأمر.

والجواب عن الاشكال الاول أن المراد بحمل المعلوم على المعلوم انما هو التشريك بينهما في حكم احدهما مطلقاً.

وقوله بعد ذلك (في اثبات حكم أو نفيه) اشارة الى ذكر تفاصيل ذلك الحكم واقسامه،

وهي زائدة على نفس التسوية في مفهوم الحكم، فذكرها ثانيا لا يكون تكراراً .

وعن الثاني : وان كان هو اقوى الاشكالات الواردة ههنا ان يقال : لا نسلم ان قول القائل (حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لها او نفيه عنهما) مشعر باثبات حكم الأصل بالقياس ؛ حتى يلزم منه الدور ، لأن القياس على ما علم مركب من الأصل والفرع ، وحكم الأصل والوصف الجامع بين الأصل والفرع والحكم في الأصل غير مستند في ثبوته ولا نفيه الى مجموع هذه الامور ؛ اذ هو غير متوقف على الفرع ، ولا على نفسه وانما هو متوقف في ثبوته على الوصف الجامع وهو العلة حيث إن الشرع لم يثبت الحكم في الأصل الا بناء عليه . ولهذا قال الحاد في حده (في اثبات حكم لها او نفيه عنهما بامر جامع بينهما) والوصف الجامع ركن للقياس ، وليس هو نفس القياس ؛ فلا يكون ثبوت الحكم في الأصل ولا نفيه بالقياس ، بل بالعلة . وليست هي نفس القياس ، وانما الثابت والمنفي بالقياس إنما هو حكم الفرع لا غير (١) .

وعن الثالث من وجهين : الاول انه مبني على تصور القياس ، في غير الشرعيات وهو غير مسلم ، على ما يأتي بيانه (٢) وما ذكروه من المثال ؛ فقد ابطنا صحة القياس فيه في « ابيكار الافكار » . الثاني وان سلمنا تصور القياس في غير الشرعيات ، غير ان الكلام انما وقع في تحديد القياس الشرعي في مصطلح اهل الشرع ، وذلك لا يكون الا فيما كان حكم الأصل فيه شرعياً ، والصفة ليست حكماً شرعياً ، فلا

١ - انما الاولى زائدة وتقدر الكلام ، والثابت والمنفي بالقياس انما هو حكم الفرع لا غير .

١ - قياس التعليل والتمثيل كما يجرى في الاحكام الشرعية يجرى في طبائع الاشياء وخواصها وفي العقلية صفات وأفعالا بعد معرفة العلة - انظر الكلام على ذلك في ص ٣٦٦ - من مسودة آل تيمية ، واللمع لابي اسحاق الشيرازي ، وروضة الناظر لابن قدامة ، والكوكب المنير للفتوحى .

تكون مندرجة فيه . وعلى هذا ؛ فخروج القياس العقلي عن الحد المذكور للقياس الشرعي لا يكون موجبا لنقصانه وقصوره .

وعن الرابع : انه ، وان كان ذكر أقسام الجامع من الحكم والصفة وتعيين كل واحد غير داخل في مفهوم القياس ، فذكره لم يكن لتوقف مفهوم القياس عليه ، حتى يقال بقصور التعريف بل للمبالغة في الكشف والايضاح بذكر الاقسام وذلك مما لا يخل بالحد ، ولا يلزم من ذلك الاستقصاء بذكر باقي اقسام الحكم والصفة لعدم وجوبه .

وعن الخامس : أن التحديد والتعريف قد تم بقولنا (حمل معلوم على معلوم بأمر جامع بينهما) وما وقع فيه التردد بحرف أو : فقد بان التحديد (١) والتعريف غير متوقف عليه ، وانما ذكر لزيادة البيان والايضاح ، فلا يكون ذلك مانعا من تعريف المحدود . كيف وانه لا معنى للترديد سوى بيان صحة انقسام الحكم والجامع الى ما قيل ، وصحة الانقسام من الصفات اللازمة التي لا ترد فيها .

وعن السادس : ان المطلوب انما هو تحديد القياس الصحيح الشرعي ، والقاسد ليس من هذا القبيل . فخروجه عن الحد لا يكون مبطلا له ، لكنه يرد عليه إشكال مشكل لا يحيص عنه ، وهو ان الحكم في الفرع نقيبا واثباتا متفرع على القياس اجماعا ، وليس هو ركنا في القياس لأن نتيجة الدليل لا تكون ركنا في الدليل ، لما فيه من الدور الممتنع . وعند ذلك فيلزم من أخذ اثبات الحكم ونفيه في الفرع في حد القياس أن يكون ركنا في القياس ، وهو دور ممتنع . وقد أخذه في حد القياس حيث قال (في اثبات حكم لها أو نفيه عنها) اشارة الى الفرع والأصل . واختار في حد القياس أن يقال انه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الاصل . وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالغرض عرية عما يعترضها من التشكيكات العارضة لغيرها على ما تقدم (٢) .

١ - بان التحديد - تم وانتهى .

٢ - هذه التعاريف دخلتها الصناعة المنطقية المتكلفة فصارت خفية غامضة ؛ واحتاجت الى شرح وبيان ، ومع ذلك لم تسلم من النقد والاخلو الرد ، واوسلكوا في =

وإذا عرف معنى القياس ، فهو يشتمل على أربعة أركان : الأصل والفرع ،
وحكم الأصل ، والوصف الجامع .

أما الأصل : فقد يطلق على أمرين : الأول : ما بنى عليه غيره كقولنا : إن معرفة
الله أصل في معرفة رسالة الرسول ، من حيث إن معرفة الرسول تنبئنا على معرفة المرسل
الثاني : ما عرف بنفسه من غير افتقار إلى غيره ، وإن لم يبن عليه غيره وذلك كما تقوله
في تحريم الربا في النكدين فإنه أصل وإن لم يبن عليه غيره .

وعلى هذا اختلف العلماء في الأصل في القياس ، وذلك كما إذا قسنا النبيذ على
الخمر المنصوص عليه بقوله ، عليه السلام « حرمت الخمر لعينها » (١) في تحريم
الشراب ، هل الأصل هو النص أو الخمر أو الحكم الثابت في الخمر ، وهو
التحريم مع اتفاق الكل على أن العلة في الخمر وهي الشدة المطربة ليست هي الأصل .
فقال بعض المتكلمين : الأصل هو النص الدال على تحريم الخمر لأنه الذي بني
عليه التحريم والأصل ما بنى عليه .

=البيان طريقة القرآن وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ومعهود العرب وما لو فهم
من الأيضاح بضرب الأمثال لسهل الأمر وهان الخطب .

١ - حديث حرمت الخمر لعينها ، ويروي بعينها قليليها وكثيرها والمسكر من كل
شراب رواه للعقيلي في ترجمة محمد بن الفرات عن أبي إسحاق السبيعي عن الحارث
عن علي مرفوعاً وأعله بمحمد بن الفرات ورواه العقيلي من طريق عبد الرحمن بن
بشر الفطفاني عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي مرفوعاً وقال وعبد الرحمن
مجهول في الرواية والنسب وحديثه غير محفوظ ، وإنما يروى هذا عن ابن عباس من
قوله . وقد رواه موقوفاً على ابن عباس النسائي في سننه من طرق ، والبزار في مسنده
والطبراني في معجمه والدارقطني في سننه مع اختلاف في العبارة ، ومن أراد تفصيل
القول في ذلك فليرجع إلى كتاب نصب الراية للزبيعي ، وإلى ترجمة أبي إسحاق السبيعي
والحارث الأعور في تهذيب التهذيب لابن حجر . فإن أبا إسحاق يدلس وقد عنعن ؛
والحارث الأعور كذاب . ومع ذلك فلغة أهل الجدل واصطلاح علماء الفقه وأصوله
بعد استحكام الخلاف بينهم ظاهره في صناعة الحديث ووضعه لنصرة المذهب .

وقالت الفقهاء . الاصل انما هو الخمر الثابتة حرمة لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبساً منه ومردود اليه . وهذا انما يتحقق في نفس الخمر .
وقال بعضهم : الاصل انما هو الحكم الثابت في الخمر ؛ لان الاصل ما انبنى عليه غيره ، وكان العلم به موصلاً الى العلم بغيره او الظن . وهذه الخاصية موجودة في حكم الخمر ، فكان هو الاصل .

قالوا : وليس الاصل هو النص ، لأن النص هو الطريق الى العلم بالحكم ولو تصور العلم بالحكم في الخمر دون النص ، كان القياس ممكناً ، ولأنه لو كان النص هو الاصل ، لكونه طريقاً الى معرفة الحكم ، باتفاق لكان قول الراوي هو أصل القياس بطريق الأولى ، لكونه طريقاً الى معرفة النص ، وليس كذلك بالاتفاق .
وليس الاصل ايضاً هو الخمر ، لانه قد يعلم الخمر ، ولا يعلم ان الحرمة جارية فيه ، ولا في الفرع ؛ بخلاف ماذا علم الحكم ؛ فكان هو الاصل .

واعلم ان النزاع في هذه المسألة لفظي ، وذلك لانه اذا كان معنى الاصل ما يبنى عليه غيره فالحكم امكن ان يكون اصلاً لبناء الحكم في الفرع عليه ؛ على ما تقرر . واذا كان الحكم في الخمر اصلاً ، فالنص الذي به معرفة الحكم يكون اصلاً للاصل . وعلى هذا ؛ اي طريق عرف به حكم الخمر من اجماع او غيره امكن ان يكون اصلاً وكذلك الخمر ؛ فانه اذا كان محلاً للفعل الموصوف بالحرمة ، فهو ايضاً اصلاً للأصل ، فكان اصلاً .

والاشبه ان يكون الاصل هو المحل ، علي ما قاله الفقهاء ، لافتقار الحكم والنص اليه ضرورة من غير عكس ؛ فان المحل غير مفتقر الى النص ولا الى الحكم .

واما الفرع : فهل هو نفس الحكم المتنازع فيه او محله ؟ اختلفوا فيه :
فن قال بان الاصل هو الحكم في الخمر ، قال الفرع هو الحكم في النبيذ .
ومن قال بأن الاصل هو المحل ، قال الفرع هو المحل ، وهو النبيذ ، وان كان الاصل ان يكون الفرع هو الحكم المتفرع على القياس ، والمحل اصل الحكم المتفرع على القياس .
فتسمية الخمر اصل اولي من تسمية النبيذ فرعاً ، من حيث ان الخمر أصل للتحريم الذي هو الاصل ؛ بخلاف النبيذ فانه اصل للفرع ، لآ انه فرع له .

واما الوصف الجامع فهو فرع في الحكم لكونه مستنبطاً من محل حكم المنصوص عليه ، فهو تبع للنص والحكم ومحلّه ، وهو اصل في الفرع ، لكون الحكم المتنازع فيه في التبنيذ مبنياً عليه ، وتسمية الوصف الجامع في الفرع اصلا ، اولي من تسمية النص في الخمر والتحرير ومحلّه اصلا للاختلاف في ذلك ، والاتفاق على كون الوصف في ذلك اصلا .

واذا عرف معنى القياس واركانه ، فلنشرع في بيان ابوابه :

الباب الأول في شرائط القياس

ويشتمل على مقدمة ، واقسام .

اما المقدمة ، فاعلم ان القياس ؛ على ما سبق تعريفه ، يستدعي اركاناً لا يتم دونها ، وثمرة هي نتيجته .

فأما الاركان ، فهي اربعة :

الفرع : المسمى بصورة محل النزاع وهي الواقعة المتنازع في حكمها نفيًا وإثباتًا .

والاصل : وهو الواقعة التي يقصد تعدية حكمها الى الفرع .

والحكم : الشرعي الخاص بالاصل .

والعلة الجامعة بين الاصل والفرع .

واما ثمرته : فحكم الفرع فانه اذا تم القياس انتج حكم الفرع ، وليس حكم الفرع

من اركان القياس ، اذ الحكم في الفرع متوقف على صحة القياس ؛ فلو كان ركناً

منه ، لتوقف على نفسه ، وهو محال .

وعلى هذا ؛ فشرط القياس لا يخرج عن شروط هذه الاركان ، فمنها ما يعود

الى الاصل ، ومنها ما يعود الى الفرع : وما يعود الى الاصل فمنها ما يعود الى حكمه ،

ومنها ما يعود الى علته . فلنرسم في كل واحد منهما قسماً (١)

١ - منها - الصواب منها .

القسم الاول في شرائط حكم الأصل وهي ثمانية

الشرط الاول - ان يكون حكماً شرعياً ، لان الغرض من القياس الشرعي

انما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع نفيًا وإثباتًا ، فاذا لم يكن الحكم في الاصل

شرعياً بأن كان قضية لغوية أو عقلية فالحكم المتعدي الى الفرع لا يكون شرعياً فلا

يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلًا ، كيف وانه اذا كان قضية لغوية فقد بينا

امتناع جريان القياس فيه ، في اللغات .

الشرط الثاني : - ان يكون ثابتاً غير منسوخ ، حتى يمكن بناء الفرع عليه ،

والا فتقدير ان لا يكون ثابتاً ، فلا ينتفع به ناظر ولا مناظر ، لانه إنما تعدي

الحكم من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع ، وذلك متوقف على اعتبار

الشارع له . فاذا لم يكن الحكم المرتب على وصفه ثابتاً في الشرع ؛ فلا يكون معتبراً .

الشرط الثالث : - ان يكون دليل ثبوته شرعياً ؛ لان مالا يكون دليلاً شرعياً

لا يكون حكماً شرعياً .

الشرط الرابع : - ان لا يكون حكم الاصل متفرعاً عن اصل آخر ، وهذا

ما ذهب اليه اكثر اصحابنا والكرخي ، خلافاً للحنابلة (١) وابي عبد الله البصري ، وبعض المفسرين

ذلك لان العلة الجامعة بينه وبين اصله ، إما ان تكون هي العلة الجامعة بينه وبين

فرعه ؛ او هي غيرها :

فان كان الاول : فالاصل الذي به الشهادة بالاعتبار انما هو الاصل الاخير لا

الاصل الاول ، فليقع الرد اليه ، والا فهو تطويل من غير فائدة ، وذلك كما لو قال

١ - ظاهر الاطلاق في قوله : خلافاً للحنابلة جواز بناء القياس على القياس .

وليس كذلك ، فان منهم من منع ذلك ؛ ومنهم من اجازه ؛ بل منهم من روي عنه

قولان في ذلك : المنع ، والجواز ، كالقاضي ابي يعلى وابي الخطاب . انظر روضة الناظر

لابن قدامة ، والكوكب المنير لابي العباس الفتوحى واللمع لابي اسحاق الشيرازي

وانظر خلاف للحنابلة في حكم بناء القياس على القياس في ص ٣٩٤ و٣٩٥ من مسودة

آل تيمية طبعة المدني

الشافعي مثلاً في السفر جل مطعوم ، فجري فيه الربا ؛ قياساً على التفاح ، ثم قاس التفاح في تحريم الربا على البر بواسطة الطعم ايضاً .

وان كان الثاني ؛ وهو ان تكون العلة في القياسين مختلفة ، فلا تخلو :

اما ان تكون العلة التي عدى بها الحكم من الاصل الممنوع حكمه الى فرعه مؤثرة اي ثابتة بنص او إجماع ؛ او مستنبطة فان كان الاول ؛ فقد امكن إثبات الحكم في الفرع الاول بالعلة المؤثرة ، ولم يبق للقياس على الاصل الممنوع حكمه وقياسه على الاصل الاخير حاجة ، بل هو تطويل غير مفيد . وان كان الثاني وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة فسح النكاح بالجذام عيب يثبت به الفسخ في البيع ؛ فيثبت به الفسخ في النكاح ، قياساً على الرق والقرن ثم قاس الرق والقرن عند توجه منعه على الجب والعنة بواسطة فوات غرض لاستمتاع به ، فلا يصح القياس فيه ، وذلك لان الحكم في الفرع المتنازع فيه أولاً إنما ثبت بما يثبت به حكم أصله ، فاذا كان حكم أصله ثابتاً بعلة أخرى وهي ما استنبطت من الأصل الآخر ، فيمتنع تعدية الحكم بغيرها ؛ لأن غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له ضرورة أن الحكم الثابت معه ثابت بغيره بالاتفاق ؛ فلو ثبت الحكم بـ في الفرع الأول مع عدم اعتباره ، كان ذلك اثباتاً للحكم بالمعنى المرسل الخلقى عن الاعتبار ، وذلك ممتنع .

وعلى هذا ، فان قلنا بجواز تعليل الحكم الواحد بعلمتين مع كونه ممتنعاً ، كما يأتي تقريره (١) فهو ممتنع ههنا ، حيث انا مطعنا بأن العلة المستنبطة من الاصل الممنوع مما لم يلتفت اليها شارع في اثبات الحكم في أصلها للاتفاق على ثبوته بغيرها . والجمع بين العلة انما يكون حيث يمكن الظن باعتبار الشارع لها من اثبات الحكم على وفقها . هذا كله إن كان حكم الاصل مقولاً به من جهة المستدل ، ممنوعاً من جهة المعترض .

وأما إن كان مقولاً به من جهة المعترض ممنوعاً من جهة المستدل . وذلك كما لو قال الحنفي في مسألة تعيين النية عندما إذا نوى النقل أتى بما أمر به ؛ فوجب أن يصح ، كما إذا كان عليه فريضة الحج ؛ ونوى النقل ، فان الحكم

١ - سيأتي الكلام على ذلك تعليماً في المسألة الثانية عشرة من مسائل شروط العلة

ان شاء الله تعالى .

في الاصل مما لا يقول به الحنفي ، بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه ، لانه اما أن يذكر ذلك في معرض التقرير لمأخذ من هو متم إليه ، أو في معرض الالتزام للخصم :

فان كان الاول : فهو ممتنع لانه انما يعرف كون الوصف الجامع مأخذاً لامامه باثباته للحكم على وفقه ، وبالقياس على الاصل الذي لا يقول به امامه لا يعرف ذلك .

وان كان الثاني: وذلك بأن يقول هذا هو عندك علة الحكم في الاصل المقيس عليه، وهو موجود في محل النزاع ، فيلزمك الاعتراف بحكمه؛ والافيلزم منه ابطال المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير معارض، ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل ، فهو أيضا ممتنع ، لوجهين :

الاول: أن للمعارض أن يقول: الحكم في الاصل لم يكن عندي ثابتا بناء على هذا الوصف ؛ بل بناء على غيره ، ويجب تصديقه فيه ، لكونه عدلا ، والظاهر من حاله الصدق وهو أعرف بمأخذ مذهبه . الثاني: أنه وان كان الحكم في الاصل معللا بالوصف المذكور ، غير أن حاصل الالتزام يرجع الى الزام المعارض بالتخطئة في الفرع باثبات خلاف حكمه ؛ ضرورة تصويبه في اعتقاد كون الوصف الجامع علة للحكم في الاصل المقيس عليه وهو غير لازم؛ إذ ليس تخطئته في الفرع ضرورة تصويبه في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور اولى من تخطئته في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور . وتصويبه في حكم الفرع .

الشرط الخامس - أن لا يكون حكم الاصل معدولا به عن سنن القياس ، والمعدول به عن سنن القياس على قسمين -

الاول : ما لا يعقل معناه ، وهو على ضربين : إما مستثنى من قاعدة عامة أو مبتدأ به : فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده ، فإنه مع كونه غير معقول المعنى ؛ مستثنى من قاعدة الشهادة .

والثاني : كاعداد الركعات ؛ وتقدير نصب الزكوات ومقادير الحدود ،

والكفارات ؛ فإنه مع كونه غير معقول المعنى ، غير مستثنى من قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع فيه القياس .

القسم الثاني ما شرع ابتداء ؛ ولا نظير له ، ولا يجرى فيه القياس لعدم النظر وسواء كان معقول المعنى ؛ كـ رخص السفر والمسح على الخفين لعله دفع المشقة ، أو هو غير معقول المعنى ؛ كـ اليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة ونحوه .
الشرط السادس - إذا كان حكم الأصل متفقاً عليه ؛ فقد اختلفوا في كيفية الاتفاق فمنهم من قال بأنه يكفي أن يكون ذلك متفقاً عليه بين الفريقين لا غير .

ومنهم من قال : لا يكفي ذلك ، بل لا بد وان يكون متفقاً عليه بين الأمة ، وإلا فإن كان متفقاً عليه بين الفريقين فقط ؛ فلا يصح القياس عليه ، وسموه قياساً مركباً وقبل النظر في مأخذ الحجاج ، فلا بد من النظر في معنى القياس المركب وأقسامه أما القياس المركب فهو أن يكون الحكم في الأصل غير منصوص عليه ، ولا يجمع عليه من الأمة (١) وهو قسمان .

الاول ، مركب الأصل ، والثاني مركب الوصف .

أما التركيب في الأصل : فهو أن يعين المستدل علة في الأصل المذكور ، ويجمع بها بينه وبين فرعه ، فيعين المعترض فيه علة أخرى ، ويقول الحكم عندي ثابت بهذه العلة ، وذلك كما إذا قال في مسألة الحر بالعبد مثلاً ؛ عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب ، فإن المكاتب غير منصوص عليه ولا يجمع عليه بين الأمة ، لا اختلاف الناس في وجوب القصاص على قاتله ، وإنما هو متفق عليه بين الشافعي وأبي حنيفة ،

وعند ذلك فله حنفي أن يقول العلة في المكاتب (٢) المتفق عليه المانعة من جريان القصاص فيه عندي وإنما هو جهالة (٣) المستحق من السيد أو الورثة . فإن سلم ذلك امتنعت التعديدية إلى الفرع لحال الفرع عن العلة ، وإن ابطال التعليل بها ؛ فأنا أمنع الحكم في الأصل لأنه إنما ثبت عندي بهذه العلة ، وهي مدرك اثباته ؛ ولا محذور في نفي الحكم

١ - ولكنه متفق عليه من الخصمين المستدل والمعارض .

٢ - العلة في المكاتب - أي علة الحكم بترك القصاص للمكاتب من قاتله الحر .

٣ - إنما هو جهالة - الصواب إنما هي جهالة ؛ لأن كلام من مرجع الضمير وخبره مؤنث .

لا يتفاء مدركه إذ لم يلزم منه مخالفة نص ولا إجماع، وعلى كلا التقديرين، فالقياس يكون ممتنعاً إما لمنع حكم الاصل، وإما لعدم علة الاصل في الفرع.

قال بعض الأصوليين: وإنما سمي هذا النوع قياساً مركباً، لاختلاف الخصمين في علة الاصل، وليس بحق. والا كان كل قياس يختلف في علة اصله؛ وان كان منصوباً او متفقاً عليه بين الأمة، مركباً. وليس كذلك.

والاشبه انه انما سمي بذلك الاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم أن العلة الجاهة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له. والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة. وهي المثبتة له؛ وانه لا طريق الى اثباته سواها، وأنها غير مستنبطة منه. ولا هي فرع عليه، ولذلك منع ثبوت الحكم عند إبطائها. وإنما سمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل. (١) واما مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل، هل له وجود في الاصل او لا؟

وذلك كما لو قال المستدل في مسألة تعليق الطلاق بالنيكاح تعليق، فلا يصح قبل النكاح، كما لو قال: زينب التي أتزوجها طالق. فللخصم ان يقول: لانسلم وجود التعليق في الاصل، بل هو تنجيز فان ثبت أنه تعليق؛ فانا منع الحكم واقول بصحته، كما في الفرع، ولا يلزم من المنع محذور؛ لعدم النص عليه واجماع الأمة. وإنما سمي مركب الوصف لانه خلاف في تعيين الوصف الجامع واذا اتينا على بيان معنى القياس المركب واقسامه.

فتقول: لا يخلو اما ان ينظر في ذلك الى الناظر المجتهد، او المناظر: فان كان اولاً. فان كان له مدرك في ثبوت حكم الاصل سوى النص والاجماع فالقياس صحيح لانه اذا غلب على ظنه صحة القياس فلا يكابر نفسه فيما اوجبه ظنه، وان

١ - قارن بين خلاف الحنفية والأئمة الثلاثة هنا فيما ثبت به حكم الأصل، وبين الآمدي علة تسمية هذا النوع من القياس المركب مركب الأصل، وبين خلاف الحنفية والشافعية فيما ثبت به حكم الاصل في المسألة العشرين من مسائل شروط العلة مع مراعاة أن العلة هنا مستنبطة، وفي المسألة الآتية منصرصة.

لم يكن له مدرك سوى النص والاجماع فالقياس متمذرا لتعذر اثبات حكم الاصل .
وان كان الثاني : فالخيار بعد ابطال ما يعارض به الخصم في القسم الاول من
التركيب وتحقيق وجود ما يدعيه في الاصل في القسم الثاني منه ، انما هو التفصيل
وهو ان الخصم اما ان يكون مجتهدا او مقلدا .

فان كان مجتهدا وظهر في نظره ابطال المدرك الذي بنى عليه حكم الاصل ،
فله منع حكم الاصل وعند ذلك فالقياس لا يكون مستفعا به بالنسبة الى الخصم .
وان كان مقلداً فليس له منع الحكم في الاصل وتخطئة امامه فيه بناء على عجزه
هو عن تمشية الكلام مع المستدل ، وذلك لاحتمال أن لا يكون ما عينه المعارض هو
المأخذ في نظر امامه ، وبتقدير أن يكون هو المأخذ في نظر امامه ، فلا يلزم من
عجز المقلد عن تقريره عجز امامه عنه لكونه أكمل حالا منه وأعرف بوجه
ما ذهب اليه وتقريره .

وقد قيل انه وان كان لا بد من تخطئة امام المعارض ، اما في حكم الاصل
أو الفرع ، فليس للخصم تخطئة امامه في حكم الاصل دون الفرع ، وليس بحق ؛
فانه كما انه ليس للخصم تخطئة امامه في حكم الاصل دون الفرع ، فليس للمستدل
تخطئة امام المعارض في الفرع دون الاصل ، ولا أولوية .

فان قيل : بل تخطئته في الفرع أولى لوقوع الخلاف فيه بين امام المستدل وامام
المعارض ، بخلاف حكم الاصل ، فيقال كما ان الخلاف واقع في الفرع بين الامامين
فان الخلاف في الاصل أيضاً واقع بين الائمة ، اذ هو غير مجمع عليه . وليس موافقة
امام المستدل في الفرع أولى من موافقة المخالف في الاصل .

الشرط السابع — أن لا يكون الدليل الدال على إثبات حكم الاصل دالاً على
اثبات حكم الفرع ، والا فليس جعل احدهما أصلاً للآخر أولى من العكس .

الشرط الثامن — اختلف الاصوليون في اشتراط قيام الدليل على تعليل حكم
الاصل وجواز القياس عليه زنياً واثباتاً .

والخيار أنه ان أريد بالدليل الدال على ذلك أن يكون دليلاً خاصاً بذلك الاصل
من كتاب أو سنة أو اجماع ، فهو باطل .

وان اريد به أنه لا بد من قيام دليل على ذلك بجهة العموم والشمول، فهو حق .
وذلك لانا سنبين ان كل أصل أمكن تعليل حكمه فانه يجب تعليله ؛ وانه يجوز
القياس عليه، وذلك لان مدرك كون القياس حجة انما هو اجماع الصحابة على ما يأتي (١)
وقد علمنا من تتبع احوالهم في مجاري اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون الفرع
على الاصل عند وجود ما يظن كونه علة لحكم الاصل في الاصل فظن وجوده
في الفرع ؛ وان لم يقم دليل خاص على وجوب تعليل حكم ذلك الاصل وجواز
القياس عليه ، حتى قال عمر لابي موسى الاشعري (اعرف الاشباه والامثال . ثم
قس الامور برأيك) (٢) ولم يفصل .

وكذلك اختلفوا في قوله (أنت على حرام) حتى قاسه بعضهم على الطلاق،
وبعضهم على الظهار ، وبعضهم على البمين . ولم ينقل نص خاص ولا اجماع ،
على القياس على تلك الاصول ولا على جواز تعليلها .

١ - سيأتي في أدلة التعبد بالقياس ان العمدة في ثبوت ذلك إجماع الصحابة ؛
فحصره مدرك التعبد بالقياس هنا على الإجماع حصر ادعائي يقصد به بيان ان
الاجماع هو المعرل عليه في اثباته لانفي المدارك الاخرى التي استدل بها على التعبد
بالقياس .

٢ - سيأتي الكلام عليه تعليقا عند الكلام على ادلة التعبد بالقياس ان شاء الله تعالى .

القسم الثاني في شروط علة الاصل

وقد اتفق الكل على جواز تعليل حكم الاصل بالأوصاف الظاهرة الجليلة العربية عن الاضطراب . وسواء أكان الوصف معقولا ؛ كالرضي والسخط ، ام محسا كالقتل والسرقة ، ام عرفيا كالحسن والقبح وسواء أكان موجودا في محل الحكم كما ذكر من الامثلة أم ملازما له غير موجود فيه ، كتحریم نكاح الأمة لعله رق الولد ، لكن اختلفوا في شروط . فلنفرض في كل واحد منها مسألة .

المسألة الأولى

ذهب الاكثرون الى أن شرط علة الاصل (١) أن لا يكون محل حكم الاصل ولا جزءا من محله . وذهب آخرون الى جوازه والمختار انما هو التفصيل . وهو امتناع ذلك في المحل دون الجزء ؛ وذلك لان الكلام انما هو واقع في علة أصل القياس فلا كانت العلة فيه هي محل حكم الاصل بخصوصه . لكانت العلة قاصرة لاستحالة كون محل حكم الاصل بخصوصه متحققا في الفرع . والا كان الاصل والفرع متحدا . وهو محال .

نعم انما يمكن ذلك فيما اذا لم تكن علة حكم الاصل متعدية . لانه لا بعد في استلزام محل الحكم لحكمة داعية الى ذلك الحكم . كاستلزام الاوصاف للعمامة لمحل الاصل والفرع .

وأما الجزء . فلا يمتنع التعليل به لاحتمال عمومته للأصل والفرع .

١ - علة الاصل - اي علة تحكم الاصل .

المسألة الثانية

اختلفوا في جواز كون العلة في الاصل بمعنى الامارة المجرة ، والمختار انه لا بد وان تكون العلة في الاصل بمعنى الباعث أى مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم والا فلو كانت وصفا طرديا لاحكمة فيه . بل اماره مجردة فالتعليل بها في الاصل ممتنع لوجهين .

الاول : انه لا فائدة في الامارة . سوى تعريف الحكم . والحكم في الاصل معروف بالخطاب لا بالعلة المستنبطة منه .

الثاني : ان علة الاصل مستنبطة من حكم الاصل . ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة لحكم الاصل . لكان متوقفا عليها . ومتفرعا عنها وهو دور ممتنع .

المسألة الثالثة

ذهب الاكثرون الى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط (٢) وجوزوه الاقلون . ومنهم من فصل بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة الخفية المضطربة فجوز التعليل بالاولى دون الثانية وهذا هو المختار .

١ - اختار ان تكون العلة في الاصل بمعنى الباعث لا لامارة وهذا وان كان بالنسبة للمكلف مناسباً فان المعنى الذي ثبت الحكم من اجله يبعث المكلف على العمل بمقتضاه ، لكنه ينبغي ان يعبر عنه في حق الله بالمقصود من شرع الحكم ادبا مع الله قال في مسودة آل تيمية قد اطلق غير واحد من اصحابنا القضي وابوالخطاب وابن عقيل والحلواني وغيرهم في غير موضع ن علل الشرع لانما هي امارات وعلامات نصبها الله ادلة على الأحكام فهي تجري مجرى الأسماء ؛ ثم قال وهذا الكلام غير صحيح على الاطلاق ؛ ثم قال : ذكر ابن عقيل وغيره انها وان كانت امارات فانها موجبة لمصالح ودافعة لمفاسد ليست من جنس الامارات الساذجة العاطلة عن الايجاب .

٢ - المراد بالضابط هنا الوصف للظاهر المشتمل على الحكمة المقصودة للشارع من شرع الحكم .

١٠١ اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة غير مضطربة فلانا اجمعنا على ان الحكم اذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها انه يصح التعليل به . وان لم يكن هو المقصود من شرع الحكم . بل اشتتمل عليه من الحكمة الخفية . فاذا كانت الحكمة . وهي المقصود من شرع الحكم . مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت اولى بالتعليل بها .

واما اذا كانت الحكمة خفية مضطربة غير منضبطة فيمنع التعليل بها لثلاثة اوجه .

الاول انها اذا كانت خفية مضطربة مختلفة باختلاف الصور والأشخاص والازمان والاحوال . فلا يمكن معرفة ماهو مناط الحكم منها والوقوف عليه الا بعسر وحرَج ، ودأب الشارع فيما هذا شأنه على ما أفناه منه انما هو رد الناس فيه الى المظان الظاهرة الجلية . دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الاحكام ؛ ولهذا فانا نعلم أن الشارع انما قضى بالترخيص في السفر دفعا للمشقة المضبوطة بالسفر الطويل الى مقصد معين . ولم يعلقها بنفس المشقة . لما كانت مما يضطرب ويختلف . ولهذا فانه لم يرخص للجمال المشقوق عليه في الحضر . وان ظن أن مشقته تزيد على مشقة المسافر في كل يوم فرسخ . وان كان في غاية الرفاهية والدعة . لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب .

الثاني : أن الاجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالاصناف الظاهرة المنضبطة

المشتملة على احتمال الحكم ؛ كتعليل وجوب الفصاص بالقتل العمد المدوان لحكمة الزجر او الجبر ، وتعليل صحة البيع بالتصرف الصادر من الأهل في المحل لحكمة الانتفاع ، وتعليل تحريم شرب الخمر وايجاب الحد به لحكمة دفع المفسدة الناشئة منه ونحوه ، ولو كان التعليل بالحكمة الخفية مما يصح لما احتجج الى التعليل بضوابط هذه الحكم والنظر اليها ، لعدم الحاجة اليها ، ولما فيه من زيادة الحرج بالبحث عن الحكمة ، وعن ضابطها مع الاستغناء بأحدهما .

الثالث : ان التعليل بالحكمة المجردة إذا كانت خفية مضطربة ، مما يفضي الى

العسر والحرَج في حق المكلف بالبحث عنها والاطلاع عليها ؛ والحرَج منفي بقوله تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج » غير اننا خالفناه في التعليل بالوصف

الظاهر المنضبط ، لكون المشقة فيه أدنى ؛ فبقينا عاملين بعموم للنص فيما عداه .
فان قيل : ما ذكرتموه في جواز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة فهو فرع
امكان ذلك ؛ وهو غير مسلم في الحكمة ، فانها راجعة الى الحاجات الى المصالح
ودفع المفاسد ؛ والحاجات مما تخفى وازيد وتنقص فلا تكون ظاهرة ولا منضبطة
وان سلمنا امكان ذلك نادرا .

غير انه يلزم من التوصل الى معرفتها في آحاد الصور لتعيين التعليل بها ، نوع
عسر وحرَج لا يلزم مثله في التوصل الى معرفة الضوابط الجلية والمطان الظاهرة
المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم في الغالب ؛ وذلك مدفوع بقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج .

وما ذكرتموه في امتناع التعليل بالحكمة الخفية .

أما الوجه الأول ، فالبحث عن الحكمة الخفية ؛ وان كان فيه نوع حرج
ومشقة . غير أنه لا بد منه عند التعليل بالوصف الظاهر المشتمل عليها ضرورة أنها
علة لكون الوصف علة ولولا اشتغال الوصف عليها لما كان علة للحكم واذا لم يكن
بد من معرفتها في جعل الوصف علة للحكم وقد جعلت علة للعلة أمكن ان تجعل
علة للحكم من غير حاجة الى ضابطها ، وحيث لم نقض بالترخص في حق الحمال في
الحضر دفعا للمشقة عنه . فغايته امتناع تعليل الرخصة بطلق المشقة بل بالمشقة الخاصة
بالسفر . ولا يلزم من ذلك امتناع التعليل بالحكمة مطلقا .

وأما الوجه الثاني : فغاية ما فيه جواز التعليل بالضابط المشتمل على الحكمة .
وليس فيه ما يدل على امتناع التعليل بالحكمة . قولكم : انه لا حاجة اليه . لانسلم
ذلك . فان الاطلاع عليه اسهل من الاطلاع على الحكمة .

وأما الوجه الثالث : فهو ان الحرج اللازم عن البحث عن الحكمة الخفية .
وان كان شاقا غير انه لا يزيد على البحث عنها عند التعليل بضابطها . بل المشقة في
تعرفها . مع تعرف ضابطها . أشق من تعرفها دون ضابطها وقد اجمعنا على مخالفة
النص المذكور عند التعليل بالضابط وكانت مخالفته عند التعليل بالحكمة لا غير
أقل مشقة وخرجا . فكان أولى بالمخالفة .

والجواب عن الاعتراض الاول: ان الكلام انها هو مفروض فيا اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطه بنفسها في بعض الصور لافيا لم يكن .

قولهم « ان الاطلاع عليها والبحث عنها أشق من البحث عن الضابط » ليس كذلك . فانها اذا كانت ظاهرة منضبطة . كالوصف . فلا تفاوت .

وعن الاعتراض الاول: على الوجه الثاني (١) ان البحث عن الحكمة عند تجردها عن الضابط لا بد فيه من معرفة كميتها وخصوصيتها حتى نأمن من الاختلاف بين الاصل والفرع فيها، وذلك غير ممكن في الحكمة الخفية المضطربة . ولا يكفي فيه مجرد معرفة احتمالها ، بخلاف ما اذا كانت مضبوطة بضابط فاننا نكتفي بمعرفة الضابط ومعرفة أصل احتمال الحكمة لا غير . ويدل على ذلك ما ذكرناه من الاستشهاد، وما ذكره عليه، فهو اعتراف بامتناع التعليل بمجرد الحكمة، وهو المطلوب .

وعن الاعتراض على الوجه الثاني أنه لو امكن التعليل بالحكمة لما احتج الى التعليل بالضابط .

قولهم : ان الوقف عليه أسهل من الوقوف على الحكمة بمجردها .

قلنا : فيلزم من ذلك امتناع التعليل بالحكمة لما فيه من تأخير اثبات الحكم الشرعي الى زمان امكان الاطلاع على الحكمة مع امكان اثباته بالضابط في اقرب زمان ، وذلك ممتنع .

وعن الاعتراض على الوجه الثالث انا لا نسلم التساوي في الحرج والمشقة في البحث عن الحكمة مع ضابطها ، ومع خلوها عن الضابط ؛ وذلك لانا نفتقر في البحث عنها عند خلوها عن الضابط الى معرفة خصوصيتها وكميتها ، حتى نأمن من التفاوت فيها بين الاصل والفرع ، كما سبق ، ولا كذلك في البحث عنها مع ضابطها ، فاننا لانفتقر في البحث عنها الى اكثر من معرفة اصل احتمالها ، ولا يخفى ان الحرج في تعرفها على جهة التفصيل اتم من تعرفها لا بجهة التفصيل .

١ - وعن الاعتراض الأول على الوجه الثاني - فيه تحريف والصواب وعن

الاعتراض على الوجه الاول .

المسألة الرابعة

اختلفوا : في جواز تعليل الحكم الثبوتي بالعدم : فجزوه قوم .
ومنعه من آخرون ؛ وشرطوا ان تكون العلة للحكم الثبوتي أمراً وجودياً ،
وهو المختار .

وبيانه من ثلاثة أوجه :

الاول : ان الحكم يكون الوصف علة صفة وجودية ، لان نقيض العلة
(لاعلة) ، و (لاعلة) أمكن أن يكون صفة لبعض الاعدام ، ولو كان المفهوم
(من لاعة) وجودياً ، لكان الوجود صفة للعدم ، وهو محال ، واذا كان (لاعلة)
عدماً ، فالمفهوم من نقيضها وجودي .

الوجه الثاني : أنه يصح قول القائل « أي شيء وجد حتى حدث هذا الأمر؟ »
ولو لم يكن الحدوث متوقفاً على وجود شيء ، لما صح هذا الكلام كما لو قال :
أي رجل مات ، حتى حدث لفلان هذا المال ؟ » حيث لم يكن حدوث المال
لفلان متوقفاً على ما قيل .

الثالث : وهو خاص بما إذا كان الحكم ثابتاً بخطاب التكليف ، كالوجوب
والحظر ونحوه ، وهو أن يقال « قد ثبت أن العلة المستنبطة من الحكم لا بد وان
تكون بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة ، والباعث ما اشتمل على تحصيل مصلحة أو
تكميلها ، أو دفع مفسدة أو تقليلها ، كما يأتي بيانه ، فاذا كان الحكم ثابتاً بخطاب
التكليف لمثل هذا الغرض ، فلا بد وأن يكون ضابط ذلك الغرض مقدوراً للمكلف
في ايجاده واعدامه ، والا لما كان شرع ذلك الحكم مفيداً لمثل ذلك الغرض ،
لعدم إفضائه الى الغرض المطلوب ، والعدم المحض لا انتساب له الى قدرة المكلف
لا بايجاد ولا اعدام ، فجعل ضابطاً لغرض الحكم ، ومقصوداً لا يكون مفصلاً
الى مقصود شرع للحكم ، فيمتنع التعليل به .

فان قيل : ما ذكرتموه من الوجه الاول معارض بما يدل على ان المفهوم من
صفة العلة عدم ، وبيانه من وجهين :

الاول: أنه لو كانت صفة العلة أمراً وجودياً ، لم يخل ؛ اما أن تكون واجبة لذاتها ، او ممكنة: الاول محال ، والالما افتقرت الى الموصوف بها ، والثاني : يوجب افتقارها الى علة مرجحة لها ، والكلام في صفة تلك العلة كالكلام في الاولى ، وهو تسلسل ممتنع .

الرجح الثاني : انه يصح وصف الامر العدمي بكونه علة للامر العدمي ولهذا يصح أن يقال : انما لم اسلم على فلان ، لأنني لم اره . وانما لم افعل كذا ؛ لعدم الداعي اليه . واما الوجه الثاني ، فليس فيه دلالة على توقف حدوث ذلك الامر على تجدد وجود أمر آخر ولهذا ، فانه يصح أن يقال أي شيء صنع هذا ، حتى حدث له المال ؟ وان لم يكن حصول المال له موقوفاً على صنع من جهته ، لجواز حدوثه له عن ارث أو وصية .

وان سلمنا دلالاته على التوقف على الامر الوجودي ، غير أنه معارض بما يدل على صحة تعليل الامر الوجودي بالامر العدمي .

وبيانه أنه يصح أن يقال ضرب فلان عبده لانه لم يمثل أمره ، وشتم فلان فلاناً لانه لم يسلم عليه ؛ وهو تعليل للأمر الوجودي بالامر العدمي .

وأما الوجه الثالث : فهو وان سلمنا ان العلة لا بد وان تكون بمعنى الباعث ؛ وان الباعث عبارة عما ذكرتموه ، ولكن لا نسلم امتناع كون الوصف العدمي باعثاً وذلك لأننا أجمعنا على جواز التعليل بالوصف الوجودي الظاهر المنضبط ، اذا كان يلزم من ترتيب الحكم على وفقه تحصيل مصلحة او دفع مفسدة ظاهراً ، فالعدم المقابل له يكون ايضاً ظاهراً منضبطاً ؛ ويكون مشتملاً على نقيض ما اشتمل عليه الوصف الوجودي ، وهو لا يخرج عن المصلحة أو المفسدة ، لانه ان كان ما اشتمل عليه الوصف الوجودي مصلحة ، فعدمه يلزمه عدم تلك المصلحة ، وعدم المصلحة مفسدة . وان كان ما اشتمل عليه الوجودي مفسدة فعدمه يلزمه عدم تلك المفسدة وعدم المفسدة مصلحة وهو مقدور للمكلف ؛ لأنه اذا كان مقابله ، وهو الوصف الوجودي ، مقدوراً ، فلا معنى لكونه مقدور ، الا انه مقدور ، على ايجاده واعدامه ، فاذا العدم المقابل للوجود مقدور ، واذا كان مقدوراً وهو ظاهر

منضبط مشتمل على مصلحة او مفسدة ، فقد امكن التعليل به كما امكن التعليل بالوصف الوجودي .

والجواب عن الاول : ان ما ذكروه من لزوم التسلسل بتقدير كون العلية صفة وجودية ازم بتقدير كونها عدمية ؛ وذلك ؛ لان المفهوم من صفة العلية ؛ اذا كان امراً عدمياً ، فاما ان يكون واجباً لنفسه ومفهوماً ، او ممكناً : لاجائز ان يكون واجباً لذاته ، والا لما افتقر في تحقيقه الى نسبتبه الى ذات العلة وكونه وصفهاها ، وان كان ممكناً ، فلا بد له من علة مرجحة . والتسلسل لازم له وعند ذلك ؛ فالجواب يكون متحداً .

وما ذكروه من الاحتجاج ثانياً ، فلا يصح . وذلك ، لان وجود الداعي الى الفعل شرط وجود الفعل . وكذلك الرؤية لزيد شرط في السلام عليه ، لا أن ذلك علة له ، وإنما اضعيف عدم الاثر اليه بلام التعليل بجهة التجوز لمشاہته للعلة في افتقار الاثر الى كل واحد منها . ولذلك ، يقال في صورة تعليق الطلاق والعتق بدخول الدار ، (انا طلقت الزوجة ؛ وعتق العبد لدخول الدار) ويجب حمل ذلك على جهة التجوز جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الدليل .

قولهم على الوجه الثاني : ليس فيه دلالة على توقف الحدوث على تجدد الوجود . قلنا : دليله ما ذكرناه ، وما ذكروه من الاستشهاد . فاننا صح بناءً على الظاهر من جهة ان الغالب في حدوث المال لبعض الاشخاص ان يكون مسنداً الى صنعة لا الى ما ذكروه . ونحن انما نتمسك في هذا الوجه بالظاهر ، لا بالقطع .

وما ذكروه من المعارضة الدالة على تعليل الأمر الوجودي بالامر العدمي غير صحيح . فان المعلق به ليس هو العدم المحض ، فانه غير منتسب الى فعل الشخص فلا يحسن جعله علة للعقاب ، لا عقلاً ولا شرعاً ، وانما التعليل بالامتناع عن ذلك وكف النفس عنه ، وهو امر وجودي لا عدمي .

وما ذكروه على الوجه الثالث فحاصله راجع الى التعليل بالاعدام المقدور ؛ وهو امر وجودي لا بالعدم المحض الذي لا قدرة للمكلف عليه . وذلك غير ما وقع فيه النزاع .

وإذا عرف امتناع تعليل الوجود بالعدم المحض مما ذكرناه، فبمثله يعلم ان العدم لا يكون جزءاً من العلة المقتضية للأمر الوجودي، ولا داخلاً فيها . والوجه في الاعتراض على ذلك ولا انفصال فعلي ما تقدم .

ويخصه اعتراض آخر، وهو أن انتفاء معارضة المعجزة بمثلها جزء من المعرفة، لكونها معجزة . وكذلك الدوران فإنه معرف لعلية المدار، وأحد أجزاء الدوران العدم مع العدم .

وجوابه : أنا لا نسلم أن العدم فيما ذكره من صور الاستشهاد جزء من المعرفة بل شرط ، والشرط غير الجزء .

وإذا عرف امتناع تعليل الحكم الثبوتي بالعدم المحض ، وامتناع جعله جزءاً من العلة لزم امتناع التعليل بالصفات الإضافية (١) وذلك لان المفهوم من الصفة الإضافية : اما ان يكون وجوداً أو عدماً، لا جائز أن يكون وجوداً ، لان الصفة الإضافية لا بد وان تكون صفة للمضاف ، ويلزم من ذلك قيام الصفة الوجودية بالمعدوم المحض وهو محال .

وبيان لزوم ذلك أن الاضافة الواقعة بين المتناقضين وبين المتقدم والمتأخر قائمة بكل واحد من الامرين وأحد المتقابلين مما ذكرناه لا بد وان يكون معدوماً . وإذا بطل أن يكون المفهوم من الاضافة وجوداً ، تعين أن يكون عدماً .

١ - أنظر تعريف الصفة الإضافية في التعليق ص ١٧٤ ج ٢ .

المسألة الخامسة

اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي : فجزوه قوم .
ومنعه آخرون . وشرطوا في العلة أن لا تكون حكماً شرعياً .
ونحن نشير إلى مأخذ الفريقين ، وننبه على ما فيه ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .
فأما من قال بأن الحكم يجوز أن يكون علة للحكم ، فقد احتجوا عليه بأن
أحد الحكمين قد يكون داتراً مع الحكم الآخر وجوداً وعدمًا . والدوران دليل
كون المدار عليه الدائر (١) وسنبين أن الدوران لا يدل على التعليل فيما بعد .
وأما القائلون بامتناع التعليل بالحكم ، فقد احتجوا بأن الحكم إذا كان علة
لحكم آخر ، فإما أن يكون متقدماً عليه ؛ أو متأخراً عنه ، أو مقارناً له .
ولاجازئ ان يقال بالاول ، وإلا لزم منه وجود العلة مع تخلف حكمها عنها
وهو نقض للعلة .

ولاجازئ ان يقال بالثاني . لان المتأخر لا يكون علة للمتقدم .
وان كان الثالث : فليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس .
وايضاً : فانه يحتمل ان يكون لحكم الأصل علة ، ويحتمل ان يكون . واذا كان
معللاً ، احتمل ان لا يكون الحكم به هو العلة ، واحتمل ان يكون ، وعلى هذا فلا
يكون علة على تقديرين ، وانما يكون علة على تقدير واحد ، ولا يخفى ان وقوع
احتمال من احتمالين اغلب . ن وقوع احتمال واحد .

وايضاً : فانه لو كان الحكم علة للحكم ، فإما ان يكون علة بمعنى الامارة المعرفة
او بمعنى الباعث .

لا جازئ ان يقال بالاول لما سبق (٢) ولا جازئ ان يقال بالثاني . لان القول
بكون الحكم داعياً وباعثاً على الحكم محال خارق للاجماع .

١ - عليه الدائر - الصواب علة للدائر .

٢ - لما سبق ، يعني لما تقدم له اول المسألة الثانية من الادلة على انها بمعنى الباعث .

ولقائل أن يقول : أما الحجة الاولى ، فلا نسلم امتناع التقدم .

قولهم : يلزم منه نقض العلة - ليس كذلك ، فان الحكم لم يكن علة لنفسه وذاته ؛ بل انما يصير علة باعتبار الشرع له بقران الحكم الآخر به ، وذلك كما في تعليل تحريم شرب الخمر بالشدة المطربة ، فان الشدة المطربة ، وان كانت متقدمة على التحريم ؛ فلا يقال انها علة قبل اعتبارها من الشرع بقران التحريم بها ؛ فلا تكون منتقضة بتخلف التحريم عنها قبل ورود الشرع . وان سلنا امتناع التقدم فما المانع أن يكون مقارناً ؟

قولهم : ليس جعل أحد المقترنين علة للآخر أولى من العكس ليس كذلك ، فان الكلام انما هو مفروض فيما اذا كان أحد الحكمين مناسباً للحكم الآخر من غير عكس ، والا فمع قطع النظر عن جهة البعث في أحد الحكمين فلا يكون علة . وما ذكروه من الترجيح ، فهو لازم عليهم في التعليل بالأوصاف الحقيقية ، وما هو جواب ثم ، فهو الجواب فيما نحن فيه .

وأما الحجة الثانية ؛ فالخيار من قسمها أنه علة بمعنى الباعث .

قولهم : انه ممتنع ، خارق للاجماع ، دعوى مجردة ، لا دليل عليها .

وعند هذا فنقول : الخيار أنه يجوز أن يكون الحكم علة للحكم ، بمعنى الامارة المعرفة ، لكن لا في أصل القياس ، بل في غيره فقد حرمت كذا فانه لا يمتنع أن يقول الشارع : مهما رأيتم أنني حرمت كذا ، فقد حرمت كذا ، ومهما أبحث كذا كما لو قال : مهما زالت الشمس فصلوا ؛ ومهما طلع هلال رمضان فصوموا .

وأما في أصل القياس فقد بينا أنه لا يجوز أن تكون العلة فيسه بمعنى الامارة المعرفة ، بل بمعنى الباعث ؛ فاذا كان الحكم علة لحكم أصل القياس ، فلا بدوان يكون باعثاً عليه .

وعلى هذا ، فحكم الأصل إما أن يكون حكماً تكليفياً أو ثابتاً بخطاب الرضع والأخبار .

فان كان ثابتا بخطاب النكاييف ؛ امتنع أن يكون الحكم الشرعي علة له ،
لأنه غير مقدور لهكلف لاني ايجاده، ولا في اعدامه، فلا يصلح أن يكون علة له
لما ذكرناه في امتناع التعليل بالوصف العدمي، وبما ذكرناه أيضا يمتنع تعليله بالوصف
العرفي والتقديري والوصف الوجودي الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله، كالشده
المطربة والطعم والنقدية والصغر ونحوه .

وأما ان كان حكم الاصل ثابتا بخطاب الوضع والاختبار؛ فلا بد وان يكون
الحكم المعلن به باعثا على حكم الاصل اما لدفع مفسدة لزمت من شرع الحكم
المعلن به ، واما لتحصيل مصلحة تلزم منه : فان كان الأول ؛ فيمتنع أن يكون
الحكم علة لان المفسدة اللازمة من الحكم المعلن به كانت مطلوبة الانتفاء بشرع
حكم الاصل ، لما شرع الحكم المعلن به، لما يلزم من شرعه من وعود مفسدة مطلوبة
الانتفاء للشارع . وان كان الثاني ، فلا يمتنع تعليل الحكم بالحكم، فانه لا يمتنع أن
يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر يستلزم حصول مصلحة لا يستقل بها
أحدهما، فقد ينحل من هذه الجملة أن اطلاق القول بامتناع التعليل بالحكم الشرعي
وجوازه ممتنع ، بل لا بد من النظر الى ما ذكرناه ، لما ذكرناه من التفصيل .

المسألة السادسة

اشترط قوم أن تكون العلة ذات وصف واحد ؛ لا تركيب فيه ، كتعليل تحريم
الخمر بالاسكار ونحوه ، ومنع من ذلك الأكثرون ، وهو المختار .
وذلك كتعليل وجوب القصاص بالمحدد بالقتل العمد العدوان .
ودليله أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة بما يقوم
الدليل على ظن التعليل بها اما بمناسبة او شبه ، او سب وتقسيم ، او غير ذلك من
طرق الاستنباط والتخريج مع اقتران الحكم بها حسب دلالته على علية الوصف
الواحد ، فكانت علة .

فان قيل : ما ذكرتموه ، وان دل على جواز التعليل بعلة ذات أوصاف ، غير
أنه معارض بما يدل على امتناعه .

وبيانه من اربعة اوجه :

المعارضة الأولى : أن مجموع الأوصاف اذا كان علة للحكم ؛ فالعلية صفة زائدة على مجموع تلك الأوصاف . ودليله مران :

الأول : انا نعقل الهيئة الاجتماعية من الأوصاف ، ونجهل كونها علة والمعلوم غير المجهول .

الثاني : انه يحسن ان يقال . الهيئة الاجتماعية من الأوصاف لمة ؛ فنصفها بها ، والصفة يجب ان تكون غير الموصوف ، وعند ذلك فاما ان تكون صفة العلية بتامها قائمة بكل واحد من الأوصاف ؛ او بواحد منها ، او انها مع اتحادها قائمة بالمجموع ؛ كل بعض منها قائم بوصف :

لا جائز ان يقال بالارل ، والا كان كل وصف علة مستقلة ، لان العلة مجموع الأوصاف وهو خلاف الفرض ، كيف وان ذلك محال كما يأتي .

وان قيل بالثاني : فالعلة ذلك الوصف الذي قامت به صفة العلية لا مجموع الأوصاف ، وهو ايضا خلاف الفرض .

ولاجائز ان يقال بالثالث ، لان صفة العلية متحدة ؛ فيلزم من ذلك تعدد المتحد لقيامه بالمتعدد او اتحاد المتعدد ، وهو محال .

المعارضة الثانية : انه لو كانت العلة صفة لأوصاف متعددة ، فهي متوقفة على كل واحد من تلك الأوصاف ، ويلزم من ذلك ان يكون عدم كل وصف منها علة مستقلة لعدم صفة العلية ضرورة انتفائها عند عدمه . وذلك محال لوجهين .

الأول : انه اذا انتفت جميع الأوصاف . فاما ان يكون عدم كل وصف علة مستقلة لعدم العلية او البعض دون البعض ، وانه لا واحد منها مستقل بل المستقل للجميع لا جائز ان يقال بالاول ، لان معنى استقلال عدم كل واحد من الأوصاف بعدم العلية ، لا معنى له سوى انه المفيد لذلك دون غيره ؛ ويلزم من ذلك امتناع استقلال كل واحد منها .

ولا جائز ان يقال بالثاني لانه لا اولوية لاختصاص البعض بذلك دون البعض .

ولا جائز ان يقال بانثالث لما فيه من اخراج كل واحد من تلك الأوصاف عن الاستقلال بالعلية ؛ وقد قيل إنه مستقل .

الوجه الثاني : انه اذا كان عدم كل وصف منها يستقل عند انفراده بعدم العلية ، فبتقدير انتفاء العلية عند انتفاء بعض الاوصاف ، يلزم منه انه اذا انتفى بعد ذلك وصف آخر من تلك الأوصاف ان لا يكون موجباً لعدم العلية لكونها معدومة . ويلزم من ذلك نقض العلة العقلية . وهو محال .

المعارضة الثالثة انه لا يخلو ؛ اما ان يكون كل واحد من تلك الاوصاف مناسباً للحكم ، او لا واحد منها مناسب له . أو المناسب لبعض دون البعض . فان كان الاول : فيلزم من مناسبة كل واحد للحكم مع اقتران الحكم به ان يكون مستقلاً بالتعليل . وعند ذلك ؛ فالحكم اما ان يضاف الى كل واحد على سبيل الاستقلال . او الى البعض دون البعض ، او إلى الجملة ؛ والكل محال لما تقدم في المعارضة السابقة .

وان كان الثاني فضم ما لا يصلح للتعليل الى ما يصلح له لا يكون مفيداً للتعليل وان كان الثالث : فذلك هو العلة المستقلة لمناسبته وقران الحكم به ، ولا مدخل لغيره في التعليل .

المعارضة الرابعة : ان كل واحد من الاوصاف اذا لم يكن علة عند انفراده ، فعند انضمامه ؛ ان تجددت صفة العلية له ، فلا بد من تجدد امر يقتضي العلية . وذلك الامر المتجدد لا بد له من علة متجددة توجبه : والكلام في ذلك المتجدد كالكلام في الاول ، وهو تسلسل ممتنع .

الجواب عن المعارضة الأولى من ثلاثة اوجه .

الأول : انه لا معنى لكون مجموع الاوصاف علة سوى ان الشارع قضى بالحكم رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة . وايست ذلك صفة لها فلا يلزم ما ذكره ، إلا أن هذا يناقض ما ذكر من الوجه الاول في امتناع التعليل بالعدم الثاني : انه ان كانت العلية صفة للاوصاف غير انه يمتنع ان تكون صفة وجودية وبيانه من وجهين .

الاول : انها لو كانت صفة وجودية ، لكانت عرضا والصفات الممثل بها اعراض ، والعرض لا يقوم بالعرض كما بيناه في (أبتكار الافكار) وغيره .
الثاني : انها صفة اضافية وقد بينا فيما تقدم ان المفهوم من الصفة الاضافية غير وجودي ، وما ذكره من المحال ، انما يلزم بتقدير كونها صفة وجودية ، وليس كذلك .
غير ان هذين الجوابين يتناقضان ما ذكر من الوجه الاول في امتناع التعليل بالعدم .
الثالث : ان ما ذكره منتقض بكون القول المخصوص خبرا او استخباراً او وعداً او وعيد او غير ذلك ، مع تعدد الفاظه وحروفه ، فان كان ما ذكره من الاقسام بعينه متحقق فيه . ومع ذلك ، لم يمتنع وصفه بما وصف به ، فما هو الجواب ههنا يكون جوابا في محل النزاع .

وعن الثانية : انها مبنية على كون عدم الأوصاف علة لعدم العلية . وليس كذلك ،
لوجهين

الاول : ان عدم لا يصلح ان يكون علة لما تقدم .

الثاني : ان وجود كل واحد من الاوصاف شرط في تحقق العلية ، فانتفاء العلية عند انتفاء بعض الأوصاف او كلها انما هو لانتفاء الشرط لا لعله علم العلية .

وعن الثالثة : انه وان لم يكن كل واحد من الأوصاف مناسباً للحكم مناسبة استقلال فلا يمتنع ان تكون مناسبة الاستقلال ناشئة او ملازمة للهيئة الاجتماعية من الاوصاف ، كما في القتل العمد العدوان بالنسبة الى وجوب القصاص ونحوه .

وعن الرابعة : ان المتجدد والمستلزم للعلية انما هو الانضمام الحادث بالفاعل المختار ، فلا تسلسل ، ثم يلزم على ما ذكره تجديد الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة ، فانها غير متحققة في كل واحد من الأوصاف مع لزوم ما ذكره ، فما هو الجواب عن تجديد الهيئة الاجتماعية يكون جواباً عن تجديد صفة العلية .

المسألة السابعة

اتفق الكل على ان تعدية العلة شرط في صحة القياس ، وعلى صحة العلة القاصرة كانت منصوصة أو مجعماً عليها .

وانما اختلفوا في صحة العلة القاصرة إذا لم تكن منصوصة ولا مجعماً عليها .

وذلك : كتعليل أصحاب الشافعي حرمة الربا في التقدين بجوهريه الثمينة .

فذهب الشافعي وأصحابه ، وأحمد بن حنبل ، والقاضي أبو بكر ، والقاضي عبد الجبار ، وأبو الحسين البصري ، وأكثر الفقهاء ، والمتكلمين ؛ الى صحتها .

وذهب أبو حنيفة وأصحابه ، وأبو عبد الله البصري ، والكرخي ، الى إبطالها . واختار صحتها ، وقد احتج الفائلون بذلك بمسالك .

المسلك الأول : أنهم قالو : تعدية العلة الى الفرع موقوف على صحتها في نفسها فلو كانت صحتها متوقفة على تعديتها كان دوراً ممنعاً .

ولقائل أن يقول ان اردتم بالتعدية الموقوفة على صحة العلة ثبوت الحكم بها في الفرع ، فهو مسلم ، وان اردتم بالتعدية الموقوفة على صحة العلة وجودها في الفرع لا غير ، فهو غير مسلم .

وعلى هذا : فتحن لانقول بأن التعدية بالاعتبار الأول شرط في صحة العلة ليكون دوراً ؛ وانما نقول بأن شرط صحة العلة التعدية بالاعتبار الثاني ، وهو غير مفض الى الدور ، فان صحة العلة وان كانت مشروطة بوجودها في غير محل النص ؛ فوجودها غير متوقف على صحتها في نفسها ، فلا دور ، وان سلمنا توقف التعدية على الصحة وتوقف الصحة على التعدية ، فانما يلزم الدور ان لو كان ذلك التوقف مشروطاً بتقديم كل واحد من الامرين على الآخر ، وأما اذا كان ذلك بجهة المعية كما في توقف وجود كل واحد من المضافين على الآخر فلا دور .

المسلك الثاني : انهم قالوا اذا دار الحكم مع الوصف القاصر وجوداً وعدمًا دل على كونه علة كالتعدي ؛ وهو غير صحيح لما سنبينه من ابطال التمسك بالدوران

المسلك الثالث : انهم قالوا اذا جاز أن تكون علة عند دلالة النص عليها جاز ان تكون علة بالاستنباط ، وهو غير صحيح أيضا . وذلك لان عيلتها عند دلالة النص عليها مستفادة من النص ، ودلالة النص عليها غير متحققة حالة استنباطها ، فلا يلزم أن تكون علة .

فان قيل : اذا دل النص على علية للوصف القاصر ؛ وجب الحكم بعلية المستنبط لما بينهما من الاشتراك في الحكمة ؛ قلنا : هذا قياس في الاسباب ، وسيأتي ابطاله . والمعتمد في ذلك أن يقال : اذا كان الوصف القاصر مناسباً للحكم ، والحكم ثابت على وفقه ، غلب على الظن كونه علة للحكم بمعنى كونه باعثا عليه ، ولا معنى لصحة العلة سوى ذلك .

فان قيل : القضاء بصحة العلة يستدعي فائدة ، فان مالا فائدة فيه لا يمكن القضاء بصحته ، وفائدة العلة انما هي في اثبات الحكم بها ؛ والعلة القاصرة غير مثبتة للحكم في الاصل لكونه ثابتا بالنص أو الاجماع ، ولانها مستنبطة منه فتكون فرعاً عليه فلو كانت مثبتة له ؛ لكان فرعاً عليها ، وهو دور ؛ ولا هي مثبتة للحكم في الفرع لعدم تعديتها ، فقد تعرت عن الفائدة بالكلية ، فلا تكون صحيحة .
قلنا : وإن سلمنا امتناع إثبات الحكم بالعلة القاصرة ، وان اثبات الحكم بها فائدة لها ، ولكن لا نسلم انحصار فائدتها في ذلك ؛ بل لها ثلاث فوائد آخر .

الاولى : معرفة كونها باعثة على الحكم بما اشتملت عليه من المناسبة أو الشبه واذا كانت باعثة على الحكم ؛ كان الحكم معقول المعنى ، وكان أدعى الى الانقياد وأسرع في القبول له مما لم يظهر فيه الباعث ، وكان تعبدا ، واذا كان كذلك ، كان افضى الى تحصيل مقصود الشرع من شرع الحكم ، فكان التعليل بها مفيداً .

الثانية : أن العلة اذا كانت قاصرة ، فبتقدير ظهور وصف آخر متعدي في محلها يمتنع تعدي الحكم به دون ترجيحه على العلة القاصرة ، وذلك من أجل الفوائد .
الثالثة أنه اذا كانت القاصرة علة ؛ وعرفناها ، فقد امتنع بسببها تعدي الحكم الى الفرع ، وذلك أيضا من أتم الفوائد .

فان قيل : وان كان ما ذكرتموه من جملة الفوائد ، وأن ذلك مما يغلب على الظن
الصحة ، غير أن العمل بالظن على خلاف قوله تعالى « وان الظن لا يغني عن الحق
شيئا » وحيث خالفناه في العلة المتعدية لاشتغالها على ما ذكرتموه من الفوائد وزيادة
فائدة التعدية ، فلا يلزم منه المخالفة فيها (١) دون ذلك .

قلنا : يجب حمل الآية على ما المطلوب فيه القطع ؛ جمعا بينه وبين ما ذكرناه
من الدليل .

سئلنا : انه لا فائدة في العلة القاصرة . ولكن لا يلزم من ذلك امتناع القضاء
بصحتها بدليل ما لو كانت منصوبة .

المسألة الثامنة

اختلفوا في جواز تخصيص العلة المستنبطة :
فجوزه أكثر أصحاب ابي حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل .
ومنع من ذلك أكثر أصحاب الشافعي ، وقد قيل انه منقول عن الشافعي .

١- فيها - فيه تحريف والصواب فيها - بالميم .
٢- ذكر في روضة الناظر أن أبا حفص البرمكي حكى وجهين في اشتراط الاطراد
لصحة العلة، الاول أن الاطراد - وهو ان يوجد الحكم كلما وجدت العلة - شرط
صحتها، فمتى تخلف الحكم عنها استدللنا على انها ليست بعلة ان كانت مستنبطة ؛
وعلى أنها بعض العلة ان كانت منصوبا عليها ، ونصره القاضي أبو يعلى وبه
قال بعض الشافعية - ويسمى تخلف الحكم عن العلة نقضا .

الثاني : أن الاطراد ليس بشرط في صحتها فتبقى حجة فيما عدا محل الخصوص
كالمموم إذا خص واختاره ابو الخطاب . الخ .
وفي المنهاج للبيضاوي خمسة اقوال في المسألة - الجواز مطلقا ، المنع مطلقا ، الجواز في
المنصوبة دون المستنبطة - الجواز في المستنبطة بمنع أو فوات شرط ، الجواز
في المستنبطة ولو بلا مانع أو فوات شرط دون المنصوبة فارجع إلى الكتابين .
تجد ذلك مع الأمثلة .

ثم القائلون بجواز تخصيصها اتفقوا على جواز تخصيص العلة المنصوصة .
واختلفوا : في جواز تخصيص المستنبطة اذا لم يوجد في محل التخلف مانع ولا
قوات شرط ، فمنع منه الاكثرون ؛ وجوزه الافلون .
والقائلون بالمنع في تخصيص العلة المستنبطة ، اختلفوا في جواز تخصيص العلة
المنصوصة .

والمختار انما هو التفصيل ، وهو ان يقال : العلة الشرعية لا تخلو .
اما ان تكون قطعية أو ظنية .

فان كانت قطعية ؛ فتخلف الحكم عنها لا يخلو .

اما ان يكون لا بدليل أو بدليل . لا جائر أن يقال بالأول ، لانه محال ،
وان كان الثاني : فالدليل إما ظني أو قطعي ؛ والظني لا يعارض القطعي ، وتعارض
قاطعين أيضا محال ، الا أن يكون أحدهما ناسخا للآخر .

وان كانت ظنية ، فتخلف الحكم عنها إما في معرض الاستثناء أو لا في معرض الاستثناء
فان كان الاول : كتخلف ايجاب المثل في لبن المصرة عن العلة الموجبة له ،
وهي تماثل الأجزاء ، بالعدول الى ايجاب صاع من التمر .

وتخلف وجوب الغرامة عن صدرت عنه الجناية في باب ضرب الدية على العاقلة .
وتخلف حكم الرباع مع وجود الطعم في العرايا ونحوه ؛ فذلك مما لا يدل على
بطلان العلة ؛ بل تبقى حجة فيما رواء صورة الاستثناء ؛ وسواء كانت العلة
المخصوصة منصوصة أو مستنبطة . وذلك لان الدليل من النص او الاستنباط قد
دل على كونها علة ، وتخلف الحكم عنها حيث ورد بطريق الاستثناء عن قاعدة
القياس كان مقررا لصحة العلة لا ملغيا لها .

وأما ان كان تخلف الحكم عنها لا بطريق الاستثناء فلا يخلو .

اما ان تكون العلة منصوصة أو مستنبطة : فان كانت منصوصة فلا يخلو .

اما ان يمكن حمل النص على ان الوصف المنصوص عليه بعض العلة وذلك

كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين مأخوذاً (١) من قوله عليه السلام «الوضوء مما خرج» (٢) فإنه إذا تخلف عنه الوضوء في الحجامة أمكن أخذ قيد الخارج من السبيلين في العلة، وتأويل النص بصرفه عن عموم الخارج النجس الى الخارج من المخرج المعتاد، أو حمله على تعليل حكم آخر غير الحكم المصرح به في النص، وذلك قولاً (٣) تعالى «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين»، معللاً بقوله تعالى (ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله). فإن الحكم المعلل المصرح به إنما هو خراب البيت، وليس كل من شاق الله ورسوله يخرّب بيته، فأمكن حمل الخراب على استحقاق الخراب، وجد الخراب أو لم يوجد. أو أنه لا يمكن ذلك، فإن أمكن تأويل النص بالحمل على معنى خاص أو حكم آخر خاص وجب التأويل لما فيه من الجمع بين دليل التعليل بتأويله، ودليل إبطال العلة المذكورة. وإن لم يمكن تأويله بغير الوصف المذكور والحكم المرتب عليه، فغاياته امتناع اثبات حكم العلية لما عارضها من النص النافي لحكمها، والعلة المنصوصة في معنى النص وتختلف حكم النص عنه في صورته (٤) لما عارضه لا يوجب إبطال العمل به في غير صورة المعارضة، فكذلك العلة المنصوصة.

وأما إن كانت العلة مستنبطة، فتختلف الحكم عنها، أما إن يكون للمانع أوفوات شرط أو لا يكون.

فإن كان الأول: وذلك كما في تعليل إيجاب القصاص على القاتل بالقتل العمد العدوان، وتختلف الحكم عنه في الأب والسيد بمانع الأبوة والسيادة. فلا يكون

١ - كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين مأخوذاً - الخ؛ فيه سقط وتقدير الكلام: كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين بالخارج النجس مأخوذاً - وبالخارج الأول متعلق بانتقاض، والثاني متعلق بتعليل. وسيأتي للمؤلف مثل هذا في المسألة التاسعة عشرة من مسائل شروط العلة.

٢ - رواه الدار قطني والبيهقي من حديث ابن عباس بلفظ «الوضوء مما يخرج وليس مما يدخل» وفي أسناده الفضل بن المختار وشعبة مولى ابن عباس وكلاهما ضعيف - انظر تلخيص الحبير. ٣ - وذلك قوله تعالى - الصواب وذلك كقوله.

٤ - في صورته - الصواب في صورة.

ذلك مبطلا للعلية فيما وراء صورة المخالفة . لان دليل الاستنباط قد دل على العلية
بالمناسبة والاعتبار . وقد امكن احالة نفي الحكم على مظهر من المانع لاعلى الغاء
العلة فيجب الحمل عليه جمعا بين الدليل الدال على العلة ، والدليل الدال على مانعية
الوصف النافي للحكم . فان الجمع بين الادلة اولى من ابطالها .

ولا يخفى : ان القول بابطال العلة يتخلف الحكم عنها مما يلزم منه ابطال الدليل
الدال على العلة ، والدليل الدال على مانعية المانع . فكان القول باحالة نفي الحكم
على المانع اولى .

فان قيل : لا نسلم ان المناسبة وقران الحكم بها فقط دليل العلية . بل مع
الاطراد ، وان سلمنا ذلك . لكن لا نسلم امكان تعليل انتفاء الحكم بالمانع لوجهين .
الاول : ان تعليل انتفاء الحكم بالمانع او فوات الشرط في صورة التخلف
يتوقف على وجود المقتضى للحكم فيها فانه لو لم يكن المقتضى للحكم موجودا
فيها . لكان الحكم منتفيا لانتفاء المقتضى لا للمانع ولالفوات الشرط . والقول
بكون الوصف المذكور علة يتوقف في صورة التخلف على وجود المانع
او فوات الشرط . فاننا اذا لم نتبين وجود المانع ولا فوات الشرط . فالحكم
يجب ان يكون منتفيا لانتفاء ما يقتضيه . وعند ذلك نتبين ان الوصف المذكور
ليس بعلة . واذا توقف كل واحد من المقتضى والمانع على الآخر كان دوراً ممتنعاً
وهذا الامتناع إنما لزم من التعليل بالمانع او فوات الشرط في صورة التخلف فكان ممتنعاً
الوجه الثاني : ان انتفاء الحكم في صورة التخلف كان متحققاً قبل وجود
المانع . وفي تعليقه بالمانع تعليل المتقدم بالتأخر وهو محال . وسواء كان المانع
بمعنى الامارة او الباعث .

قلنا جواب الأول : انا اذا راينا الوصف مناسباً والحكم مقترنا به . غلب
على الظن تأول النظر (١) اليه انه علة مع قطع النظر عن البحث في جمع مجاري
العلة . هل الحكم مقارن لها اولا .

١ - تأول - الصواب بأول .

وأما الاطراد فحاصله يرجع الى السلامة عن النقض المعارض الدليل العلية
وعدم المعارض غير داخل في دليل العلية ؛ وعن الدور من ثلاثة اوجه :

الاول : لانسلم ان تعليل انتفاء الحكم بالمانع يستدعي وجود المقتضى .

ودليله : انه يصح انتفاؤه بالمانع مع وجود المقتضى ومع كون المقتضى معارضا
للمانع . فلأن يصح تعليل النفي . مع عدم المقتضى كان اولى (١) .

الثاني : وان سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضى . ولكن لا نسلم
توقف وجود المقتضى على وجود المانع ؛ فان كون المقتضى مقتضيا انما يعرف
بدليله من المناسبه والاعتبار . او غير ذلك من الطرق . وذلك متحقق فيما نحن
فيه . فيجب القضاء بكونه مقتضيا . والمانع انما هو من قبيل المعارض . فان وجد
انتفى الحكم المقتضى مع بقاء المقتضى بحاله مقتضيا . وان لم يوجد . عمل
المقتضى عمله .

الثالث : سلمنا توقف كل واحد منهما على الآخر ، لكن توقف معية أو توقف
تقدم : الاول مسلم ، والثاني ممنوع . وعلى هذا فلا دور

وعن قولهم : فيه تعليل المتقدم بالمتأخر أن المعلل نفيه بالمانع انما هو انتفاء
الحكم الذي صار بسبب وجود المقتضى بعرضية الثبوت عرضية لازمة لا مطلق
حكم ، وذلك مما لا يسلم تقدمه على المانع المفروض

وأما ان لم يظهر في صورة التخلف مانع ولا فوات شرط ؛ فالحق بطلان العلة ،
وذلك لأن العلة المستنبطة انما عرف كونها علة باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم
علي وفقها ، ذلك ان دل على اعتبارها . فتخلف الحكم عنها مع ظهور ما يكون

مستنداً لنفيه يدل على الغائها ؛ وليس احد الدليلين اولى من الآخر ؛ فيتقواومان ،
ويبقى الوصف على ما كان قبل الاعتبار ، ولم يكن قبل ذلك علة ، فكذلك بعده

فان قيل : مناسبة الوصف وقران الحكم به دليل ظاهر على كونه علة ، وكذلك
سائر طرق الاستنباط ، وهذا الدليل قائم ؛ وان وجد النقض ، وتخلف الحكم

١ - كان اولى - المناسب حذف كان وقد استعمل المؤلف هذا الأسلوب اكثر من مرة

عن الوصف، غاية انه يوجب الشك في فساد العلة ، وتقاوم احتمال انتفاء الحكم لانتفاء العلة ، أو وجود المعارض على السواء ، وإذا كان دليل العلة ظاهراً ، ودليل الفساد مشكوكاً فيه ، فالمشكوك فيه لا يقع في مقابلة الظاهر، ودليل وقوع الشك في فساد العلة في صورة النقص وتقاوم الاحتمال فيها ؛ أنه يحتمل أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقص لمعارض ، من وجود مانع أو فوات شرط، ويحتمل أنه لفساد العلة وهما متقاومان . وبيان التقاوم أن احتمال الانتفاء لانتفاء العلة ، وإن كان على وقف الأصل بالنسبة إلى احتمال انتفائه للمعارض ؛ دفعاً لمخذور المعارضة ، غير أنه على خلاف الأصل بالنظر إلى إبطال العلة مع قيام الدليل الدال على كون الوصف علة ؛ واحتمال انتفاء الحكم للمعارض وإن كان على خلاف الأصل لما فيه من نفي الحكم مع قيام دليبه ، غير أنه على وفق الأصل من جهة موافقة الدليل الدال على كون الوصف علة ، فإذا احتمل انتفاء الحكم لا انتفاء العلة موافق للأصل من وجه ، ومخالف له من وجه، فيتقاوم الاحتمالان على السواء وذلك مما يوجب الشك في فساد العلة . والشك لا يعارض الظاهر بوجه .

قلنا : إذا اعترف بالشك في دليل فساد العلة ، فيلزم منه الشك في فساد العلة ؛ ويلزم من الشك في فساد العلة انتفاء الظن بكونها علة ؛ لأن الصحة والفساد متقابلان ؛ فهما وقع الشك في أحدهما المتقابلين ، وقع الشك في الآخر ، وإن كان أحدهما ظاهراً ، والآخر بعيداً ، فالقول بوقوع الشك في أحدهما المتقابلين مع ظهور الآخر ممنوع ؛ كما يمنع الشك في الغيم مع ظن الصحو ؛ والشك في موت زيد مع ظن حياته . وهذا بخلاف ما إذا شككنا في الطهارة ؛ وحكمنا بالنجاسة نظراً إلى النجاسة السابقة ، فإن الشك في هذه الصورة لا يجامع النظر إلى الأصل ، بل عند النظر إلى الأصل يرجح أحد احتمالي الشك على الآخر ؛ فلا يبقى الشك متحققاً ، حتى إنه لو وقع الشك في النجاسة أو الطهارة مع النظر إلى الأصل ؛ لبقى الشك معمولا به . وهذا ، بخلاف ما نحن فيه فإن الشك إنما وقع في فساد العلة في صورة النقص مع النظر إلى دليل العلة ، ولولا النظر إلى دليل العلة ، لكان الظاهر انتفاء الحكم لا انتفاء العلة ومهما كان كذلك ؛ فلا يمكن القضاء بظهور العلة ، مع أن تقاوم الاحتمال إنما كان با نظر إلى دليل العلة .

كيف : وانه قد يمكن أن يقال : انتفاء الحكم مع وجود الوصف دليل ظاهر على انه ليس بعلّة ؛ وثبوت الحكم على وفقه مع مناسبته مما يوجب الشك في صحة التعليل به في محل الاعتبار والمشكوك فيه لا يعارض الظاهر ، وبيان وقوع الشك في صحة التعليل في الأصل المستروح اليه أنه وان كان ثبوت الحكم به على وفق الأصل . غير انه على خلاف الأصل بالنظر الى دليل الفساد . وثبوت الحكم لغيره ، وإن كان على خلاف الأصل مع عدم الظفر به إلا أنه على وفق الأصل بالنظر الى دليل الفساد ، ويلزم من ذلك تقاوم الاحتمالات في صحة العلة . وان كان الظاهر قد دل على فسادها ، فلا يترك بالمشكوك فيه .

فان قيل : ما ذكرتموه من دلائل عدم الانتقاض في الصور المذكورة معارض من ثمانية أوجه : (١)

الأول : وهو اختيار أبي الحسين البصري ، ان تخصيص العلة مما يمنع من كونها أمانة على الحكم في شيء من الفروع ؛ سواء ظن بها أنها جهة للمصلحة أو لم يظن بها ذلك .

وبيان ذلك : أنا إذا علمنا أن علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه موزونا ، ثم علمنا اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون ، لم يخجل اما ان يعلم ذلك بعلّة أخرى تقتضي إباحته او بنص فان علمنا إباحته بعلّة أخرى يقايس بها الرصاص على اصل مباح لكونه ابيض مثلا ، فانا عند ذلك لانعلم تحريم بيع الحديد بالحديد متفاضلا الا بكونه موزونا غير ابيض ، فانا لو شككنا في كونه أبيض لم نعلم قبح بيعه متفاضلا ، كما لو شككنا في كونه موزونا ، فبان انا لانعلم بعد التخصيص تحريم شيء لكونه موزونا فقط ؛ فبطل ان يكون الموزون

٩- هذه معارضات ممن يقول بمنع تخصيص العلة مطلقا لادلة من يقولون بجواز تخصيصها في الصور الآتية - العلة القطعية مطلقا ؛ والظنية في معرض الاستثناء ؛ والمنصوصة الظنية في غير الاستثناء والمستنبطة اذا كان لها معارض من مانع او فقد شرط .

مع كونه غير أبيض وعلى هذا، يكون الكلام فيما اذا دل على اباحة بيع الرصاص نص ، وسواء علمت علة الاباحة ، او لم تعلم .

الثاني : قال بعض اصحابنا : اقتضاء العلة للحكم ، اما ان يعتبر فيه انتفاء المعارض ؛ او لا يعتبر . فان اعتبر لم تكن العلة علة الا عند انتفاء المعارض ، وذلك يقتضي ان الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس هو تمام العلة ؛ بل بعضها . وان لم يعتبر ، فسواء حصل المعارض أو لم يحصل يكون الحكم حاصلا ، وذلك يقدر في كون المعارض معارضا .

الثالث : انه لا بد وان يكون بين كون المقتضى مقتضيا اقتضاء حقيقيا بالفعل وبين كون المانع ما نعا حقيقيا بالفعل منافاة بالذات ؛ وشرط طريان احد المتنافين بالذات انتفاء الاول وليس انتفاء الاول لطريان اللاحق ، والا لزم الدور ، وحيث كان شرط كون المانع مانعا خروج المقتضى عن كونه مقتضيا بالفعل لم يجز ان يكون خروجه عن كونه مقتضيا بالفعل لاجل تحقق ، والا لزم الدور ، فاذا المقتضى انما خرج عن كونه مقتضيا لا بالمانع ، بل بذاته ، وقد انعقد الاجماع على أن ما يكون كذلك لا يصلح للعلية .

الرابع : ان الوصف وإن وجد مع الحكم في الاصل فقد وجد مع الحكم في صورة النقص مع عدم الحكم . ووجوده مع الحكم لا يقتضي القطع بكونه علة لذلك الحكم ووجوده مع عدم الحكم في صورة النقص يقتضي القطع بأنه ليس بعلة لذلك الحكم في تلك الصورة . والوصف الحاصل في الفرع كما انه مثل الوصف الحاصل في الاصل ، فهو مثل الوصف الحاصل في صورة النقص ؛ وليس إلحاقه بأحدهما أولى من الآخر ، فلم يجز الحكم عليه بكونه علة .

الخامس : قالوا : لا طريق الى صحة العلة الشرعية سوى جريانها مع معلولها ، فاذا لم تجر معه ، لم يكن الى صحتها طريق .

السادس : قالوا : العلة الشرعية اذا دل الدليل على تعلق الحكم بها ، امتنع تخصيصها ، كالعلة العقلية .

السابع: قالوا: العلة في القياس طريق الى اثبات الحكم في الفرع ، فاذا وجدت العلة في فرعين ؛ امتنع ان تكون طريقاً الى العلم بحكم احدهما دون الآخر ، كما في الادراكات والأدلة العقلية .

الثامن: قالوا: لو جاز وجود العلة الشرعية في فروع يثبت الحكم معها في البعض دون البعض لم يكن البعض بالاثبات أولى من البعض الآخر .

وما ذكرتموه من دليل الانتقاص في الصورة الاخيرة معارض من أربعة اوجه (١) الاول: اجماع الصحابة على ذلك ، ودليله ماروى عن ابن مسعود أنه كان يقول (هذا حكم معدول به عن سنن القياس (٢) واشتهر ذلك فيما بين الصحابة من غير تكبير فصار اجماعاً .

الثاني: ان العلة الشرعية اشارة على الحكم في الفرع ، ووجودها في موضع من غير حكم لا يخرجها عن كونها اشارة ، فاذ ليس من شرط كون الامارة اشارة على شيء أن يكون ذلك الشيء ملازماً لها دائماً وبدائيل ووجود جميع الامارات الشرعية على اثبات الاحكام . وان لم تكن الاحكام ملازمة لها قبل ورود الشرع وبدليل الغيم للرطب . فانه اشارة على وجود المطر وان لم يكن المطر ملازماً له ، ولذلك . فان وقوف مركوب القاضي على باب الملك اشارة على كونه في دار الملك ولا يخرج ذلك عن كونه اشارة لوجوده (٣) في بعض الاوقات والقاضي غير موجود

١ - الصورة الاخيرة هي ما اذا كانت العلة مستنبطة وتختلف الحكم عنها على غير طريق الاستثناء، وبدون معارض لها من وجرد مانع أو فقد شرط، وقد اختار الآمدي بطلان العلة بتخلف حكمها عنها في هذه الصورة، واستدل على ذلك بما تقدم، فعارضه من يقول بجواز تخصيص العلة مطلقاً بأربعة أوجه ذكرها الآمدي وأجاب عنها .

٢ - هذا حكم معدول به عن سنن القياس . لم أجد هذه الكلمة عن ابن مسعود . وليست مما يشبه لغة عهد الصحابة . لكنها شبيهة بلغة علماء الفقه وأصوله في نقاشهم وجدالهم عند الاستدلال واشتداد الخلاف بينهم . ومع ذلك فقد ذكر ابن تيمية في ص ٥٠٤ وما بعدها من ج ٢٠ كثير من المسائل التي ادعى فيها علماء الفقه وأصوله انها على خلاف القياس وبين انها لم تخرج عن قاعدة القياس فارجع اليه .

٣ - لوجوده - في العبارة تحريف والصواب بوجوده - والباء سببية ؛ وجملة =

في دار الملك ، بان يكون مر كوبه مستعارا . وكذلك خبر الواحد فانه اامارة على وجود الحكم . وتختلف حكمه عند وجود الاصل الراجح المخالف له لا يخرج عن كونه اامارة ، عليه عند عدم ذلك النص (١)

الثالث : أن العلة المستنبطة اامارة فجاز تخصيصها كالمنصوصة .

الرابع : أن كون الوصف اامارة على الحكم في محل ، اما أن يتوقف على كونه اامارة على ذلك الحكم في محل آخر ، أولا يتوقف : فان توقف ، فاما أن لا يتعكس الحال في ذلك أو يتعكس (٢) الاول محال ، لما فيه من الدور .

والثاني : أيضا محال لعدم الأولوية . وان لم يتوقف فهو المطلوب .

والجواب عن المعارضة الاولى : من المعارضات للدالة على امتناع التخصيص :

أنا . وان سلمنا أن عنة القياس اامارة على حكم الفرع معرفة له . وأنه اذا تخلف الحكم عنها في صورة أخرى للمعارض لا يمكن اثبات الحكم بها في فرع من الفروع دون العلم بانتفاء ذلك المعارض لها المتفق عليه . ولكن لا يلزم أن يكون انتفاء ذلك لمعارض من جملة المعارض للحكم . بل المعارض للحكم انما هو ما كان باعثا عليه في الاصل ، وانتفاء المعارض انما يتوقف اثبات حكم الامارة عليه ، ضرورة أن الحكم لا يثبت مع تحقق المعارض الثاني له . فكان نفيه شرطا في اثبات حكم الامارة لا أنه داخل في مفهوم الامارة .

وعن الثانية : انه وان سلم ان افتضاء العلة للحكم لا يتوقف على عدم المعارض فما المانع منه

قولهم انه يكون الحكم حاصلًا . وان حصل المعارض ، لا نسلم ذلك فان

العلة ؛ وان كانت مقتضية للحكم فانما يلزم وجود الحكم . أن لو انتفى المعارض

الراجح أو المساوي .

= « والقاضي غير موجود في دار الملك » حالية .

١ - أي عند عدم ذلك النص الراجح المعارض لخبر الواحد .

٢ - فاما ان لا يتعكس الحال في ذلك أو يتعكس هكذا في المخطوطة والنسخ

المطبوعة وفي جميعها تحريف ، والصواب فاما أن يتعكس الحال في ذلك أولا يتعكس .

وبذلك يتفق مع تعليل رد الاول بما فيه من الدور ، ورد الثاني بعدم الاولوية .

وعلى هذا : فلا يلزم من النفي القدح في المعارض ولا في العلة .
وعن الثالثة : لا نسلم المنافاة بين اقتضاء المقتضي واقتضاء المانع . ولا استحالة
الجمع بينهما . وان استحالة الجمع بين حكمهما .
وعلى هذا . فلا يلزم من تحقق المانع خروج المقتضي عن جهة اقتضاءه .
لا بذاته . ولا بغيره بخلاف المتنافيات بالذات .

وعن الرابعة : أنه وان كان وجود الموصف مع الحكم في الأصل لا يوجب
القطع بكونه علة . لكنه يغلب على الظن كونه علة ؛ ووجوده مع عدم الحكم في
صورة النقص ، لانسلم أنه يقتضي القطع بأنه ليس بعلة لذلك الحكم . بل الظن
بالعلة باق بحاله ، وانتفاء الحكم انما كان لوجود المعارض الثاني للحكم على ما هو
معلوم من قاعدة القائلين بتخصيص العلة .
وعن الخامسة : لانسلم أن اطراد العلة طريق الى صحتها كما يأتي مفصلاً
من كونه (١) لا طريق سواه .

وعن السادسة : لانسلم ان العلة العقلية يمتنع تخلف للحكم عنها ، بل ذلك جائز
عند فوات القابل لحكمها ، كما بيناه في الكلاميات وان سلطنا امتناع تخلف حكمها
عنها ، فليس ذلك لدلالة الدليل على تعلق الحكم بها ، ولا لكونها علة ؛ بل انما كان
ذلك بكونها مقتضية للحكم لذاتها ، وذلك غير متحقق في العلة الشرعية فانها ليست
مقتضية للحكم لذاتها ، وانما هي علة بوضع الشارع لها اشارة على الحكم في الفرع .
وعن السابعة : أنه ليست العلة في امتناع الافتراق في الدليل العقلي المتعلق
بمدلولين ؛ وامتناع الافتراق في الادراك المتعلق بمدركين ، كونه طريقاً لا دليلاً
بل لكون الدليل العقلي موجبا لذاته ، ولكون الادراك مما يجب العلم بالمدرك عنده
عادة (٢) بخلاف العلة الشرعية ، على ما سبق .

١ - مفصلاً من كونه - هكذا في المطبوعة والمخطوطة والصواب فضلاً عن كونه الخ
٢ - جرى في التعبير بلفظ عنده عادة على طريقة الاشعرية فانهم يقولون المسببات
توجد عند وجود الاسباب لا بها والنتائج توجد عند وجود الادلة لا بها ، ومذهب
اهل السنة والجماعة انها توجد بها لكن لا بذاتها بل بجعل الله لها اسباباً لمسبباتها
ودلائل على نتائجها .

وعن الثامنة : انه انما يختص البعض بتخلف الحكم دون البعض ، لاختصاصه بمعارض لا يتحقق له فيما كان الحكم ثابتاً فيه .

وعن المعارضة الاولى : من المعارضات الدالة على التخصيص انه لا دلالة لقول ابن مسعود على ان القياس الذي كان الحكم ثابتاً على خلافه انه حجة ، فالاجماع على ذلك لا يكون مفيداً .

وان كان حجة ، لكن يمكن حمله على ما اذا كان تخلف الحكم عنه بطريق الاستثناء . ويجب الحمل عليه ؛ جمعاً بين الأدلة .

وعن الثانية : لا نسلم ان تخلف الحكم عن الأمانة من غير معارض لا يخرجها عن كونها أمانة ؛ وذلك ، لأنه إما ان يكون كل ما توقف عليه التعريف في صورة كانت الأمانة أمانة فيه قد تحقق في صورة تخلف الحكم اولم يتحقق . فان كان الاول : فتخلف الحكم عنه ممتنع .

وان كان الثاني : فالموجود في صورة التخلف ليس هو الأمانة التي توقف عليها التعريف ، بل البعض منها .

وعلى هذا ؛ يكون تخريج كل ما ذكره من الصور (١) .

وعن الثالثة : بمنع كون المستتبطة مع تخلف الحكم عنها من غير معارض امانة . وعلى هذا ، فلم يوجد الجامع بين الأصل والفرع . وإن دلوا على كونها امانة مع التخصيص بطريق آخر ، فهو كاف في المطلوب ؛ وخروج عن خصوص هذه الدلالة .

وعن الرابعة : ان المختار مما ذكره من الاقسام قسم التوقف من الطرفين .

فولهم : إن ذلك يفضي الى الدور — انما يلزم ان لو توقف كون الأمانة في كل واحدة من الصورتين على كونها امانة في الصورة الاخرى توقف تقدم ؛ اما اذا كان ذلك بطريق المعية فلا ، كما عرف ذلك فيما تقدم والله اعلم .

١ - يعني صورة الاستدلال بالغيم الرطب على المطر ووجود مركوب القاضي في مكان على وجوده فيه . والاستدلال بخبر الواحد عند عدم المعارض وان تخلف مع وجود المعارض الراجح .

المسألة التاسعة

اختلفوا في الكسر : وهو تخلف الحكم المعلن عن معنى العلة وهو الحكمة المقصودة من الحكم ، هل هو مبطل لليلة او لا ؟ .

وصورته : ما لو قال الحنفي في مسألة العاصي بسفره مسافر . فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي في سفره وبين مناسبة السفر ، بما فيه من المشقة . فقال المعارض ما ذكرته من الحكمة ، وهي المشقة ؛ منتقضة ، فانها موجودة في حق الحمال وارباب الصنائع المشقة في الحضر ، ومع ذلك فانه لا رخصة . والأكثر على ان ذلك غير مبطل لليلة .

والوجه فيه : ان الكلام انما هو مفروض في الحكمة التي ليست منضبطة بنفسها بل بضابطها ، وعند ذلك فلا يخفى أن مقدارها مما لا ينضبط ، بل هو مختلف باختلاف الاشخاص ، والازمان ، والاحوال ، وما هذا شأنه . فدأب الشارع فيه رد الناس إلى المظان الظاهرة الجلية ؛ دفعا للعسر عن الناس ؛ والتخبط في الاحكام ، على ما قال تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وعلى هذا ، فيمتنع التعليل بها دون ضابطها . واذا لم تكن علة ، فلا معنى ليراد النقض عليها .

فان قيل : المقصود من شرع الحكم انما هو الحكمة دون ضابطها ، وعند ذلك فيحتمل ان يكون مقدار الحكمة في صورة النقض مساويا لمقدارها في صورة التعليل ويحتمل ان يكون ازيد ، ويحتمل أن يكون أنقص وعلى تقدير المساواة والزيادة . فتدوجد في صورة النقض ما كان موجودا في صورة التعليل ، وانما لا يكون موجودا بتقدير أن يكون أنقص .

ولا يخفى أن ما يتم على تقديرين أغلب على الظن مما لا يتم إلا على تقدير واحد ومع ذلك ؛ فيظهر الغناء ما ظن أن الحكم معلل به .

قلنا : الحكمة ، وان كانت هي المقصودة من شرع الحكم ، لكن على وجه تكون مضبوطة إما بنفسها ، أو بضابطها ، لما ذكرناه ، وما فرض من الحكمة في صورة النقض مجردة عن ضابطها . فامتنع كونها مقصودة ؛ وبتقدير كونها

مقصودة ، فالنقض انما هو من قبيل المعارض لدليل كونها معللا بها . وعلى هذا فانتهاء الحكم مع وجود الحكمة في دلالاته على ابطال التعليل بالحكمة مرجوح بالنظر الى دليل التعليل بها . وذلك لانه من المحتمل أن يكون انتهاء الحكم في صورة النقض لمعارض . ومع هذا الاحتمال فتخلف الحكم عنها لا يدل على ابطالها .

فان قيل : بحثنا وسبرنا فلم نطلع على ما يصلح معارضا في صورة النقص ، (١) فظهر ان انتهاءه لانتفاء العلة ، فهو معارض بقول المستدل ، بحثت في محل التعليل فلم اطلع على ما يصلح للتعليل سوى ما ذكرته . فدل على التعليل به .

فان قيل بحثنا راجح ، لما فيه من موافقة انتهاء الحكم لانتفاء علة . اذ هو الاصل ، نفيًا للمعارض ، فهو معارض بما في بحث المستدل من موافقة ما ظهر من دليل العلة من المناسبة والاعتبار ، فيتقاربان . ويترجح كلام المستدل بأن مقدار الحكمة في صورة التعليل ، وان كان مظهر الوجود في صورة النقص ، فيحتمل ان لا يكون موجوداً فيها . والا كان مقطوعاً . لا مظنوناً . وهو موجود في صورة التعليل قطعاً مع قران الحكم به قطعاً ، وهو دليل العلية ؛ وما هو دليل البطلان فوجودها (٢) في صورة النقص ظناً . مع انتهاء الحكم قطعاً . والمقطوع به من وجهين راجح على ما هو مقطوع من وجه . ومظنون من وجه .

ولا يخفى أن مثل هذا الترجيح مما لا يتجه على النقص على المظنة فلذلك . كان النقص لازماً على المظنة دون الحكمة .

فان قيل : فلو فرض وجود الحكمة في صورة النقص قطعاً . فما المختار فيه ؟ قلنا : ذلك مما يمتنع وقوعه . وبمقدار وقوعه . فقد قال بعض اصحابنا : إنه لا التفات اليه مصيراً منه الى أن التوسل الى معرفة ذلك في آحاد الصور بخفائه وندرته مما يلزم منه نوع عسر وحرج ، ولا يلزم مثله في التوسل الى معرفة الضوابط الجلية . فكان من المناسب حط هذه الكلفة عن المجتهد ورد الناس الى الضوابط الجلية المشتملة على احتمال الحكم في الغالب .

١ - في صورة النقص - الصواب في صورة النقص بالضاد المعجمة .

٢ - في المخطوطة فوجودها في المطبوعات موجودها وكلها محرفة والصواب فوجود

ولقائل ان يقول : البحث عن الحكمة في آحاد الصور . هل هي موجودة قطعاً وان كان يفضي الى العسر والحرج . إلا أنا نعلم أن المقصود الأصلي من اثبات الأحكام ونفيها إنما هو الحكم والمقاصد . فعلى تقدير وجود الحكمة في بعض الصور مما ثلث لها في محل التعليل قطعاً لو لم نقل بوجود التعليل بها في غير محل التعليل . لزم منه انتفاء الحكم مع وجود حكمته قطعاً وذلك ممتنع . كما يمتنع اثبات الحكم مع انتفاء حكمته قطعاً فإما عدا الصورة الدائرة وكذلك لو لم نقل بالغائها عند تخلف الحكم عنها فيصح مع تيقنها : فيلزم منه (١) اثبات الحكم بها مع الضابط مع كونها ملغاة قطعاً .

ولا يخفى ان محذور اثبات الحكم لحكمة ألغاهما الشارع أو نفي الحكم مع وجود حكمته يقينا أعظم من المحذور اللازم للمجتهد من البحث عن الحكمة في آحاد الصور . على ما لا يخفى .

وعلى هذا . يكون الكلام فيما اذا فرض وجود الحكمة في صورة النقض أزيد منها في محل التعليل يقينا . لكن ان كان قد ثبت معها في صورة النقض حكم هو أليق بها بأن يكون وافياً بتحصيل أصل الحكمة وزيادة، ولو رتب عليها في تلك الصورة الحكم المثلل كان فيه الاخلال بتلك الزيادة في صورة النقض . فلا يكون ذلك نقضا للحكمة . ولا الغاء لها . بل الواجب تخلف الحكم المثلل عنها واثبات الحكم اللائق بها الوافي بتحصيل الزيادة لما فيه من رعاية أصل المصلحة وزيادتها فإنه أولى من رعاية أصل المصلحة والغاء الزيادة . فإذا انتقاء الحكم في هذه الصورة لا يبدل على الغاء الحكمة بل على اعتبارها بأصلها وصفتها .

ومثال ذلك ما اذا علل المستدل وجوب القطع قصاصاً بحكمة الزجر فقال المعتبر ، مقصود الزجر في القتل العمد العدو اعظم . ومع ذلك فإنه لا يجب به القطع . فللمستدل ان يقول : الحكمة في صورة النقض . وان كانت أزيد منها في محل التعليل ، غير انه قد ثبت معها في صورة النقض حكم هو أليق بها وهو وجوب القتل .

١ - فيلزم منه - المناسب للزم منه لأنه جواب لو

المسألة العاشرة

اختلفوا في النقص المكسور ، وهو النقص على بعض اوصاف العلة . (١)
وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة بيع الغائب . مبيع مجهول الصفة عند العاقد
حال العقد ، فلا يصح بيعه ؛ كما لو قال « بعثك عبداً »
فقال المعارض هذا ينتقض بالمو تزوج امرأة لم يرها ؛ فانها مجهولة الصفة عند
العاقد لدى العقد ؛ ومع ذلك فان النكاح يصح ، والاكترون على رده وابطاله .
وذلك : لأن التعليل انما وقع بكونه مبيعاً مجهول الصفة ، لا بكونه مجهول
الصفة فقط ، والمنكوحه ليست مبيعة ، وان كانت مجهولة الصفة . وابطال التعليل
ببعض اوصاف العلة لا يكون ابطالا بجمله العلة .

نعم . ان بين المعارض انه لا تأثير للوصف الذي وقع به الاحتراز عن النقص
في الحكم لا بانفراده ولا مع ضميمته الى الوصف الاخر ؛ فالمستدل بين امرين بين
ان يبقى مصرا على التعليل بمجموع الوصفين . وبين ان يترك الكلام على التعليل
بالوصف المنقوض .

فان كان الأول . فقد بطل التعليل بما علل به لعدم التأثير لا بالنقص .
وان كان الثاني : فقد بطل التعليل بالنقص لكونه وارداً على كل العلة .
فان قيل : الوصف المحذوف وان لم يكن مناسباً ولا له تأثير في اثبات الحكم المعلل
لا بانفراده ولا مع ضميمته الى غيره . فلا يمتنع اخذه في التعليل لفائدة الاحتراز عن
النقص . وانما يخرج عن التعليل . ان لو تعرى عن الفائدة بالكلية . وليست
الفائدة منحصرة في المناسبة على ما تقدم .

فلنا : فائدة الاحتراز به عن النقص متوقفة على كونه من اجزاء العلة . حتى
انه لو لم يكن من اجزاء العلة لكانت العلة ماوراه والنقص اذ ذلك يكون
وارداً عليها . وكونه من اجزاء العلة يتوقف على امكان الاحتراز به عن النقص
وهو دور ممتنع .

١ - النقص المكسور كما عرفه المؤلف الخ . اما النقص فهو تخلف الحكم عن العلة

المسألة الحادية عشرة

اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية: فأثبتته قوم، ونفاه اصحابنا والمعتزلة. وقبل الخوض في الحجاج. لابد من بيان أقسام العكس. واختلاف الاصطلاحات فيه. وتعيين محل النزاع منها.

فنقول. أما العكس في اللغة فأخوذ من رد أول الأمر الى آخره، وآخره الى أوله، وأصله شدرأس البعير بخطامه الى ذراعه.

وأما في اصطلاح الحكماء فهو عبارة عن جعل اللازم ملزوماً. والملزوم لازماً مع بقاء كيفية القضية بحالها من السلب والايجاب (٢) وذلك كقول القائل في عكس القضية الجزئية اذا كانت موجبة كلية. كقولنا (كل انسان حيوان) أو جزئية كقولنا (بعض الانسان حيوان) (بعض الحيوان انسان) أو كلية سالبة. كقولنا (لا شيء من الانسان بحجر) (لا شيء من الحجر بانسان) وعلى قياسه عكس القضية الشرطية.

وأما في اصطلاح الفقهاء والاصوليين. فقد يلق العكس باعتبارين. الأول: منهما مثل قول الحنفي: لما لم يجب القتل بصغير المثل. لم يجب بكبيره بدليل عكسه في المحدد. وهو انه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره وهو باطل

١ - الخلاف في اشتراط العكس متفرع على الخلاف في جواز تعدد العلل؛ فكان المناسب ان تجعل هذه المسألة بعد مسألة تعدد العلل.

٢ - في المخطوطة بجعل الخبر مبتدأ والمبتدأ خبر امع بقاء الخ، وتعريف المطبوعة خاص بعكس القضية الشرطية وتعريف المخطوطة خاص بعكس القضية الجزئية. وقد عرفه صاحب متن المسلم بتعريف يشملها فقال:

العكس قلب جزأي القضية مع بقاء الكم والكيفية
والصدق الا الموجب الكلية فعوضوها الموجب الجزئية

فهذا اجمع من كل من التعريفين وانسب لما ذكر بعد من التمثيل لعكس كل منها والقضية: الجملة الخبرية، والكم العدد الذي يعبر عنه بكل وبعض وما في معناها والكيفية السلب ولا يجاب، اي النفي والاثبات.

فانه لا مانع من ورود الشارع بوجود القصاص بكل جارح وان تخصص وجوبه في المثقل بالكبير منه .

وأما الثاني : فهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة (١) والعكس بهذا الاعتبار هو المقصود بالخلاف ههنا .

والمختار فيه انما هو التفصيل : وهو ان جنس الحكم المعلن . إما أن لا يكون له سوى علة واحدة . او انه معلن بعلة في كل صورة بعلة .

فان كان الأول : وذلك كتعليل جنس وجوب القصاص في النفس بالقتل العمد العدوان . فانه لا علة له سواه فلا شك في لزوم انتفائه عند انتفاء علته ، لآلانه يلزم من نفي العلة الواحدة نفي الحكم . بل لان الحكم لا بد له من دليل . ولا دليل . وان كان الثاني : كما في تعليل ابراحة الدم بالقتل العمد العدوان . والردة عن الاسلام والزنا في الاحصان . وقطع الطريق . وتعليل نقض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط . فلا شك انه لا يلزم من انتفاء بعض هذه العلة نفي جنس الحكم لجواز وجود علة أخرى . وانما يلزم نفيه بتقدير انتفاء جميع العلة . هذا في جنس الحكم المعلن .

وأما آحاد اشخاص الحكم في آحاد الصور . فانه يمتنع تعليله بعلتين على ما يأتي تفريره ، وانما يكون معلن بعلة واحدة على طريق البدل . فلا يلزم من نفي العلة المعينة نفيه لجواز وجود بدلها اما سبق .

فان قيل : وان كان الحكم معللا بعلة واحدة . ولا علة له سواها . فهى دليل عليه . فكانت مشابهة للدليل العقلى في العقليات ، ولا يلزم من نفي الدليل في العقليات نفي المدلول ، ولهذا فان الصنعة دليل وجرى الرب تعالى . ولو قدر انتفاؤها لم يلزم منه انتفاء وجود الرب تعالى فكذلك العلة الشرعية .

قلنا : العلة وان كانت دليل الحكم . فلا نعني بانتفاء الحكم عند انتفائها انتفائه في نفس . بل انتفاء العلم او الظن به ضرورة توقف ذلك على النظر الصحيح في الدليل ولا دليل . وكذلك الحكم في الصنعة مع الصانع .

١ — ويقابل العكس بهذا المعنى الطرد وهو عندهم كما وجدت العلة وجد الحكم .

المسألة الثانية عشرة (١)

اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلة . في كل صورة بعلة .
واختلفوا: في جواز تعليل الحكم الواحد (٢) في صورة واحدة بعلتين معا .
فمنهم من منع ذلك مطلقاً كالقاضي أبي بكر وامام الحرمين ومن تابعهما .
ومنهم من جوز ذلك مطلقاً .
ومنهم من فصل بين العلل المنصوصة والمستنبطة . فجوزها في المنصوصة ومنع
منه في المستنبطة . كالغزالي ومن تابعه .
والمختار: انما هو المذهب الاول . وذلك . لانه لو كان معللا بعلتين ، لم يخل ،
اما أن تستقل كل واحدة بالتعليل . أو أن المستقل بالتعليل احدهما دون الاخرى
أو أنه لا استقلال لواحدة منها . بل التعليل لا يتم الا باجتماعها .
لا جائز ان يقال بالاول . لان معنى كون الوصف مستقلا بالتعليل أنه علة
الحكم دون غيره . ويلزم من استقلال كل واحدة منهما بهذا التفسير امتناع استقلال
كل واحدة منها ، وهو محال .
وان كان الثاني : أو الثالث ، فالعلة ليست الا واحدة ، وعلى هذا فلا فرق
بين ان تكون العلة في التعليل بمعنى الباعث أو بمعنى الامارة .
فان قيل : نحن لا نفسر استقلال العلة بأن الحكم ثبت بها لا غير ، ليلزمنا ما
قيل ، بل معنى استقلالها انها لو انفردت لكان الحكم ثابتا لها ولا أثر لانتفاء غيرها
ولا يخفى وجه الفرق بينه وبين القسمين الآخرين .
سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع تعليل الحكم بعلتين على وجه تكون كل
واحدة مستقلة بالحكم ؛ لكنه معارض بما يدل على جوازه . بالنظر الى ما هو الواقع
من احكام الشرع .
وذلك أنا قد اتفقنا على ثبوت الحكم الواحد عقيب علل مختلفة ، كل واحدة
قد ثبت استقلالها بالتعليل في صورة .

١ - انظر ص ١٦٧ ج ٢٠ وص ٢٧٣ - ٢٧٤ ج ١٨ من مجموع الفتاوي .

٢ - الواحد اي بالشخص .

وعند ذلك ، فاما ان يقال : العلة منها واحدة ؛ او الكل (علة) واحدة ذات
أوصاف ، أو ان كل واحدة علة مستقلة .

لا جائر أن يقال بالاول ، والا فهي معينة أو مبهمة: القول بالتعيين ممنوع لعدم
الألوية ، ولما فيه من خروج الباقي عن التعليل مع استقلال كل واحدة به ؛ وبهذا
يبطل الابهام .

والقسم الثاني : أيضاً ، فلم يبق سوى القسم الثالث وهو الاستقلال .
ودليل ثبوت مثل هذه الأحكام ، الاجماع على اباحة قتل من قتل مسلماً قتلاً
عمداً عدواناً ، وارتد عن الاسلام ؛ وزناً محصناً وقطع الطريق معاً ، وعلى ثبوت
الولاية على الصغير المجنون . وعلى امتناع نكاح من أولدته وأرضعته، وعلى تحريم
وطء الحائض المعتدة المحرمة ، وعلى انتقاض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط معاً
والجواب عن الاشكال الأول أن الكلام إنما هو مفروض في حالة الاجتماع .
لا في حالة الانفراد ؛ والتقسيم في حالة الاجتماع ، فعلى ما سبق .

واما الأحكام فالوجه في دفعها أن نقول اما اباحة قتل من قتل، وارتد وزنى
محصناً ؛ وقطع الطريق ، فالعلل وان كانت فيه متعددة : فالحكم أيضاً متعدد
شخصاً ، وان اتحد نوعاً ، ولذلك فانه لا يلزم من انتفاء اباحة القتل بعد العودة عن
الردة الى الاسلام انتفاؤها بباقي الاسباب الأخرى، ولا من انتفاء الاباحة بسبب اسقاط
القصاص انتفاؤها بباقي الاسباب .

ويدل على تعدد الحكم ايضاً ان الاباحة بجهة القتل العمداً ومدوان حق للأدمي
بجهة الخلوص ؛ ولذلك يتمكن من اسقاطه مطلقاً ، والاباحة بجهة الزنا والردة
حق الله تعالى بجهة الخلوص دون الأدمي ، وذلك غير متصور في شيء واحد ؛
وعلى تقدير الاستيفاء . فالمقدم حق الأدمي وهو الاباحة بجهة القصاص لان حقه
مبني على الشح والمضايقة ؛ وحق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة ؛ من حيث
ان الأدمي يتضرر بفوات حقه دون الباري تعالى .

وأما ثبوت الولاية على الصغير المجنون فستندة الى الصغر لسبقه على الجنون
لكون الجنون لا يعرف الا بعد حين ، وكذلك امتناع نكاح الوالدة المرضعة .
فانه مستند الى الولادة دون الرضاع لسبقها عليه .

وأما الوطء في حق الحائض المعتدة المحرمة فغير محرم على التحنيط، وإنما المحرم في حق الحائض ملابسة الأذى ، وفي حق المعتدة تطويل العدة، وفي حق المحرمة افساد العبادة ، وهي أحكام متعددة لآ انها حكم واحد .

وأما المس واللمس وباقي الأسباب فالأحداث المرتبة عليها متعددة على رأي لنا وعلى هذا فلو نوى رفع حدث واحد منها لا يرتفع الباقي ؛ فأحكامها أيضاً متعددة ، لا أنها حكم واحد ، والنزاع إنما هو في تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلمتين ، لافي تعليل حكيم .

وعلى هذا فلا يخفى وجه التخريج لكل ما يرد من هذا القبيل .

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا في العلة الواحدة الشرعية هل تكون علة لحكيم شرعيين أو لا ؟ .

والمختار جوازه . وذلك ، لأن العلة: إما بمعنى الأمانة ؛ أو الباعث . فان كانت بمعنى الأمانة فغير ممتنع ، لاعقلا، ولا شرعا، نصب أمانة واحدة على حكمين مختلفين . وذلك مما لانعرف فيه خلافا كما لو قال الشارع . جعلت طلوع الهلال أمانة على وجوب الصوم والصلاة ونحوه (١) .

وأما إن كانت بمعنى الباعث ؛ فلا يمتنع أيضا ان يكون الوصف الواحد باعنا للشرع على حكمين مختلفين ، أي مناسبا لهما . وذلك كمناسبة شرب الخمر للتحريم ووجوب الحد ، وكذلك التصرف بالبيع من الأهل في المحل المرثي ، فانه مناسب لصحة البيع ولزومه .

فان قيل : اذا كان الوصف مناسبا لأحد الحكمين ؛ فمعنى كونه مناسبا له انه لورثب ذلك الحكم عليه لحصل مقصوده .

وعلى هذا ، فيمتنع أن يكون مناسبا للحكم الآخر، لأنه لو ناسبه لكان بمعنى أن ترقيبه عليه محصل للمقصود منه، وفي ذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصل بالحكم الآخر .

١ — هذا مثال فرضي ومثاله من واقع التشريع جعل غروب شمس يوم من رمضان امانة على مشروعية المطر للصائم ووجوب صلاة المغرب .

وأيضاً فإنه إذا كان الوصف الواحد مناسباً للحكمين مختلفين .
فاما أن يناسبها من جهة واحدة ، أو من جهتين مختلفتين :
فان كان الأول ؛ فهو ممتنع اذ الشيء الواحد لا يكون مناسباً لشيء من جهة
ما يناسب مخانفه .
وان كان الثاني فعلة الحكمين مختلفة لآ أنها متحدة .
والجواب عن الأول أن معنى المناسب للحكم أعم مما ذكره .
وذلك لان المناسب ينقسم الى ما ترتيب الحكم الواحد عليه ، يستقل بتحصيل
مقصوده . وذلك مما يمنع كونه مناسباً للحكمين بهذا التفسير .
والى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه .
وان لم يكن ذلك الحكم وافياً بتحصيل المقصود دون الحكم الآخر .
وعلى هذا ، فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الاول وان كان
لازماً فلا يمتنع أن يكون مناسباً للحكمين بالتفسير الثاني .
وعن الاشكال الثاني : أنه اذا عرف أن معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف
حصول المقصود منه على شرع الحكمين ، فلا يمتنع ان يكون الوصف مناسباً لهما
من جهة واحدة

المسألة الرابعة عشرة

اذا كانت العلة في اصل القياس بمعنى الباعث ؛ كما قررناه ، فشرطها ان تكون
ضابط الحكمة المقصودة للشرع من اثبات الحكم او نفيه ؛ بحيث لا يلزم منه (١)
اثبات الحكم مع تيقن انتفاء الحكمة في صورة ، والا كان فيه اثبات الحكم مع
انتفاء الحكمة المطلوبة منه يقيناً ، وهو ممتنع ، ومثاله ما لو قيل بأن حكمة القصاص
انما هي صيانة النفس المعصومة عن الفوات ، فمن ضبط صيانة النفس عن الفوات
بالجرح لا غير ، كما يقوله ابو حنيفة ؛ فيلزمه شرع القصاص في حق من جرح
ميتاً ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة او نفي الحكم مع وجود
علته وهو ممتنع .

فان قيل : وان لزم من ذلك اثبات الحكم في صورة بدون حكمة واحدة .

١ — اي الوصف الذي جعل ضابطاً للحكمة .

وذلك الضابط (١) في الاصل المذكور، وانما يتمتع الضبط به ان لو لم يكن له سوى
حكمة واحدة .

وأما اذا جاز ان يكون الوصف الواحد ضابطاً في كل صورة لحكمة ، فانتفاء
حكمة احدى الصورتين عن الاخرى لا يوجب ان يكون ثبوت الحكم في الصورة
التي انتفت عنها تلك الحكمة عرباً عن الفائدة ، بل يكون ثبوته بالحكمة الخاصة
بتلك الصورة ، والضابط لها ولحكمة الحكم في الصورة الاخرى شيء واحد .
قانا . اذا تحد الضابط فاختصاصه في كل صورة بحكمة مخالفة للحكمة المختصة به
في الصورة الاخرى ، اما ان يكون ذلك لذاته ولتخصص مختص بتلك الصورة
دون الصورة الاخرى .

لا جائز ان يقال بالاول : واذلزم الاشتراك بين الصورتين في الحكميتين
ضرورة اتحاد المستلزم لها .

وان قيل بالثاني : فما به التخصيص في كل واحدة من الصورتين ، ولا وجود
له في الصورة الاخرى يكون من جملة الضابط ، فالضابط للحكمتين يكون مختلفاً
وان كان مركباً من الوصف المشترك وما به تخصصت كل صورة من المخصص الزائد (٢)

المسألة الخامسة عشرة

ذهب جماعة الى ان شرط ضابط الحكمة أن يكون جامعاً بحيث لا توجد
الحكمة يقينا في صورة دونه . مصيراً منهم الى انه لو كان كذلك فلا يخلو .
اما أن يثبت الحكم في الصورة التي وجدت فيها الحكمة دون ذلك الضابط؛ او لا يثبت .
فان كان الاول ، فيلزم منه إدارة الحكم على الحكمة دون ضابطها ، وهو
ممتنع ، لما فيه من الاستغناء عن الضابط لامكان اثبات الحكم بالحكمة دونه
وان كان الثاني: فيلزم منه اهمال الحكمة مع العلم بأن الحكم لم يثبت الا بها . وهو ممتنع .
وصورة ذلك ضبط الحنفي العمدي باستعمال الجارح ، حيث انه يلزم منه اهمال
العمدية مع تيقن وجودها فيما اذا ادار حجر البزارة على راسه ، او القاه في بحر
مغرق ، او نار محرقة .

١ - وذلك - الأولى فذلك .

٢ من المخصص الزائد - بيان لكلمة ما في قوله وما به تخصصت كل صورة .

ولقائل ان يقول : ما ذكر من المحذور انما يلزم ان او امتنع تعليل الحكم في صورتين بعلتين ، وهو باطل لما سبق .
ومع جواز تعليل الحكم في صورتين بعلتين . لا يمتنع ان تكون حكمة الحكم في الصورتين واحدة ، ولها في كل صورة ضابط بحسب تلك الصورة ، وذلك لا يجر الى افعال الحكمة ولا الى الغاء الضابط .

المسألة السادسة عشرة

اختلفوا في جواز تعليل حكم الاصل بعلة متأخرة عن ذلك الحكم في الوجود وذلك كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون ، فان الولاية ثابتة قبل عروض الجنون .

والمختار امتناعه . وذلك ، لان علة حكم الاصل ، اما أن تكون بمعنى الباعث أو بمعنى الامارة المعرفة له .

فان كان الأول : فيلزم من تأخر العلة عن الحكم في الوجود أن يكون الحكم ثابتا قبل ذلك . اما لا يباعث او يباعث غير العلة المتأخرة عنه لاستحالة ثبوت الحكم يباعث لا تحقق له مع الحكم

وان كان الثاني : فهو ممتنع لوجهين :

الأول : ما بيناه من امتناع كون العلة في الأصل بمعنى الامارة .

الثاني : أنها وان كانت بمعنى الامارة فانما هو في تعريف الحكم ، وقد عرف

قبلها ضرورة سبقه في الوجود عليها ، وتعريف المعروف محال .

فان قيل : ما ذكرتموه انما يستقيم بتقدير امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين والا فتقدير تعليله بعلتين . فلا يمتنع تعليله بعلة موجودة معه وعلة متأخرة عنه .

فلنا : أما أولا : فقد بينا امتناع تعليل الحكم بعلتين في صورة واحدة ، وبتقدير جواز ذلك فانما يجوز لتقدير أن لا تكون احدى العلتين متقدمة على الأخرى لما بيناه فيما تقدم .

المسألة السابعة عشرة

إذا كان الحكم في الأصل نفياً ، والعلة له وجود مانع أو فوات شرط . فقد اختلفوا في اشتراط وجود المقتضى لإثباته .

والمختار اشتراطه . وذلك لان الاحكام انما شرعت لمصالح الخلق . فالافائدة في اثباته فلا يشرع . فانتفاؤه يكون لانقضاء فائدته . وسواء وجدت ثم حكمة تقتضى نفيه أو لم توجد . وفرق بين انتفاء الحكم لانقضاء فائدته . وبين انتفائه لوجود فائدة نافية له . وإذا كان كذلك . فما لم يوجد المقتضى للاثبات ، كان نفي الحكم للمانع أو لفوات الشرط ممتنعاً .

فان قيل : لاخفاء بأن وجود المقتضى من قبيل المعارض لوجود المانع وفوات الشرط فاذا استقل المانع وفوات الشرط بنفي الحكم مسع وجود ما يعارضه وبكسر سورته . فلأن يستقل بالنفي مع انتفاء المعارض كان أولى (١) .
وأيضاً فانا لو اشتطنا وجود المقتضى . فيلزم منه التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط ، والتعارض على خلاف الاصل لما فيه من إهمال أحد الدائليين . وعند انتفاء المقتضى . لو أحلنا نفي الحكم على نفي المقتضى مع تحقق ما يناسب نفي الحكم من المانع أو فوات الشرط . لزم منه إهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به . وهو خلاف الاصل

قلنا : جواب الاشكال الاول أنه لا يلزم من انتفاء الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضى المشترط في اعماله لما بيناه انتفاؤه له مع فوات شرط اعماله .
وجواب الثاني : أنه وان لزم من وجود المقتضى التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط ، فهو أهون من نفيه لوجود المانع مع فوات شرط اعماله .
على ما حققناه

١ - كان أولى . الظاهر ان كان زائدة ، وأولى خبر للمصدر المؤول من ان والفعل وقد تقدم للمؤلف استعمال مثل هذا التركيب في ص ٢٢٢ ج ٣ .

ولهذا كان نفي الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضى متفقا عليه بين القائلين بتخصيص العلة . ومختلفا فيه مع انتفاء المقتضى .

وبتقدير انتفاء المقتضى فنفي الحكم له دون مظاهر من المانع وفوات الشرط وان افضى الى الغاء مناسبة المانع وفوات الشرط مع اعتباره الا انه أولى من انتفائه للمانع او فوات الشرط

ولهذا وقع الاتفاق من الكل على استقلاله بالنفي عند عدم المعارض ووقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط بالنفي مع القائلين بامتناع تخصيص العلة . فكان النفي له أولى (١) .

ولا يمكن ان يقال باحالة النفي على نفي المقتضى والمانع معاً لانه لا يخلو . اما ان يكون كل واحد مستقلاً بالنفي ؛ او ان المقتضى للنفي الهيئة الاجتماعية منهما وهما بمنزلة أجزاء العلة النافية : لا سبيل الى الاول لما بيناه من امتناع تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلمتين مستقلتين . ولا سبيل الى الثاني لان نفي المقتضى بتقدير انتفاء معارضه مستقل بالنفي اجماعاً ، وفيه اخراج المستقل عن الاستقلال وهو ممتنع . واذا ثبت انه لا بد في التعليل بالمانع وفوات الشرط من وجود المقتضى فلا بد من بيانه بطريق تفصيلي يدل على وجوده وعلميته بما يساعد من الادلة .

وان اتفق ان كان الشارع قد نص على نفي الحكم . فهو دليل ظاهر على وجود المقتضى لانه لو لم يكن المقتضى موجوداً كانت فائدة التخصيص على النفي التأكيد لاستقلال نفي المقتضى بالنفي .

والأصل ان يحمل كلام الشارع على فائدة التأسيس . لكونها اصلاً . وانما يتم ذلك بالنظر الى وجود المقتضى .

فان قيل : اعتقاد وجود المقتضى حملاً للكلام على فائدة التأسيس يلزم منه نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه . وهو خلاف الأصل . وليس مخالفة محذور مخالفة المقتضى مع كونه خلاف الاصل دفعا لمحذور حمل الكلام على فائدة التأكيد . اولى من العكس .

١ - فكان النفي له أولى - يعني فكان النفي لأجله أولى ، فاللام للتعليل .

قلنا : هل المحذور اللازم من نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه مخالفة المقتضى لا غير . وهو غالب في الشرع . ومحذور التأكيد مع كونه نادرا فيه مخالفة ما ظهر من مناسبة المانع واعتباره . مع أن الغالب من حال الشارع اعتبار المناسبات لا العاؤها . ولا يخفى ان التزام محذور عهد التزامه في الشرع غالبا ، وليس فيه التزام محذور آخر ، اولى من التزام محذور لم يعهد التزامه في الشرع غالبا ، وفيه التزام محذور آخر .

المسألة الثامنة عشرة

يجب أن لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلن بها مما ترجع على الحكم الذي استنهدت منه بالابطال .

وذلك كتعميل وجوب الشاة في باب الزكاة بدفع حاجة الفقراء ، لما فيه من رفع وجوب الشاة (١) وان ارتفاع الأصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقف عليتها على اعتبارها به .

وأن لا تكون طردية محضة كالطول، والقصر، والسواد والبياض، ونحوه . لما بيناه من أن العلة في الأصل لا تكون الا بمعنى الباعث، والوصف الطردى (٢) لا يكون باعثا . ولأن الحكم في الفرع انما يثبت بما غلب على الظن ان الحكم في الاصل ثبت له ، وذلك غير متصور في الوصف الطردى .

وأن لا يكون لها في الاصل معارض لا تحقق له في الفرع لما يأتي تقريره . وأن لا تكون مخالفة للنص الخاص أو للاجماع، وهذا كله من الشروط المتفق عليها . وقد اشترط فيها أن لا تكون مخصصة لعموم القرآن؛ وقد أبطلناه فيما تقدم (٣) وان لا تعارضها علة أخرى تقتضي نقيض حكمها .

١- بيانه : ان وجوب الشاة زكاة عن أربعين شاة إذا كان المقصود منه مجرد دفع حاجة الفقراء ، ولو ببذل القيمة ارتفع وجوب الشاة على التعمين في الزكاة .

٢- العلة الطردية، او الوصف الطردى هو الذى لم يشتمل على معنى مناسب يقتضى بناء الحكم على ذلك الوصف كالامثلة المذكورة .

٣- تقدم له ذلك في المسألة الرابعة عشرة من مسائل تخصيص العموم بالادلة المنفصلة .

وانما يصح ذلك أن لو كانت العلة المعارضة لها راجحة عليها وممتنعة التخصيص وقد عرف ما في ذلك (١) .

وأن لا تتضمن زيادة على النص ، وانما يصح ذلك أن لو كانت الزيادة منافية لمقتضى النص (٢) .

وان تكون منترعة من اصل مقطوع بحكمه ، وليس كذلك لما بيناه من جواز القياس على أصل حكمه ثابت بدليل مظنون .

وأن لا تكون مخالفة لمذهب الصحابي ؛ وليس كذلك لجواز أن يكون مذهب الصحابي مستنداً الى علة مستنبطة من أصل آخر ، إلا ان تكون علة مع ظهورها راجحة .

وأن يكون وجودها في الفرع مقطوعاً به ؛ وليس كذلك ، لان وجودها أحد ما يتوقف عليه الحكم في الفرع ، فكان الظن كافياً فيه كما في وجودها في الأصل وفي كونها علة ؛ وفي نفي المعارض عنها في الأصل والفرع .
وبالجملة فهذه الشروط في محل الاجتهاد .

المسألة التاسعة عشرة

اتفقوا على أن نصب الوصف سبباً، وعلة، من الشارع ، وان دليله لا بد وان يكون شرعياً .

وسواء كان كونه سبباً وعلة وحكماً شرعياً ، او لم يكن ، كما سبق وجه الكلام فيه .
وانما اختلفوا في الدليل الدال على العلة الجامعة في القياس .

فذهب بعض أصحابنا الى أن شرطه أن لا يكون متناولاً لاثبات الحكم في الفرع وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة الفواكه (مطعوم) فجري فيه الربا قياساً على البر ، ثم دل على كون الطعم علة بقوله عليه السلام (لا تبيعوا الطعام بالطعام

١ - تقدم في المسألة الثامنة في الكلام على خلاف العلماء في جواز تخصيص العلة .

٢ - انظر ذلك مع ما تقدم في المسألة الثامنة عشرة من خلاف العلماء في الزيادة على النص ، هل هي نسخ أو لا .

إلا مثلاً بمثل (١) فإنه وإن كان دليلاً على كون الطعم علةً بالإيماء ، فهو دليل على تحريم الربا في الفواكه بعمومه .

وربما كان الدليل الدال على العلة متناولاً للحكم الفرع بخصوصه ، دون حكم الأصل وذلك : كما لو قال الحنفي في مسألة الخارج من غير السيلين (خارج نجس) فينقض الوضوء كالخارج من السيلين . ثم دل على كون الخارج النجس علةً للنقض بقوله عليه السلام (من قاء أو رعف أو أمذى فليتوضأ وضوءه للصلاة) (٢) فإن القيء ، والرعاف ، والمذي : من حيث هو خارج ، نجس مناسب لنقض الوضوء ؛ فترتيب الحكم عليه في كلام الشارع يدل على التعليل به ؛ كما يأتي في طرق اثبات العلة ، ولكنه مع ذلك متناول لإثبات حكم الفرع بخصوصه دون حكم الأصل . وإنما شرطوا امتناع ذلك مصيراً منهم إلى أنه إذا كان دليل العلة يستقل بالدلالة على الحكم المتنازع فيه ، فلا استدلال بالعلة على الحكم على وجه لا بد من اثباتها بدليل يستقل بإثبات الحكم المتنازع فيه ؛ يكون تطويلاً بلا فائدة ، فليعدل إليه أولاً .

ولقائل أن يقول : الاستدلال بالعلة المثبتة بالنقض المتناول لحكم الفرع ؛ وإن افضى إلى التطويل ، فحاصله يرجع إلى مناقشة جدلية ، وليس ذلك مما يقدر في صحة القياس المذكور ؛ ولا يكون قادحاً في المقصود ، وقد ينقدح عنه جواب آخر في بعض الصور ؛ وهو عندما إذا كان العام الدال على حكم الفرع قد خص في صورة ، وكان المستدل ممن يرى أن العام بعد التخصيص لا يبقى حجة إلا في أقل الجمع ، فله أن يقول : إنما لم أتمسك بعموم النص في إثبات حكم الفرع ؛ لعدم مساعدة الدليل على إدراج الفرع فيه ، وذلك لا يتمتع من التمسك به في إثبات العلة ولو في صورة واحدة ، ومهما كان كذلك ، لزم إثبات الحكم بتلك العلة في أي صورة وجدت ؛ ولذلك وقع التمسك به في إثبات العلة دون الحكم .

١ - رواه أحمد وأحمد ومسلم من طريق معمر بن عبد الله القرشي أنه قال كنت اسمع النبي ﷺ يقول : الطعام بالطعام مثلاً بمثل وكان طعامنا يومئذ الشعير .

٢ - رواه ابن ماجه في سننه من طريق عائشة بلفظ : أصابه قيء ، أو رعاف أو قلس =

المسألة العشرون

اختلف الشافعية والحنفية في حكم أصل القياس المنصوص عليه ؛ هل هو ثابت بالعلة أو النص .

فقالت : الشافعية إنه ثابت بالعلة

وقالت : الحنفية انه ثابت بالنص ، محتجين على ذلك بأمر ثلاثة .

الاول : أن الحكم في الاصل مقطوع به ؛ والعلة المستنبطة منه مظنونة والمقطوع به لا يكون ثابتاً بالمظنون .

الثاني : ان العلة مستنبطة من حكم الأصل ، ومفردة علمية ، وتابعة له في الوجود فلو كان الحكم ثابتاً بها ، لكان الاصل ثابتاً بما لا يثبت له دون ثبوته ، وهو دور .

الثالث : أنه قد يثبت الحكم تبعداً عن غير علة ، فلو كان ثابتاً بالعلة ؛ لما ثبت مع عدمها .

وأعلم ان الخلاف في هذه المسألة آيل الى اختلاف في اللفظ .

وذلك أن قول اصحابنا : بأن الحكم ثابت بالعلة ؛ لا يريدون به أن العلة معرفة له بالنسبة اليها ، ضرورة أنها مستنبطة منه ؛ وأنها لا تعرف دون معرفته .

وانما يريدون به أنها الباعثة للشارع على اثبات الحكم في الأصل .

وأما التي لأجلها أثبت الشارع الحكم ، واصحاب ابي حنيفة غير منكرين لذلك وحيث قالت الحنفية ان العلة غير مثبتة للحكم لم يريدوا بذلك انها ليست باعثة

وانما أرادوا بذلك انها غير معرفة لحكم الأصل بالنسبة اليها .

واصحابنا غير منكرين لذلك فلا خلاف في المعنى ؛ بل في اللفظ

= او مذى فليتنصرف فليتوضاً ثم ليبن على صلانه ، وهو في ذلك لا يتكلم ، وفي سند

اسماعيل بن عياش عن ابن جريج ، وهو ضعيف فيما رواه عن الحجازيين وايضا

الصحيح فيه أنه مرسل ، وقد رواه الدارقطني من طريق أبي سعيد الخدري بلفظ

اذ اقام أحدكم أو رعى وهو في الصلاة أو احدث فليتنصرف فليتوضاً ثم ليجيء

فليبن على ماضى ؛ وفي سنده أبو بكر الداهري وهو كذاب .



الشرط الاول : ان يكون خاليا عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته
علة القياس ، على رأى القائلين بجواز تخصيص العلة ؛ ليكون القياس مفيداً .

الشرط الثاني : ان تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الأصل ، إما في عينها
كتعليل تحريم شرب النبيذة بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الحر ، أو في جنسها
كتعليل وجوب القصاص في الأطراف بجامع الجنابة المشتركة بين القطع والقتل ،
لأن القياس على ما تقدم إنما هو تعدية حكم الأصل الى الفرع بواسطة علة الأصل ؛
فاذا لم تكن علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها ولا خصوصها ، فلم تكن (١)
علة الأصل في الفرع ، فلا يمكن تعدية حكم الأصل الى الفرع .

الشرط الثالث : أن يكون الحكم في الفرع مماثلًا لحكم الاصل في عينه ، كوجوب
القصاص في النفس المشترك بين المثلث والمحدد ؛ او جنسه كإثبات الولاية على
الصغيرة في نكاحها ، قياسا على اثبات الولاية في ما لها ، فان المشترك بينهما إنما هو
جنس الولاية لا عينها ، ولو لم يكن كذلك لكان القياس باطلا . وذلك ، لان
شرع الاحكام لم يكن مطلوباً لذاته ، بل لما يفضى إليه من مقاصد العباد ، وسواء
ظهر المقصود أم لم يظهر ، فان كان حكم الفرع مماثلًا لحكم الاصل ، علمنا ان ما
يحصل به من المقصود مثل ما يحصل من حكم الاصل ضرورة اتحاد الوسيلة ، فيجب إثباته .
وأما اذا كان حكم الفرع مخالفاً لحكم الاصل مع انه الوسيلة الى تحصيل
المقصود ، فافضاه الى الحكمة المطلوبة يجب ان يكون مخالفاً لافضاء حكم الاصل
ليها . والمخالفة بينها في الافضاء ، إما ان تكون بزيادة في افضاء حكم الاصل اليها
او في افضاء حكم الفرع .

فان كان الاول : فلا يلزم من شرع الحكم في الاصل رعاية الاصل المقصود
وزيادة الافضاء اليه شرع حكم الفرع تحصيلاً للاصل المقصود دون زيادة الافضاء اليه ،
لان زيادة الافضاء الى المقصود مقصودة في نظر العقلاء واهل العرف .

١ - فلم تكن حلة - الصواب لم تكن علة .

وإن كن الثاني: فهو ممتنع، لانا اجمعنا على امتناع ثبوت مثل حكم الفرع في الاصل وعند ذلك: فتنصيص الشارع على حكم الاصل دون حكم الفرع يدل على أن حكم الاصل أفضى الى المقصود من حكم الفرع، وإلا فلو كان حكم الفرع أفضى الى المقصود من حكم الأصل، لكان اولى بالتنصيص عليه.

فإن قيل ما ذكرتموه فرع تصور الاختلاف في الاحكام الشرعية، وليس كذلك. وذلك لان حكم الله هو كلامه وخطابه، وذلك مما لا اختلاف فيه؛ وإنما الاختلاف في تعلقاته، ومتعلقاته، وحكم الشارع بالوجوب لا يخالف حكمه بالتحريم من حيث هو حكم الله وكلامه. وان وقع الإختلاف في أمر خارج، كالدم على الفعل، والدم على الترك، بسبب اختلاف محل الخطاب.

ولا يخفى أن اختلاف محل الخطاب غير موجود لا ختلاف الحكم في نفسه؛

بدليل اشتراك الصوم والصلاة في حكم الوجوب، والقتل والزنا في التحريم (١)

١ - هذا مبني على مذهب الأشعرية من ان كلام الله صفة نفسية قديمة ليس بحرف، ولا صوت، وانه شيء واحد لا تعدد فيه من حيث ذاته، فامره عين نهيه وخيره عين استخباره، ووعدده عين وعيده؛ وانما يتنوع عندهم الى هذه الانواع ويختلف باعتهار تعلقاته ومرتبطاته وهذا مخالف لما ذهب اليه اهل السنة والجماعة، فان كلام الله يطلق عندهم على اللفظ والمعنى حقيقة، وقد ينصرف الى احدهما بقريته ويتنوع في نفسه الى أمر ونهى ووعد ووعد وخبر وانشاء وقد تكلم سبحانه فيما مضى ولا يزال يتكلم وسيتكلم في الموقف يوم القيامة مع المؤمنين والكافرين، ومع اهل الجنة والنار، فيكلم كلاما يناسبه، كما دلت على ذلك آيات القرآن والاحاديث الصحيحة؛ واذن فالاعتراض ساقط من أصله، وما ذكر بعد من اشتراك حكم الصوم والصلاة في حكم الوجوب فسلم، لكنه اشتراك في جنس الوجوب لاني عينه وشخصه فوجوب الصلاة ثبت بأمر يخصه تكلم الله به وقت فرضه الصلاة، ووجوب الصيام ثبت بأمر يخصه تكلم الله به بعد فرضه الصلاة بسنوات، والفصد ان وجوب كل منهما يختلف عن الآخر في شخصه وفيما وجب به من الامر، وفي درجته وآثاره، وكذلك القول في تحريم القتل والربا =

وان سلمنا تصور الاختلاف في نفس الحكم الشرعي؛ ولكن المانع ان يكون إفضاء حكم الفرع إلى المقصود أتم من إفضاء حكم الاصل اليه .

قولكم : لو كان كذلك لكان التنصيص عليه في الأصل أولى، انما يلزم أن لو لم تكن فائدة التنصيص على حكم الاصل لقصد التنبيه بالادنى على الاعلى .

وبتقدير أن لا يكون ذلك مقصودا للشارع ؛ فانما لم ينص عليه لاحتمال أن يكون ذلك لمانع مختص به ، لا وجود له في حكم الاصل .

والجواب عن السؤال الأول انه ليس حكم الشارع عبارة عن مطلق كلامه وخطابه ، ليصح ما قيل ، بل الخطاب المقيد بتعلق خاص كما بيناه في حد الحكم . واذا كان التعلق داخلا في مفهوم الحكم فالتعلقات مختلفة ، ويلزم من اختلافها اختلاف الاحكام .

وعن الثاني : انه لو كانت فائدة تخصيص حكم الاصل بالتنصيص عليه للتنبيه به على حكم الفرع لكان حكم الفرع ثابتا بمفهوم الموافقة ، لا بالقياس ، ولجاز اثباته في الاصل وهو ممتنع .

قولهم : انما لم ينص عليه لاحتمال اختصاصه بمانع . قلنا : المانع اما ان يكون من لوازم صورة الاصل ، او من لوازم مثل حكم الفرع . او من لوازم اجتماع الأمرين .

فان كان الاول : فيلزم منه امتناع اثبات حكم الاصل في الاصل بطريق الاولى ضرورة كون مقصوده ادنى من مقصود حكم الفرع على ما وقع به الفرض .

وان كان الثاني : فيلزم منه امتناع ثبوته في الفرع ايضا ضرورة ان ما هو المانع من اثباته في الاصل من لوازم نفس ذلك الحكم . وان كان الثالث فالاصل عدمه .

الشرط الرابع : ان لا يكون حكم الفرع منصوبا عليه ؛ والا فقيسه قياس

= وغيرهما من المحرمات ، فهي مندرجة تحت جنس واحد ولكنها مختلفة في اعيانها وفيها وجبت به من كلامه تعالى ، وفي الزمن الذي تكلم الله بتحريم كل منها .

المنصوص على المنصوص ، و ايس احدهما بالقياس على الآخر اولى من العكس .
وهذا مما لا نعرف خلافا بين الاصولين في اشتراطه .

الشرط الخامس ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل ، وذلك
كما لو قالو قاس للشافعي الوضوء على التيمم في الافتقار الى النية ، لانه يلزم منه
ان يكون الحكم في الفرع ثابتا قبل كون العلة الجامعة في قياسه علة ، ضرورة
كونها مستنبطة من حكم متأخر عنه ، اللهم إلا ان يذكر ذلك بطريق الالتزام
للخصم ، لا بطريق مأخذ القياس .

وقد شرط قوم ان يكون الحكم في الفرع ثابتا بالنص جملة لا تفصيلا . وهو
باطل فان الصحابة قاسوا قوله (انت علي حرام) على الطلاق . واليمين ، والظهار ،
ولم يوجد في الفرع نص ، لا جملة ولا تفصيلا .

الباب الثاني

في مسائل إثبات العلة الجامعة في القياس

المسلك الأول : الاجماع

وهو ان يذكر ما يدل على اجماع الامة في عصر من الاعصار على كون الوصف
الجامع علة لحكم الاصل ، اما قطعا ، او ظنا ، فانه كاف في المقصود .
وذلك كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير ، في قياس
ولاية النكاح على ولاية المال .

فان قيل : فاذا كانت العلة مجمعا عليها قطعاً ، فكيف يسوغ الخلاف معها
في مسائل الاجتهاد ؟

قلنا : بأن يكون وجودها ظنيا في الاصل او الفرع . واما ان كان وجودها
قطعيا فيها مع كونها مقطوعا بعليتها فلا .

المسك الثاني: النص الصريح

وهو ان يذكر دليل من الكتاب او السنة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة، من غير احتياج فيه الى نظر واستدلال: وهو قسمان .

الاول : ما صرح فيه بكون الوصف علة او سببا للحكم الفلاني ، وذلك كما لوقال : العلة كذا ، او السبب كذا (١) .

القسم الثاني : ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام وكفي ومن، وان، والبا .

اما (اللام) فكقوله تعالى « اقم الصلاة لادلوك الشمس ، اي زول الشمس وكقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ، .

وكقوله عليه السلام (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة) (٢) اي القوافل السيارة .

وذلك يدل على التعليل بالوصف الذي دخلت عليه (اللام) لتصريح اهل اللغة بانها للتعليل .

واما الكتاب فكقوله تعالى (كيلا يكون دولة بين الاغنياء) اي كي لا يبقى الدولة بين الاغنياء . بل تنتقل الى غيرهم .

واما (من) فكقوله تعالى (من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل) .

واما (ان) فكقوله عليه السلام في قتلى أحد (زملوهم بكلو مهم فانهم يحشرون يوم القيامة ، واوداجهم تشخب د-ا ، اللون لون الدم والريح ريح المسك) (٣) وكقوله عليه السلام في حق محرم وقصت به ناقته ، لانخمروا

١ - هذا التعبير لم يرد في الكتاب ولا في السنة ، فهو مجرد فرض وتقدير .

٢ - تقدم الكلام عليه تعليقا ص ١٣٦ - ج ٣ .

٣ - رواه النسائي في سننه من حديث عبد الله بن ثعلبة قال قال رسول الله ﷺ زملوهم بدمائهم فانه ليس كلم يكلم في سبيل الله الا ياتي يوم القيامة يدمي لونه لون الدم ، والريح ريح المسك - ورواه الواقدي في مغازيه ، قريبا من هذا ورواه غيرهما من طرق بالفاظ مختلفة ، انظر نصب الراية .

راسه ، ولا تقربوه طيبا ؛ فانه يبعث يوم القيامة ملبياً (١)

وأما (الباء) فكقوله تعالى (جزاء بما كانوا يعملون) .

فهذه هي الصبغ الصريحة في التعليل ، وعند ورودها يجب اعتقاد التعليل .
الا أن يدل الدليل على أنها لم يقصد بها التعليل فتكون مجازاً فيما قصد بها وذلك
في (اللام) كما لو قيل . (لم فعلت كذا ؟) فقال : (لاني قصدت ان أفعل) وكما في
قول القائل (أصلى لله) وقول الشاعر (لدوا للموت واهنوا للخراب (٢) فقصد
الفعل لا يصلح أن يكون علة للفعل وغرضه . وكذلك ذات الله تعالى لا تصلح
أن تكون علة للصلاة ، ولا الموت علة للولادة ولا الخراب علة للبناء ؛ بل علة الفعل
ما يكون باعثاً على الفعل ؛ وهي الاشياء التي تصلح أن تكون بواعث . وكما في
قوله تعالى : (يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين) (ذلك بأنهم شاقوا الله
ورسوله) وليس كل من شاق الله رسوله يخرب بيته، فليست المشاققة علة لخراب
البيت ، اللهم الا أن يحمل لفظ الخراب على استحقاق الخراب ؛ او على استحقاق
العذاب ، فانه يكون معللاً بالمشاققة .

١ - رواد البخاري ومسلم من حديث ابن عباس قال كان رجل مع النبي ﷺ فوقصته ناقته وهو محرم فمات فقال النبي ﷺ اغسلوه بماء وسدر وكفنه في ثوبه ولا تمسوه بطيب ، ولا تخمروا رأسه فانه يبعث يوم القيامة ملبياً ، وقد روى من عدة طرق بالفاظ مختلفة . انظر تلخيص الحبير ونصب الراية .

٢ - جزء من حديث رواه البيهقي في الشعب عن ابي هريرة والزبير مرفوعاً بلفظ ان ملكاً بباب من أبواب السماء الحديث ، وهو غير صحيح - انظر كشف الحفا والإلباس للمجاوني لتعرف طرقه وما فيها من المطاعن .

المسلك الثالث: ما يدل على العلية بالنبيه والإيماء

وذلك بأن يكون التعليل لازماً من مدلول اللفظ وضعاً لا أن يكون اللفظ دالاً بوضعه على التعليل ، وهو ستة أقسام .

القسم الاول - ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب والتسبيب في كلام الله أو رسوله ، أو الراوي عن الرسول .

أما في كلام الله تعالى فكما في قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) « واذقتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » .

وأما في كلام رسوله فكقوله عليه السلام « من أحيا أرضاً ميتة فمعي له » (١) وقوله « ملكت نفسك فاختاري » .

وأما في كلام الراوي فكما في قوله (سها رسول الله ﷺ في الصلاة فسجد) . (وزنا ماعز ، فرجه رسول الله ﷺ) .

وذلك في جميع هذه الصور يدل على أن مراتب عليه الحكم (بالفاء) يكون علة للحكم لكون الفاء في اللغة ظاهرة في التعقيب ولهذا فانه لو قيل « جاء زيد فعمرو فان ذلك يدل على مجيء عمرو عقيب مجيء زيد من غير مهلة ، ويلزم من ذلك السببية لأن لا معنى لكون الوصف سبباً ، الاما ثبت الحكم عقبيه ، وليس ذلك قطعاً بل ظاهراً

١ - رواه ابو يعلى الموصلي في مسنده وابو داود الطيالسي في مسنده والدارقطني في سننه من طريق عائشة ، ورواه البخاري ايضا في المزارعة في صحيحه من طريق عائشة بلفظ « من اعمر ارضا ليست لأحد فهو احق » وترجم له بباب من احيا ارضا مواثا ، وقدرناه ابو داود والنسائي والترمذي من عدة طرق بالفاظ متقاربة

٢ - يشبر الى ما رواه البخاري ومسلم في الصحيحين من حديث عائشة انها قالت كان في بريرة ثلاث سنن اعتقت فخيرت ، وقال رسول الله ﷺ الولاء لمن اعتق ، ودخل رسول الله ﷺ وبريرة على النار فقرب اليه خبز وإدام من ادم البيت ، فقال الم ار البريمة ، فقيل لحم تصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة قال : هولها صدقة واناهدية .

لأن (الفاء) في اللغة قد ترد بمعنى الواو في ارادة الجمع المطلق .
وقد ترد بمعنى (ثم) في ارادة التأخير مع المهلة ؛ كما سبق تعريفه . غير انها ظاهرة
في التعقيب بعيدة فيما سواه .

وهذه الرتب متفاوتة ، فأعلاها ماورد في كلام الله تعالى ، ثم ما ورد في كلام
رسوله ، ثم ما ورد في كلام الراوي .

وسواء كان فقيها أو لم يكن ، لكنه ان كان فقيهاً كان الظن بقوله أظهر ، واذا
لم يكن فقيها وان كان في ادنى الرتب ، غير أنه مغلب على الظن ، لأنه اذا قال
سها رسول الله فسجد ، فالظاهر من حاله مع كونه متدينا عالما بكون (الفاء)
موضوعة للتعقيب ، انه لو لم يفهم ان السهو سبب للسجود ، والا للارتب السجود
بالفاء ، لما فيه من التلبس بنقل ما يفهم منه السببية ، ولا يكون سببا ، بل ولما كان
تعليقه للسجود بالسهو أولى من غيره .

القسم الثاني : ما لو حدثت واقعة ؛ فرفعت الى النبي عليه السلام ، فحكم عقبيها
بحكم ، فانه يدل على كون ما حدث علة لذلك الحكم .

وذلك كما روى أن اعرابيا جاء الى النبي ﷺ فقال له : هلكت واهلكت .
فقال له النبي ﷺ ماذا صنعت ؟ فقال واقعت اهلي في نهار رمضان عامداً فقال
له ، عليه السلام اعتق رقبة (١) فانه يدل على كون الوقاع علة للعتق .

وذلك : لاننا نعلم ان الاعرابي إنما سأل النبي ﷺ عن واقعته لبيان حكمها
شرعا ، وأن النبي عليه السلام ، انما ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب له ،

١ — يشير الى ما رواه الجماعة من طريق ابني هريرة قال جاء رجل الى النبي ﷺ
فقال هلكت يا رسول الله قال ؛ وما اهلكك قال : وقعت على امرأتي في رمضان
قال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا
قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ، قال ثم جلس قال فأثنى النبي ﷺ
بعرق فيه تمر قال تصدق بهذا ؛ قال فهل على أفقر منا فإ بين لا يتيها اهل بيت احوج
اليه .نا ، فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه وقال اذهب فاطمه اهلك ، وقد
روى الحديث من طريق بالفاظ متقاربة .

لأنه ذكره ابتداء منه لما فيه من إخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة ؛ وكل ذلك وان كان ممكنا ، إلا انه على خلاف الظاهر . وإذا كان ذلك جوابا عن سؤاله فالسؤال الذي عنه الجواب يكون ذكره مقدرأ في الجواب في كلام الحبيب ، فيصير كأنه قال . واقعت فكفر .

وقد عرف ان الوصف اذا رتب الحكم عليه في كلام الشارع بفاء التعقيب تحقيقا ؛ فانه يكون علة ، فكذلك اذا كان الحكم مرتبا عليه بفاء التعقيب تقديرأ . ولهذا كان هذا القسم ملحقا بالقسم الذي قبله ، وان كان دونه في الظهور والدلالة ؛ لكون (الفاء) فيه مقدره ؛ وفي الاول محققة ، والاحتمال أن يكون قد بدأ به لا عن قصد الجواب ، وذلك ، كما لو قلل العبد لسيدته : قد طلعت الشمس او غربت . فقال له . اسقني ماء فانه لا يفهم منه الجواب لسؤاله ، ولا التعليل ، بل هو امر له ابتداء بسقي الماء وعدول عن السؤال بالكلمة ، اما لذهوله عن السؤال او لعدم الالتفات اليه لعدم تعلق الغرض به . غير ان هذا الاحتمال ، وان كان منقدها ههنا ؛ فهو بعيد في حق النبي عليه السلام ، فإما فرض السؤال عنه اذ الغائب عدم الذهول ، وانه انما قصد الجواب حتى لا يكون مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة ، مع كونه خلاف الظاهر .

القسم الثالث — ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا او لم يقدر التعليل به لما كان لذكره فائدة ، ومنصب الشارع مما ينزه عنه . وذلك لان الوصف المذكور اما ان يكون مذكورا مع الحكم في كلام الله تعالى ، او كلام رسوله .

فان كان في كلام الله تعالى ، وقدرنا انه لو لم يقدر التعليل به ، فذكره لا يكون مفيدا ، ولا يخفى ان ذلك غير جائز في كلام الله تعالى اجماعا ؛ نفي لما لا يليق بكلامه عنه .

وان كان ذلك في كلام رسوله ، فلا يخفى ان الاصل انما هو انتفاء العبث عن العاقل في فعله وكلامه ؛ ونسبة مالا فائدة فيه اليه ، لكونه عارفا بوجوه المصالح والمفاسد ، فلا يقدم في الغالب على مالا فائدة فيه . واذا كان ذلك هو الظاهر

من أحاديث العقلاء فمن هو اهل للرسالة عن الله تعالى ونزول الوحي عليه وتشريع الاحكام ، اولى .

وإذا عرف ذلك، فيجب اعتقاد كون الوصف المذكور في كلامه مع الحكم علة له . وهذا القسم على اصناف . وذلك لأن الشارع ، اما ان يذكر ذلك ابتداء من غير سؤال او بعد السؤال، فان كان من غير سؤال فهو (الصنف الاول) ، وذلك كما في حديث ابن مسعود ليلة الجن حيث تؤضأ ، عليه السلام بماء كان قد نبت فيه تيمرات لاجتناب ملوحته ، فقال « ثمرة طيبة وماء طهور ، (١) فانه يدل على جواز الوضوء به ، والا كان ذكره ضائعا . لكونه اذ ذكر ظاهرا غير محتاج الى بيان .

وان كان مع السؤال ، فلا يخلو اما ان يذكر ذلك الوصف في محل السؤال وفي غيره فان كان في محل السؤال ؛ فهو (الصنف الثاني) . وذلك كما روى عنه عليه السلام ، انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر ، فقال النبي ﷺ « اينقص الرطب اذا يبس ؟ فقالوا نعم فقال : فلا اذا ، (٢) فهذا وان فهم منه ان النقصان علة امتناع بيع الرطب بالتمر من ترتيبه الحكم على الوصف بالفاء واقتراانه بحرف (اذا) وهي من صيغ التعليل ، غير اننا لو قدرنا انتفاء هذين لبقى فهم التعليل بالنقصان بحاله نظرا الى انه لو لم يقدر التعليل به ؛ لكان ذكره والاستفسار عنه غير مفيد .

وان كان في غير محل السؤال ، وهو ان يعدل في بيان الحكم الى ذكر نظير محل السؤال ، فهو (الصنف الثالث) : وذلك كما روي عنه ، عليه السلام ، انه لما

١ - جزء من حديث رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه في السنن من طريق عبد الله بن مسعود ان النبي ﷺ قال له ليلة الجن ، عندك طهور ؛ قال لا ، إلا شيء من نبيذ في اداة قال ﷺ « ثمرة طيبة وماء طهور » زاد الترمذي فتوضأ منه وفي سننه ابو زيد مولى عمرو بن حريث وهو مجهول ؛ وفي سننه ايضا ابو فزارة ولا يدري من هو ؛ واعل ايضا بالاختلاف في حضور ابن مسعود ليلة الجن .
٢ - تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٣٧ ج ٢ / انظر تفصيل الكلام عليه في نصب الراية .

سألته الجارية الخثعمية ، وقالت: يا رسول الله ان أبي ادركته الوفاة ، وعليه فريضة الحج فان حججت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال عليه السلام : رأيت لو كان على ابيك دين فقضيته ؛ اكان ينفعه ذلك فقالت نعم: قال فدين الله احق بالقضاء (١) فالخثعمية إنما سألت عن الحج ، والنبي عليه السلام ؛ ذكر دين الآدمي والحج من حيث هو دين نظير لدين الآدمي فذكره لنظير المسؤول عنه ؛ مع ترتيب الحكم عليه بدل على التعليل به ، وإلا كان ذكره عبثاً .

ويلزم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب عليها ، أن يكون المسؤول عنه أيضاً علة للمثل ذلك الحكم ؛ ضرورة المماثلة .

وما مثل هذا يسميه الأصوليون التنبية على أصل القياس فكأنه نبه على الاصل ، وعلى علة حكمه ، وعلى صحة إلحاق المسؤول عنه بواسطة العلة المومي اليها .

وليس من هذا القبيل ما مثل به بعض الأصوليين ؛ وذلك كما روي عن عمر أنه سأل النبي عليه السلام عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم ؟ فقال عليه السلام : رأيت لو تغمضت ؛ اكان ذلك يفسد الصوم ؟ فقال : لا .

وذلك لأن النبي عليه السلام إنما ذكر ذلك بطريق النقض لما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم ، لكونها مقدمة للوقوع المفسد للصوم . فنقض النبي عليه السلام ذلك بالمضمضة ؛ فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم ، وليست مفسدة للصوم . اما ان يكون ذلك تنبيها على تحليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للفساد فلا .

وذلك لأن كون القبلة والمضمضة مقدسة لإفساد الصوم ، ليس فيه ما يتخيل أن يكون ما نعا من الافطار ، بل غايته أن لا يكون مفطراً ، فكان الأشبه بما ذكر النبي عليه السلام أن يكون نقضاً لاتعميلاً .

وأيضاً: فان الأصل ان يكون الجواب مطابقاً للسؤال ؛ لازماً دأ عليه . ولا ناقصاً عنه .

١ - يشير الى ما رواه البخاري ومسلم من حديث ابن عباس أن امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله على عباده في الحج ادركت ابي شيخا كبيراً لا يستطيع ان يمسك على الرحلة «أفأحج عنه قال نعم . الخ انظر تلخيص الحبير

أما لزيادة فلعدم الغرض بها .

وأما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السائل .

وعمر إنما سأل عن كون القبلة مفسدة للصوم أم لا ؟ فالجواب المطابق له إنما يكون بما يدل على الافساد أو عدمه ، وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسؤل عنه فلا يكون اللفظ الدال على ذلك جوابا مطابقا للسؤال ، بخلاف النقص ، فإنه يتحقق به أن القبلة غير مفسدة ، فكان جوابا مطابقا للسؤال .

القسم الرابع - أن يفرق الشارع بين أمرين في الحكم بذكر صفة ، فإن ذلك يشعر بأن تلك الصفة هي علة التفرقة في الحكم ، حيث خصصها بالذكر دون غيرها فلو لم تكن علة ، لكان ذلك على خلاف ما أشعر به اللفظ ، وهو تلبيس ببيان من نصب الشارع عنه .

وذلك منقسم الى ما يكون أحدا الأمرين مذكورا في ذلك الخطاب دون ذكر الآخر .

والى ما لا يكون مذكورا فيه : (١) .

الأول : كما في قوله عليه السلام « القاتل لا يرث » فإنه خصص القاتل بعدم الميراث ، بعد سابقة ارث من يرث .

والثاني : فإنه ما تكون التفرقة فيه بلفظ الشرط والجزاء ، كقوله « لا تبيعوا

البر بالبر » الى قوله « فاذا اختلف الجنسان ، فبيعوا كيف شئتم يدا بيد » .

ومنه ما يكون بالغاية ، كقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) .

ومنه ما يكون بالاستثناء ، كقوله تعالى « فنصف ما فرضتم الا أن يعفون » .

ومنه ما يكون بلفظ الاستدراك كقوله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم

ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » .

ومنه أن يستأنف أحد الشئيين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر ، كقوله

عليه السلام « للراجل سهم ولل فارس ثلاثة أسهم » .

١ - والى ما لا يكون مذكورا فيه - فيه تحريف والصواب والى ما يكون كل من

الأمرين مذكورا فيه .

القسم الخامس - أن يكون الشارع قد أنشأ الكلام ايّان مقصود ، وتحقيق مطلوب ، ثم يذكر في أثنائه شيئاً آخر ، لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام ، لا بأوله ولا بآخره ، فانه يعد خبطاً في اللغة واضطراباً في الكلام ، وذلك مما تبعد نسبه الى الشارع ؛ وذلك كقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ، اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة ، فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع » .

فالأية انما سيقّت لبيان أحكام الجمعة لا لبيان أحكام البيع . فلو لم يعتقد كون النهي عن البيع علة لمنع عن السعي الواجب الى الجمعة ، لما كان مرتبطاً بأحكام الجمعة ، وما سبق له للكلام ، ولا تعلق به ، وذلك ممتنع ؛ لما سبق .

وقوله تعالى : « وذروا البيع » وان كانت صيغته صيغة أمر ، الا انه في معنى النهي اذ النهي طلب ترك الفعل . وقوله تعالى « وذروا البيع » طلب لترك البيع ، فكان نهياً .

القسم السادس : - أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً كقوله عليه السلام « لا يقضى القاضي . وهو غضبان » فانه يشعر بهكون الغضب علة مانعة من القضاء ، لما فيه من تشويش الفكر واضطراب الحال وكذلك اذا قال : أكرم العالم ؛ وأهن الجاهل ، فانه يسبق الى الفهم منه أن العلم علة للاكرام . والجهل علة للاهانة ؛ وذلك لوجهين .

الاول : ما ألف من عادة الشارع من اعتبار المناسبات دون الغائها ، فاذا قرن بالحكم في لفظه وصفاً مناسباً غلب على الظن اعتباره له :

الثاني : ما علمنا من حال الشارع انه لا يرد بالحكم خلياً عن الحكمة اذا الاحكام انما شرعت لمصالح العبيد ؛ وليس ذلك بطريق الوجوب . بل بالنظر الى جري العادة المألوفة من شرع الأحكام (١) فاذا ذكر مع الحكم وصفاً مناسباً . غلب

١ - رعاية المصلحة في شرع الاحكام لم يوجبها أحد سوى الله عليه وإنما أوجبها سبحانه على نفسه رحمة منه بعباده ، ويقال ايضاً ان رعاية المصلحة في التصرفات هو مقتضى الحكمة وموجب الرحمة فكان احكام الحاكمين ، وارحم الراحمين ، أولى بذلك في فعله وشرعه .

على الظن انه علة له الا ان يدل الدليل على انه لم يرد به ما هو الظاهر منه فيجوز تركه .
 وذلك كما في قوله (لا يقضي القاضي وهو غضبان) فانه وان دل بظاهره
 على ان مطلق الغضب علة فجواز القضاء مع الغضب اليسير يدل على ان مطلق
 الغضب ليس بعلة ، بل الغضب المانع من استيفاء النظر .
 واذا عرفت اقسام الوصف المومى اليه ترتب عليه النظر في مسألتين .

المسألة الأولى

اختلف الاصوليون في اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه .
 فأثبتة قوم ، ونفاه آخرون . كالغزالي واتباعه .
 حجة من قال باشتراط المناسبة أن الغالب من تصرفات الشارع أن تكون على
 وفق تصرفات العقلاء وأهل العرف (١) ولو قال الواحد من أهل العرف لغيره
 (أكرم الجاهل وأهن العالم) قضى كل عاقل أنه لم يأمر بأكرام الجاهل لجهله ؛
 ولا أن أمره باهانة العالم لعلمه ؛ وان ذلك لا يصلح للتعليل . نظراً الى أن تصرفات
 العقلاء لا تتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل .

وأيضاً : فان الاتفاق من الفقهاء واقع على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم
 اما بطريق الوجوب على رأي المعتزلة .
 وإما بحكم الاتفاق على رأي أصحابنا (٢) وسواء ظهرت الحكمة أم لم تظهر .
 وما يعلم قطعاً أنه لا مناسبة فيه . ولا وهم المناسبة يعلم امتناع التعليل به .
 والمختار : ان تقول : أما ما كان من القسم السادس الذي فهم التعليل فيه مستندا
 الى ذكر الحكم من الوصف المناسب ، فلا يتصور فهم التعليل فيه دون فهم
 المناسبة . لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه يكون تناقضاً . وأما ما سواه من

١ - لو قال تصرفات العقلاء لا تتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل ، فاحكم الحاكمين
 أولى بذلك لكان انسب في حق الله ومغنيا عن قوله الغالب من تصرفات الشارع
 ان تكون على وفق تصرفات العقلاء فان فيها ما فيها .

٢ - أصحابنا يعني الأشعرية - وقد تقدم ما في ذلك تعليقا ص ٢٦٠ ج ٣ الخ .

الأقسام فلا يمتنع التعليل فيها بما لا مناسبة فيه ، الا ان تكون العلة بمعنى الباحث ،
وأما بمعنى الامارة والعلامة فلا .

وعلى هذا فما ذكره من الحججة على امتناع التعليل بالوصف الطردي انما يصح
أن لو قيل ان التعليل بالوصف الطردي بمعنى الباحث ، ولا اتجاه لها في التعليل بمعنى
الامارة والعلامة .

وعلى هذا : فلا امتناع في جعل الجهل علامة على الاكرام ، والعلم علامة على
الاهانة ، اذا لم يكن هو الباحث بل الباحث غيره .

المسألة الثانية

اتفقوا على صحة الايماء فيما اذا كان حكم الوصف المومى اليه مدلولاً عليه
بصريح اللفظ ، كالأمثلة السابق ذكرها .

وأما إذا كان اللفظ يدل على الوصف بصريحه ، والحكم مستنبط منه ، غير
مصرح به كما في قوله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) فان اللفظ بصريحه يدل
على الحل ، والصحة مستنبطة ، منه .

ووجهه استنباط الصحة منه أنه لو لم يكن البيع صحيحاً ، لم يكن مثمراً ؛ إذ هو
معنى نفي الصحة ، واذا لم يكن مثمراً مفيداً ، كان تعاطيه عبثاً ؛ والعبث مكروه ،
والمكروه لا يحل ، وعند ذلك ، فيلزم من الحل الصحة لتعذر الحل مع انتفاء الصحة ؛
وهذا (١) مما اختلف في كونه مومى اليه .

فذهب قوم الى امتناع الايماء تمسكاً منهم بأن الايماء انما يتحقق إذا دل اللفظ
بوضعه على الوصف والحكم كما سبق من الأمثلة .

وأما اذا دل على الوصف بالوضع ؛ وكان الحكم مستنبطاً منه ، فلا يدل ذلك
على كونه مومى اليه ، كما اذا دل اللفظ على الحكم بوضعه ، وكان الوصف مستنبطاً
منه ، فانه لا يدل على الايماء الى الوصف ؛ وذلك كما في قوله ، عليه السلام
« حرمت الخمر لعينها (٢) » فانه يدل على الحكم ، وهو التحريم وضعباً ، والشدة
المطرية علة مستنبطة منه ، وليست مومى إليها .

١ - وهذا - فيه تحريف ، والصواب فهذا لانه جواب قوله ، واما إذا كان اللفظ .

٢ - تقدم تعليقا ص ١٩١ ج ٣ ان هذا الحديث غير صحيح . فما بنى عليه من التمثيل =

وذهب المحققون الى كونه مومى اليه ، وهو الحق .

وذلك ، لانه اذا كان اللفظ بصريحه يدل على الوصف وهو الحل ، والصحة لازمة له لما تقرر ؛ فاثبات الحل وضعاً يدل على ارادة ثبوت الصحة ضرورة كونها لازمة للحل ؛ فيكون ثابتاً باثبات الشارع له مع وصف الحل ، واثبات الشارع للحكم مقترناً بذكر وصف مناسب دليل الايماء الى الوصف ، كما لو ذكر معه الحكم بلفظ يدل عليه وضعاً ضرورة تساويها في الثبوت ، وان اختلفا في طريق الثبوت ، بأن كان أحدهما ثابتاً بدلالة اللفظ وضعاً ، والآخر مستنبطاً من مدلول اللفظ وضعاً ، لان الايماء انما كان مستفاداً عند ذكر الحكم والوصف بطريق الوضع من جهة اقتران الحكم بالوصف ؛ لا من جهة كون الحكم ثابتاً بطريق الوضع . وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم مدلولاً عليه وضعاً ، والوصف مستنبط منه . وذلك لان الوصف المستنبط من الحكم المصرح به ، كما في المثال المذكور ، لم يكن وجوده لازماً من الحكم المصرح به ؛ ولا مناسبتة لتحققه قبل شرع الحكم بخلاف الصحة مع الحل ، كما تقدم تحقيقه .

والمعتبر في الايماء أن يكون الوصف المومى اليه مذكوراً في كلام الشارع مع الحكم ، او لازماً من مدلول كلامه (١) والامران مفقودان في الوصف المستنبط بخلاف الحل مع الصحة (٢) .

=به لما حكمه منصوص وعلته مستنبط غير صحيح ايضاً ، والصحيح ان كلا من تحريم الخمر وعلته الموجبة له منصوص في الكتاب والسنة قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا) - الى قوله - « فهل انتم منتهون » وقوله عليه السلام .
١ - اولاً لما من مدلول كلامه - فيه سقط والاصل أو الحكم لازماً من مدلول كلامه
٢ - الحاصل ان الاقسام العقلية في هذا المقام اربعة .

الاول ذكر الوصف والحكم في النص ، كما في حديث لا يقضي القاضي وهو غضبان ؛ وهذا متفق فيه على ان الوصف مومى اليه .

الثاني ذكر الوصف والحكم مستنبط منه لازم له ، كما في قوله تعالى (واحل الله البيع وحرم الربا) فحل البيع هنا وصف مستلزم للصحة والا لما كان للحل فائدة =

المسلك الرابع : في إثبات العلة بالسبب والتقسيم^(١)

وذلك ان يقال . الحكم الثابت في الاصل ، إما أن يكون ثابتا لعلته . أولا لعلته . لا جائز أن يقال بالثاني : اذ هو خلاف اجماع النقهاء . على ان الحكم لا يخلو عن علة إما بجهة الوجوب . كما قالت المعتزلة .

أولا بجهة الوجوب كقول أصحابنا (٢) وبتقدير جواز خلوه عن العلة فالخلو عنها على خلاف الغالب المألوف من شرع الأحكام وذلك يدل ظاهراً على استلزام الحكم فيما نحن فيه للعلته .

وإذا كان لا بد له من علة ، فاما بأن تكون ظاهرة أو غير ظاهرة . لا جائز أن تكون غير ظاهرة ، والا كان الحكم تعبداً ، وهو خلاف الاصل لوجوه ثلاثة .

الأول : ان اثبات الحكم بجهة التعقل اغلب من اثباته بجهة التعبد ، وادراج ما نحن فيه تحت الغالب اغلب على الظن .

الثاني . اذا كان الحكم معقول المعنى ، كان على وفق المألوف من تصرفات العقلاء ، واهل العرف ؛ والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية .

ولا يرتفع بارتفاع الصحة ، وكذا القول في تحريم الربا فانه مستلزم لبطلان انعقد ، وهذا القسم مختلف في كون الوصف مومى اليه .

والثالث ذكر الحكم في النص والوصف لازم له مستنبط منه كحل البيع للحاجة الى تبادل المنافع فالحل منصوص والحاجة مستنبطة منه . وهذا متفق على انه ليس مومى اليه .

الرابع وهو لا يذكر الحكم ولا الوصف فهذا لا وجود له .

١ — التقسيم لغة التجزئة ، والمراد به هنا ترديد المستدل بين ما جمعه من الاوصاف التي يحتمل ان يكون كل منها علة الحكم ؛ والسبب لغة الاختيار ، والمراد منه هنا اختيار كل وصف من الاوصاف التي انحصرت التعليل فيها بطريق من الطرق الآتية ليتميز ما يصلح منها للتعليل فيضاف اليه الحكم ويبلغى منها ما لا يصلح للتعليل

٢ — تقدم ما في ذلك تعليقا

الثالث : أنه اذا كان معقول المعنى ، كان اقرب الى الانقياد ؛ واسرع في القبول ؛ فكان أفضى الى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان أولى .
وإذا كان لا بد من علة ظاهرة ، فاذا قال المناظر . الموجود في محل الحكم لا يخرج عن وصفين او ثلاثة مثلا ، لاني بحثت وسيرت ، فلم اطلع على ماسواه ، وكان اهلا للنظر بأن كانت مدارك المعرفة بذلك لديه متحققة من الحس والعقل وكان عدلا ثقة فيما يقول . والغالب من حاله الصدق ، غلب على الظن انتفاء ماسوى المذكور من الاوصاف ، او قال (١) الاصل عدم كل موجود سوى ما وجد من الاوصاف المذكورة . الا ان يدل الدليل عليه . والاصل عدم ذلك الدليل ، فانه يغلب على الظن الحصر فيما عينه .

وإذا ثبت حصر الاوصاف فيما عينه فاذا بين بعد ذلك حذف البعض عن درجة الاعتبار في التعليل بدليل صالح مساعد له عليه ، بحيث يغلب على الظن ذلك ، فيلزم من مجموع الامرين (٢) انحصار التعليل فيما استبقاه ضروره امتناع خلو محل الحكم عن علة ظاهرة ، وامتناع ، وجود ما وراء الاوصاف المذكورة وامتناع ادراج المحذوف في التعليل لمادله عليه الدليل .

فان قيل: لعلم لم يبحث ولم يسير ، وان بحث وسير ، فله وجده وصفا وراء ما ادعي الحصر فيه ، ولم يذكره ترويجا لكلامه ؛ وان لم يجد شيئا وراء المذكور فلا يدل ذلك على عدمه فان عدم العلم باوصاف جهل به والجهل بوجود الوصف لا يدل على عدمه ، وان دل على عدمه بالنسبة الباطن فلا يدل على عدمه بالنسبة الى الخصم ، فانه ربما كان عالما بوجود وصف آخر وراء المذكور وعند ذلك فلا ينتهض بحث المستدل دليلا في نظر خصمه على العدم لعلمه بمناقضته . ثم وان دل ذلك ، على حصر الأوصاف فيها ذكره . فحذف بعض الاوصاف عن درجة الاعتبار في التعليل انما يلزم منه انحصار التعليل في المستبقى ان لو كان الحكم في

١ - او قال - عطف على قوله قال الناظر .

٢ - الامر انهما حصر ما يحتمل ان يكون علة للحكم من الاوصاف والغاء ما لا يصلح متها للتعليل بطريق من طرق الالغاء الآتية ليتمحض ما بقي منها للتعليل .

التعليل معقول المعنى ، واما على تقدير كونه غير معقول المعنى فلا ؛ لأنه جازان يشترك المحذوف والمستبقي في انتفاء الاعتبار، وان كان الحكم معقول المعنى ، فغاية ما في حذف الوصف المحذوف ابطا معارض العلة ولا يلزم من ذلك صحة كون المستبقي علة ، لأن صحة العلة انما تكون بالنظر الى وجود مصححها ، لا بالنظر الى انتفاء معارضها (١) .

قلنا اذا كان الباحث مسلما عدلا؛ فالظاهر انه صادق فيما اخبر به من البحث وعدم الاطلاع على وصف آخر . وعند ذلك فالقضاء بنفي الوصف لا يكون مستندا الى عدم العلم به . بل بناء على الظن بعدمه ، فان الظن بعدم الشيء ملازم للبحث عن ذلك الشيء ممن هو اهله ؛ مع عدم الاطلاع عليه . وعند ذلك ، فالظاهر انه لو كان الخصم يعلم وجود وصف آخر لأبرزه ، واطهره افحاما لخصمه . واطهاراً لعلم مست الحاجة الى اظهاره؛ فدعوى العلم منه بوجود وصف آخر من غير بيان مع امكان البيان ؛ لا يكون مقبولا لظهور العناد فيه ، ولوبين الخصم وجرد وصف آخر ، فانا وان تبينا انخرام حصر المسعدل به ، غير انه اذا أدرجه في الابطال مع ما أبطل؛ فانه لا يعد منقطعاً فيما يقصده من التعليل بالوصف المستبقي . واذا ثبت انحصار الأوصاف في القدر المذكور، فلا يخفى أنه اذا أخرج البعض عن درجة الاعتبار ، نعين انحصار التعليل في المستبقي ، فانه وان جاز أن يكون الحكم تعبداً غير أنه بعيد لما سبق تقريره . وليس القضاء بكون المستبقي علة بناء على ابطال المعارض، بل على أن الحكم في محل التعليل لا بد له من علة ظاهراً . وعند ذلك يغلب على الظن انحصارها في الأوصاف المذكورة فاذا قام الدليل على ابطال البعض غلب على الظن التعليل بالمستبقي ، ويكون ذلك الظن مستفاداً من جملة القواعد الممهدة ، لا من نفس ابطال المعارض .
هذا كله في حق المناظر (٢) .

١ — هذه ستة اعتراضات واردة على ما استدلل به الناظر من قوله لاني بحثت الخ
رقد اجاب عنها المستدل بستة اجوبة مرتبة ترتيبها .

٢ — الناظر من بحث لنفسه فما غلب على ظنه وجب عليه العمل به والمناظر به =

وأما الناظر المجتهد فإنه مهما غلب على ظنه شيء من ذلك فلا يكابر نفسه ؛
وكان مؤاخذاً بما أوجبه ظنه .
وعند ذلك فلا بد من بيان طرق الحذف .

الأول : منها أن يبين المستدل أن الوصف الذي استبقاه قد ثبت به الحكم في
صورة بدون الوصف المحذوف، وهو ملقب بالالغاء، وهو شديد الشبه بنفى العكس
الذي ليس بمقبول ؛ وسيأتي الفرق بينهما . ولا بد من بيان ثبوت الحكم مع الوصف
المستبقي فإنه لو ثبت دونه كما ثبت دون المحذوف (١) كان ذلك الغاء للمستبقي أيضاً،
وعند ذلك (٢) فتبين استقلال المستبقي بالتعليل ؛ ومع ظهور ذلك ؛ فممتنع ادخال
الوصف المحذوف في التعليل في محل التعليل ، لأنه يلزم منه الغاء وصف المستدل
في الفرع مع استقلاله ضرورة تخلف ما لم يثبت كونه مستقلاً ؛ وهو ممتنع .
ويمتنع أيضاً إضافة الحكم في محل التعليل الى الوصف المحذوف لا غير ؛ لما فيه
من اثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله والغاء ما ثبت استقلاله ، وهو ممتنع .

لكن لقائل أن يقول : دعوى استقلال الوصف المستبقي في صورة الألغاء
بالتعليل من مجرد إثبات الحكم مع وجوده وانتفاء الوصف المحذوف ، غير صحيحة
فانه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الالغاء كافياً في التعليل بدون
ضميمة ما يدل على استقلاله بطريق من طرق إثبات العلة لكان ذلك كافياً في أصل
القياس ، ولم يكن الى البحث والسبر حاجة ، وكذا غيره من الطرق فاذا لا بد من
بيان الاستقلال بالاستدلال ببعض طرق اثبات العلة، وعند ذلك إن شرع المستدل
في بيان الاستقلال ببعض طرق اثبات العلة ، فإن بين الاستقلال في صورة الالغاء

= بحث مع خصم يناقشه في دليله فإن اقنع المستدل خصمه أو ألزمه الحجة كان
افحاماً ، وإن عجز المستدل عن تمام دليله أو انتقل الى دليل آخر كان منقطعاً
١ - كما ثبت المحذوف - فيه سقط ، والأصل كما ثبت دون المحذوف .
٢ - وعند ذلك - يعني عند ثبوت الحكم دون الوصف المحذوف ، وثبوته
مع الوصف المستبقي في كل صورة فيتبين . الخ .

بالبحث والبر ؛ كما أثبت ذلك في الأصل الأول ، فقد استقلت صورة الالغاء
بالاعتبار ؛ وأمکن أن تكون اصلا لعلته ، وتبيننا أن الاصل الاول لا حاجة اليه ،
فان المصير الى أصل لا يمكن التمسك به في الاعتبار الا بذكر صورة أخرى مستقلة
بالاعتبار ، يكون تطويلا بلا فائدة .

وان بين الاستقلال بطريق آخر ؛ فيلزمه مع هذا المحذور محذور آخر ، وهو الانتقال
في اثبات كون الموصف علة من طريق الى طريق آخر وهو شنيع في مقام النظر .
الطريق الثاني : أن يكون ما يحذفه من جنس ما ألفنا من الشارع عدم الالتفات
اليه في اثبات الاحكام كالطول والقصر ، والسواد والبياض ، ونحوه .

الطريق الثالث : - أن يكون ما يحذفه من جنس ما ألفنا من الشارع الغاءه في
جنس ذلك الحكم المعلق ، فيجب الغاؤه ، وان كان مناسبا . وذلك كما في قوله
عليه السلام (من اعتق شركا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه) (١) فانه وان
أمکن تقرير مناسبة بين صفة الذكورة وسراية العتق ؛ غير أنالما عهدنا من الشارع
التسوية بين الذكر والانثى في احكام العتق ، ألغينا صفة الذكورة في السراية ،
بخلاف ما عداه من الاحكام .

الطريق الرابع : - إذا قال : بحثت في الوصف المحذوف ، فلم أجد فيه مناسبة ،
ولا ما يوهم المناسبة ، وكان أهلا للنظر والبحث عدلا ؛ فالظاهر صدقه ، وان
الوصف غير مناسب ، ويلزم من ذلك حذفه ، ضرورة كون العلة في الاصل بمعنى
الباعث على ما تقرر قبل امتناع اعتبار ما لا يكون مناسبا .

١ - جزء من حديث اخرجہ السنة من طريق ابی هريرة قال قال رسول الله
ﷺ من اعتق شقصا له في عبد ، فخلاصه في ماله ان كان له مال ؛ فان لم يكن
مال استعى العبد غير مشفوق عليه وراوه البخاري ومسلم من حديث ابن عمر قال
قال رسول الله ﷺ من اعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم
عليه قيمة عدل فاعطي شركاه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق منه .

فان قيل البحث والسبر وان دل على عدم المناسبة في الوصف المحذوف ،
فلمعترض أن يقول : بحثت في الوصف المستقبى ، فلم أحد فيه مناسبة .
وعند ذلك ، فان بين المستدل المناسبة فيه ، فقد انتقل في اثبات العلة من طريق
السبر الى المناسبة . وان لم يبين ذلك ، لم يكن وصف المعترض بالحذف اولى من
وصف المستدل .

قلنا . إن كان قد سبق من المعترض تسليم مناسبة كل واحد من الوصفين ،
فلا يسمع منه بعد بيان المستدل نفي المناسبة في الوصف المحذوف ، منع المناسبة في
المستقبى ، لكونه مانعاً لما سلمه ؛ ولا يجب على المستدل بيان المناسبة في الوصف
المستقبى . وإن لم يسبق من المعترض تسليم ذلك ؛ فللمستدل طريق صالح في دفع
السؤال من غير حاجة الى بيان المناسبة في الوصف المستقبى ، وهو ترجيح سبره
على سبر المعترض بموافقته للتعدية . وموافقة سبر المعترض للقصور ؛ والتعدية اولى
من القصور ، على ما يأتي تقريره في الترجيحات .



المسلك الخامس - في اثبات العلة المناسبة والبرهان (١)

ويشتمل على ثمانية فصول :

الفصل الأول

في تحقيق معنى المناسب

قال أبو زيد : (٢) (المناسب عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول) وما ذكره ، وإن كان موافقاً للوضع اللغوي حيث يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء ، أي ملائم له ، غير أن تفسير المناسب بهذا المعنى وإن أمكن أن يتحققه الناظر مع نفسه ؛ فلا طريق للمناظر الى اثباته على خصمه في مقام النظر لا مكان أن يقول الخصم : هذا مما لم يتلقه عقلي بالقبول ، فلا يكون مناسباً بالنسبة الى ، وإن تلقاه غيري بالقبول ، فإنه ليس الاحتجاج علي بتلقي غيري له بالقبول أولى من الاحتجاج علي غيري بعدم تلقي عقلي له بالقبول .

وعلى هذا بني أبو زيد امتناع التمسك في اثبات العلة في مقام النظر بالمناسبة وقرآن الحكم بها ، وإن لم يتم التمسك بذلك في حق الناظر ؛ لأنه لا يكابر نفسه فيما يقضى به عقله .

والحق في ذلك أن يقال : المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم . وسواء كان ذلك الحكم نفيًا أو اثباتًا . وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة . وهو أيضاً غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فإنه يصح لغة أن يقال أنه مناسب له . ولا يخفى إمكان اثبات مثل ذلك في مقام النظر على الخصم ، بما لو أعرض عنه الخصم وأصر معه على المنع ، كان معانداً .

١ - وا حاله - الصواب والاختال بالحاء المعجمة .

٢ - أبو زيد - هو عبيد الله بن عمر الدهوسي القاضي مات عام ٤٣٠ هـ .

الفصل الثاني

في تحقيق معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم

المقصود من شرع الحكم اما جلب مصلحة ، أو دفع مضرة ، او مجموع الامرين بالنسبة الى العبد لتعالى الرب تعالى عن الضرر والانتفاع. وربما كان ذلك مقصوداً للعبد لأنه ملائم له ، وموافق لنفسه .

ولذلك ؛ اذا خير العاقل بين وجود ذلك وعدمه ، احتار وجوده على عدمه .
وإذا عرف أن المقصود من شرع الحكم انما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة .
فذلك إما أن يكون في الدنيا أو في الآخرة .

فان كان في الدنيا ، فشرع الحكم ، اما أن يكون مفضياً الى تحصيل أصل المقصود ابتداءً ؛ أو دواماً أو تكميلاً .

فالاول : مثل القضاء بصحة التصرف الصادر من الامل في المحل تحصيلاً لأصل المقصود المتعلق به من الملك أو المنفعة ؛ كما في البيع والاجارة ونحوهما .
وأما الثاني : فكالقضاء بتحريم القتل ، وإيجاب القصاص على من قتل عمداً عدواناً ، لافضائه الى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الانسانية المعصومة .

وأما الثالث : فكالحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح ، فإنه مكمل لمصلحة النكاح ؛ لأنه محصل لأصلها لحصولها بنفس اعتبار التصرف وصحته .

وأما في الاخرى فالمقصود العائد اليها من شرع الحكم لا يخرج عن جلب الثواب ، ودفع العقاب .

فالأول : كالحكم بإيجاب الطاعات وأفعال العبادات ، لافضائه الى نيل الثواب ورفع الدرجات .

والثاني : فكالحكم بتحريم أفعال المعاصي ؛ وشرع الزواجر عليها دفعاً لمخذور العقاب المرتب عليها .

الفصل الثالث

في بيان مراتب إفضاء الحكم إلى المقصود من شرع الحكم واختلافها

المقصود ، إما أن يكون حاصلًا من شرع الحكم يقيناً أو ظناً ، أو أن الحصول وعدمه متساويان ؛ أو أن عدم الحصول راجح على الحصول .

أما الأول : فمثاله إفضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع إلى إثبات الملك .

وأما الثاني : فكشروع القصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن الفوات ، فانه مظهر الحصول راجح وقوع ، إذ الغالب من حال العاقل انه اذا علم أنه اذا قتل قتل ، أنه لا يقدم على القتل ؛ فتبقى نفس المجني عليه إلى نظائره من الزواجر ، وليس ذلك مقطوعاً به لتحقيق الاقدام على القتل ، مع شرع القصاص كثيراً .

وأما القسم الثالث : فقلما يتفق له في الشرع . مثال على التحقيق ، بل على طريق التقريب وذلك ، كشرع الحد على شرب الخمر ، العقل ، فان إفضاءه إلى ذلك متردد ، حيث ان نجد كثرة الممتنعين عنه مقاومة لكثرة المقدمين عليه ، لا على وجه الترجيح والغلبة لأحد الفريقين على الآخر في العادة .

ومثال القسم الرابع إفضاء الحكم بصحة نكاح الأيسة إلى مقصود التوالد والتناسل ، فانه وان كان ممكناً عقلاً ، غير نه بعيد عادة ، فكان الإفضاء إليه مرجوحاً فهذه الأقسام الأربعة وان كانت مناسبة نظراً إلى انها موافقة للنفس ، غير ان أعلاها القسم الأول لتيقنه ، ويليه الثاني لكونه مظهر نارا رجحاً . ويليه الثالث لتردده . ويليه الرابع لكونه مرجوحاً . والقسمان الأولان متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة .

وأما القسم الثالث والرابع ، فلكون المقصود فيها غير ظاهر ، للمساواة في الثالث ، والمرجوحية في الرابع . فالاتفاق واقع على صحة التعليل بهما إذا كان ذلك في آحاد الصور الشاذة ، وكان المقصود ظاهر من الوصف في غالب صور الجنس والأفلا . وذلك كما ذكرناه من مثال صحة نكاح الأيسة لمقصود التوالد فانه وان

كان غير ظاهر بالنسبة الى الآية ، الا انه ظاهر فيما عداها (١) .

وعلى هذا ؛ فلو خلا الوصف الذي رتب عليه الحكم عن المقصود الموافق للنفس قطعاً ؛ وان كان ظاهراً في غالب صور الجنس ، كما في لحرق النسب في نكاح المشرقي للمغربية ، وشرع الاستبراء في شراء الجارية لمعرفة فراغ الرحم ؛ فيما اذا اشترى الجارية ممن باعها منه في مجلس البيع الاول لعلمنا بفراغ رحمها من غيره قطعاً ؛ وان كان ذلك ظاهراً في غالب صور الجنس فيما عدا هذه الصور ، فلا يكون ناسباً ، ولا يصح التعليل به لان المقصود من شرع الاحكام الحكم (٢) فشرع الاحكام مع انتفاء الحكمة يقيناً لا يكرن مفيداً ، فلا يرد به الشرع خلافا لاصحاب ابي حنيفة .

١ - إذا كان التساوي والرجوعية في آحاد الصور الشاذة عاد الثالث والراهم الى الثاني ، ثم للنكاح مقاصد كثيرة ، منها التناسل وعفة الفرج وإتلاف النفس والتعاون على متاعب الحياة ، وبعض مقاصده اهم من بعض ، وإذن فبعد التناسل في نكاح الآية ، لا يفضي الى عدم الحكمة او المقصود مطلقاً ؛ وان افضى الى ظن عدم مقصود من مقاصد النكاح .

٢ - الحكم بكسر الحاء جمع حكمة .

الفصل الرابع

في أقسام المقصود من شرع الحكم واختلاف مراتبه في نفسه وذاته (١)

وهو لا يخلو، اما ان يكون من قبيل المقاصد الضرورية؛ او لا من قبيل المقاصد الضرورية .

فان كان من قبيل المقاصد الضرورية ، فاما ان يكون اصلا، او لا يكون اصلا فان كان اصلا؛ فهو الراجع الى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل؛ ولا شريعة من الشرائع. وهي حفظ الدين؛ والنفس ، والعقل؛ والنسل، والمال . فان حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات ، وهي اعلى مراتب المناسبات والخصر في هذه الخمسة الأنواع انما كان نظرا الى الوقوع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة .

اما حفظ الدين فبشرع قتل الكافر المضل، وعقوبة الداعي الى البدع .
واما حفظ النفوس فبشرع القصاص .

واما حفظ العقول فبشرع الحد على شرب المسكر .

واما حفظ الأموال التي بها معاش الخلق، فبشرع الزواج وللغصاب والسراق (٢)
واما ان لم يكن اصلا فهو التابع المكمل للمقصود الضروري .

وذلك كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر؛ والداعي الى الكثير وان لم يكن مسكرا . فان اصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر ، لا بتحريم قليله ، وانما يحرم القليل للتكميل والتتميم .
واما ان لم يكن المقصود من المقاصد الضرورية .

فاما ان يكون من قبيل ما تدعو حاجة الناس اليه ، او لا تدعو اليه الحاجة .
فان كان من قبيل ما تدعو اليه الحاجة، فاما ان يكون اصلا او لا يكون اصلا .

١ - ارجع الى كتاب المقاصد من كتاب الموافقات للشاطبي فانه قسمها الى ضروريات

وحاجيات وتحسينيات وذكر مكملات كل منها، ووضحها بالتعاريف والأمثلة .

٢ - فيه سقط - تقديره واما حفظ النسل فبشرع النكاح وحد الجلد والرجم .

فان كان اصلا ، فهو القسم الثاني : الراجع الى الحاجات الزائدة . وذلك كتسليط الولي على تزويج الصغيرة ، لا لضرورة ألجأت اليه ، بل لحاجة تقييد الكفء الراغب ، خيفة فواته عند دعوا الحاجة اليه ، بعد البلوغ لا الى خلف .
وأما تسليط الولي على تربية الصغير وارضاعه وشراء المطعوم والملبوس له ، فليس من هذا القبيل ، بل من قبيل الضروريات الأصلية التي لا تخلو شريعة عن رعايتها وهذا القسم في الرتبة دون القسم الاول : ولهذا جاز اختلاف الشرائع فيه ، دون القسم الاول ، وهو في محل المعارضة ، مع ما كان من قبيل التكملة والتممة للقسم الاول ولهذا اشتركا في جواز اختلاف الشرائع فيها .

وان لم يكن اصلا ، فهو التابع الجاري مجرى التتمة والتكملة للقسم الثاني : وذلك كرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة فانه أفضى الى دوام النكاح ، وتكميل مقاصده ، وان كان اصل المقصود حاصلا دون ذلك . وهذا النوع في الرتبة دون ما تقدم . أما بالنظر الى المقصود الذي هو من باب الضرورات والحاجات فظاهر . وأما بالنظر الى ما هو من قبيل التكملة للمقصود الضروري ، فلكونه مكتملا لما ليس بضروري .

وأما ان كان المقصود ليس من قبيل الحاجات الزائدة ، فهو القسم الثالث ، وهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات وذلك كسلب العيب أهلية الشهادة ؛ من حيث ان العبدنازل القدر والمنزلة ، لكونه مستسخرا للمالك مشغولا بخدمته . فلا يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرهما ؛ جريا للناس على ما ألفوه وعدوه من محاسن العادات ، وان كان لا تتعلق به حاجة ضرورية ولا زائدة ، ولا هو من قبيل التكملة لأحدهما ، وليس هذا من قبيل سلب ولايته على الطفل فان سلب ولايته من قبيل الحاجات ، لان الولاية على الطفل تستدعي الخلو والفراغ والنظر في أحواله ، واستغراق العبد بما هو الواجب عليه من خدمة مالكم ما نع له من ذلك ، ولا كذلك في الشهادة لاتفاقها في بعض الاحيان .

الفصل الخامس (١)

اختلفوا في الحكم إذا ثبت لوصف مصلحي على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية له أو راجحة عليه ، هل تنخرم مناسبته أو لا ؟ فائبة قوم ، ونفاه آخرون وقد احتج من قال ببقاء المناسبة من وجوه أربعة .

الاول : أن مناسبة الوصف تنبني على ما فيه من المصلحة ، والمصلحة أمر حقيقي لا تختل (٢) بمعارضة المفسدة . ودليله (٣) ان المصلحة والمفسدة المتعارضتان إما ان يتساويا ، او ترجح احدهما على الاخرى فان كان الاول ، فاما أن تبطل كل واحدة منها بالآخرى ، او ان تبطل احدهما بالآخرى من غير عكس ؛ او لا تبطل واحدة منها بالآخرى ، الاول محال ، لان عدم كل واحدة منهما انما هو بوجود الأخرى ، وذلك يجر الى وجودهما مع عدمهما ، ضرورة ان العلة لا بد وأن تكون متحققة مع المعلول ، والثاني محال (٤) لعدم الأولوية ، والثالث (٥) هو المطلوب ، وان كانت احدهما ارجح من الاخرى ، فلا يلزم منه ابطال المرجوحة الا ان تكون بينهما منافاة ، ولا منافاة لما بيناه من جواز اجتماعهما في القسم الاول ولأن الراجحة منها اذا كانت معارضة بالمرجوحة فاما ان ينتفي شي من الراجحة لاجل المرجوحة ؛ او لا ينتفي منها شيء . فان كان الاول ، فهو محال ان يتساويا لما سبق في القسم الاول ، ولأنه ليس انتفاء بعض الراجح وبقاء بعضه اولى من العكس ضرورة التساوي في الحقيقة وان تفاوتتا ؛ فالكلام في الراجح كالكلام في

١ - أنظر ص ٢٩٠ - ٣٠٦ ج ١٩ من مجموع الفتاوي لابن تيمية . والجزء الثاني من الموافقات ومبحث الأوامر والنواهي من الجزء الثالث منها .

٢ - لا تختل - الجملة خبر ثان للمصلحة .

٣ - ودليله - دليل قوله (المصلحة أمر حقيقي لا تختل الخ .

٤ - والثاني محال - تحته صورتان الأولى بطلان المصلحة بالمفسدة دون العكس والثاني بطلان المفسدة بالمصلحة دون العكس ، وعللة البطلان فيهما واحدة هي عدم الأولوية .

٥ - هو في الحقيقة رابع لما تقدم من ان الثاني تحته صورتان

الاول ؛ وهو تسلسل ممتنع ؛ واذا كانت المصلحة لا تختل بمعارضة المفسدة ، فالعقل يقضي بمناسبتها للحكم . وبالنظر الى المعارض يقضي بانتفاء الحكم لاجل المعارض . ولهذا ، يحسن من العاقل أن يقول الداعي : الى اثبات الحكم موجود ، غير انه يمنعي منه مانع ، ولو اختلفت مناسبة الوصف ، لما حسن من العاقل هذه المقالة .

الوجه الثاني: انه قد يتعارض في نظر الملك عند الظفر بجاسوس عدوه المنازع له في ملكه، قتله وعقوبته ، زجرأ له ولأمثاله عن الحبس (١) المضربه والاحسان اليه واكرامه اما الاستهانة بعدوه، او لقصد كشف أسراره . واي الامرين سلك فانه لا يعد خارجاً عن مذاق الحكمة ، ومقتضى المناسبة ، وان لزم منه فوات المقصود الحاصل من ساوك مقابله ، وسواء تساويا . او كان احدهما راجحاً

الثالث : انه اذا اجتمع الاخ من الابوين مع الاخ من الاب في الميراث . فانه قد يتعارض في نظر الناظر تقديم الاخ من الابوين لاختصاصه بقراءة الامومة ، والتسوية بينهما لاشتراكهما في جهة العصبية والغاء قرابة الامومة . وتفضيل الاخ من الابوين لاختصاصه بمزيد القرابه . ومع ذلك فالعقل يقضي بتأدي النظر (٢) من غير احتياج الى ترجيح بأن ورود الشرع بالاحتمال الاول مناسب غير خارج عن مذاق العقول . ولو كان ترجيح الوصف المصلحي معتبراً في مناسيته لما كان كذلك .

الرابع : ان الشرع قد ورد بصحة الصلاة في الدار المغصوبة نظراً الى ما فيها من المصلحة ، وبتحريمها نظراً الى ما فيها من مفسدة الغصب . فلو اشترط الترجيح في المناسبة . لما ثبت الصحة ، ولا التحريم بتقدير التساوي بين مصلحة الصحة ومفسدة التحريم ، ولا حكم الصحة بتقدير رجحان مفسدة الغصب ، ولا التحريم بتقدير رجحان مصلحة الصحة لعدم المناسبة .

وهذه الحجج ضعيفة :

١ - حبس - فيه تحريف والصواب التجسس .

٢ - بتأدي النظر - لعله بباديء النظر - بباين .

اما الحججة الاولى فلقائل ان يقول : ان اردت أن مناسبة الوصف تنبني على انه لا بد في المناسبة من المصلحة على وجه لا يستقل بالمناسبة . فسلم ، ولكن لا يلزم من وجود بعض مالا يمد منه في المناسبة تحقق المناسبة . وان اردت انها مستقلة بتحقيق المناسبة ، فممنوع ، وذلك لان المصلحة المعارضة بالمفسدة المساوية فالمناسبة امر عرفي ، وأهل العرف لا يعدون المصلحة المعارضة بالمفسدة المساوية أو الراجعة مناسبة ولهذا ان من حصل مصلحة درهم على وجه يفوت عليه عشرة ، يعد سفيها خارجا في تصرفه عن تصرفات العقلاء ولو كان ذلك مناسباً لما كان كذلك ، وعلى هذا ، فلا يلزم من اجتماع المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة .

وقوله غير انه بمعنى منه مانع . وان كان صحيحا في العرف ، فليس ذلك الا لاختلال المانع المفسدي بمناسبة المصلحة ؛ لا بمعنى ان الانتفاء محال على المفسدة (١) مع وجود المناسب للحكم .

وعلى هذا ؛ نقول بان مناسبة كل واحدة من المصلحة والمفسدة تختل بتقدير التساوي وبتقدير مرجوحية احدهما . فالختل مناسبتها دون مناسبة الراجعة ضرورة فوات شرط المناسبة ؛ لا لأن كل واحدة علة للاختلال بمناسبة الأخرى او احدهما ؛ ايلزم في ذلك ما قيل .

واما الحججة الثانية : فلقائل ان يقول ايضا : مهما لم يترجح في نظر الملك واهل العرف مصلحة ما عينه من احد الطرفين من الاحسان او الاساءة بمقتضى الحالة الراهنة ، فان فعله لا يكون مناسباً ويكون بتصرفه خارجاً عن تصرفات العقلاء .

واما الحججة الثالثة فلقائل ان يقول : لا نسلم جواز الجزم بمناسبة ما عين دون ظهور الترجيح في نظر الناظر ، وبعد ظهور الترجيح ؛ فليس الجزم بمناسبة الوصف في نفس الأمر قطعاً لجواز ان يكون في نفسه مرجوحاً ، وان لم يطلع عليه

١- محال على المفسدة - أي واجع اليها ، ناشيء منها ؛ وليس المراد بالمحال ما يقابل الواجب والجاثر العقليين .

وأما الحججة الرابعة، فبعيدة ع التحقيق ، وذلك لأن الكلام إنما هو مفروض في اثبات حكم لمصلحة يلزم من اثباته تخصيصاً للمصلحة مفسدة مساوية، أو راجحة ، واذكر من مفسدة تحريم الغضب ، وهي شغل ملك الغير غير لازمة من ترتيب حكم المصلحة عليها وهو صحة الصلاة ، فإنا وان لم نقض بصحة الصلاة فالمفسدة اللازمة من الغضب لا تختل بل هي باقية بحالها ، ولو كانت لازمة من حكم المصلحة لا غير لا تنفت المفسدة المفروضة بانتفاء حكم المصلحة ، وليس كذلك وحيث لم تكن مفسدة تحريم الغضب لازمة عن حكم المصلحة ، كان من المناسب اعتبار كل واحدة منهما في حكمها، وهي المصلحة والمفسدة ، اذلا معارضة بينهما على ما تقرر .

وإذا تقرر توقف المناسبة على الترجيح ، فللمعلل ترجيح وصفه بطرق تفصيلية تختلف باختلاف المسائل ، وله الترجيح بطريق إجمالي يطرد في جميع المسائل . وحاصله ان يقول المعلل لو لم يقدر ترجيح المصلحة على معارضتها من المفسدة مع البحث وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى ما ذكرته ، لزم ان يكون الحكم قد ثبت تعبدًا . وهو خلاف الاصل لوجهين .

الاول : أن الغالب من الأحكام التعقل دون التعبد ، فادراج مانحن فيه تحته أولى الثاني : أنه اذا كان معقول المعنى ، كان الحكم أقرب الى الانقياد ، وادعى الى القبول ، فان الانقياد الى المعقول المألوف أقرب مما ليس كذلك ، فكان افضى الى المقصود من شرع الحكم .

لكن لقائل ان يقول : ما ذكرتموه من البحث عن وصف آخر تمكن اضافة الحكم اليه مع عدم الظفر به ، وان دل على ترجيح جهة المصلحة فهو معارض بما يدل على عدم ترجيحها ، وهو عدم الاطلاع على ما به تكون راجحة على معارضتها مع البحث عنه ؛ وعدم الظفر به ، وليس احد الباحثين أولى من الآخر .

فان قلتم بل ما ذكرناه أولى من جهة ان بحثنا عن وصف صالح للتعليل ، وذلك لا يتعدى محل الحكم ، فحله متحد ، وبحكمه إنما هو عما به الترجيح ، وهو غير منحصر في محل الحكم ، فان ما به الترجيح قد يكون بما يعود الى ذات العلة ، وقد يكون بأمر خارج عنها ؛ كما يأتي تقريره . فكان ما ذكرناه أولى .

قلنا : ما به الترجيح ، ان كان خارجاً عن محل الحكم ؛ فلا يتحقق به الترجيح في محل الحكم .

وان كان في محل الحكم فقد استوى البحثان في اتحاد محلها ، ولا ترجيح بهذه الجهة ، وبتقدير تسليم اتحاد محل بحث المستدل والتعدد في محل بحث المعارض غير ان الظن الحاصل من البحثين اما ان يكون متساويا او متفاوتا .

وبتقدير المساواة ورجحان ظن المعارض . فلا ترجيح في جانب المستدل وانما يترجح بتقدير ان يكون ظنه راجحاً .

ولا يخفى ان ما يقع على تقديرين من تقديرين ، يكون أغلب مما لا يقع الا على تقدير واحد . وينبغي ان يعلم ان اشتراط الترجيح في تحقيق المناسبة انما يتحقق على رأى من لا يرى تخصيص العلة .

واما من يرى جواز تخصيصها ، وجواز احواله انتفاء الحكم على تحقق المعارض مع وجود المقتضى ، فلا بد له من الاعتراف بالمناسبة . وان كانت المصلحة مرجوحة أو مساوية . فان انتفاء الحكم بالمانع ، مع وجود المقتضى ، إما أن يكون المقصود راجح على مقصود المقتضى للاثبات ، او مساوية ، أو مرجوح بالنسبة اليه ، فان كان راجحاً فقد قيل بمناسبة المقتضى للاثبات مع كون مقصوده مرجوحاً . والا فلو لم يكن مناسباً كان الحكم منتفياً لانتهاء المناسب لا لوجود المانع وان كان مساويا فكذلك أيضاً .

وان كانت مفسدة المانع مرجوحة ، فقد قيل بانتفاء الحكم له ، ولو لا مناسبة للانتفاء لما انتفى الحكم به ، فانه لو جاز ان ينتفي الحكم بما ليس بمناسب ؛ لجاز ان يثبت بما ليس بمناسب .



الفصل السادس

في كَيْفِيَّةِ مِلَاذِمَةِ الْحِكْمَةِ لَصَابِطِهَا وَبَيَانِ أَقْسَامِهَا

فنقول الحكمة اللازمة لصابطها ، إما ان تكون ناشئة عنه .
واما ان لا تكون ناشئة عنه .

والتي لا تكون ناشئة عنه ، اما ان تكون للوصف دلالة على الحاجة اليها .
أولا تكون كذلك .

فالأول : كشرع الرخصة في السفر لدفع المشقة الناشئة من السفر .

والثاني : كالحكم بصحة البيع بافضائه ؛ الى الانتفاع بالعوض ، فان الانتفاع لازم لصحة البيع ظاهراً وليس ناشئاً عن البيع . ولكن للبيع ، وهو التصرف الصادر من الأهل في المحل ، وهو الايجاب والقهول ، دلالة على الحاجة اليه .

والثالث : كما في ملك نصاب الزكاة فانه يناسب ايجاب الزكاة من حيث انه نعمة ، والنعمة تناسب الشكر لافضاء الشكر الى زيادة النعمة ، على ما قال تعالى (لئن شكرتم لأزيدنكم) والزكاة صالحة لأن تكون شكراً لما فيها من اظهار النعمة واظهار النعمة في العرف يعد شكراً .

ولا يخفى أن ما مثل هذا المقصود (١) وهو زيادة النعمة ملازم لترتيب ايجاب الزكاة على ذلك النصاب وليس زيادة النعمة ناشئة عن نفس ملك النصاب ، كما كانت المشقة ناشئة عن السفر ، ولا لملك النصاب دلالة على الحاجة الى زيادة النعمة ؛ كدلالة البيع على الحاجة الى الانتفاع .

١ - ولا يخفى ان ما مثل هذا المقصود - تكرر من الأمدي استعمال هذا التركيب وعبارته قلقة وقد تقدم الكلام على ذلك تعليقاً ص ١٤١ ج ٢ . واقول لو حذف ما ؛ او بقيت وزيد بعدها كان لسهلك العبارة ووضح معناها .

الفصل السابع

في أقسام المناسِب بالنظر إلى اعتباره ، وَعَدَم اعتباره

فنتقول : الوصف المناسب ، اما ان يكون معتبرا في نظر الشارع ، او لا يكون معتبرا .
فان كان معتبرا ، فاعتباره اما ان يكون بنص ، او اجماع ، او بترتيب الحكم
على وفقه في صورة بنص او اجماع .

فان كان معتبرا بنص او اجماع ، فيسمى المؤثر ، على ما سبق تحقيقه في المسائل المتقدمة .
واذا كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه في صورة ، فالذي تقتضيه القسمة
العقلية تسعة اقسام .

وذلك ، لانه إما ان يكون معتبرا بخصوص وصفه ، او بعموم وصفه ، او
بخصوصه وعمومه ، وان كان معتبرا بخصوص وصفه دون عموم وصفه .
فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم المعلق ، او في جنسه ؛ او في عينه ، وجنسه
وان كان معتبرا بعموم وصفه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم ، او جنسه
او في عينه وجنسه .

وان كان معتبرا بعموم وصفه وخصوصه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم
أو جنسه أو في عينه وجنسه . وأما ان لم يكن الوصف معتبرا فلا يخلو .
اما ان يظهر مع ذلك الغاؤه او لم يظهر منه ذلك .

فهذه جملة الأقسام المذكورة ، غير ان الواقع منها في الشرع لا يزيد على خمسة .
القسم الأول : ان يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في الحكم ، وعموم
الوصف في عموم الحكم في اصل آخر .

وذلك كما في الحلق القتل بالثقل ، بالمحدد لجامع القتل العمد العدوان ، فانه قد
ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القتل في المحدد ؛
وظهر تأثير جنس القتل من حيث هو جنابة على المحل المعصوم بالقود في جنس
القتل من حيث هو قصاص في الأيدي ، وهذا القسم هو المعبر عنه بالملائيم ، وهو
متفق عليه بين القياسيين ، ومختلف فيما عداه .

القسم الثاني : ان يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص

الحكم ن غير ان يظهر اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم في اصل آخر متفق عليه
ولا جنسه في عين ذلك الحكم ولا جنسه في جنسه ، ولا دل على كونه علة نص .
ولا اجماع ، لا بصريحه ولا إيمائه .

وذلك كمعنى الاسكار ، فانه يناسب تحريم تناول النبيذ ، وقد ثبت اعتبار عينه في عين
التحريم في الحر ، ولم يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم ، ولا جنسه في عينه
ولا جنسه في جنسه ولا اجماع عليه ؛ فلو قدرنا انتفاء النصوص الدالة على كون
الاسكار علة فلا يكون معتبرا بنص ايضا ، وهذا هو المناسب الغريب ، وهو مختلف
فيه بين القياسيين ، وقد انكره بعضهم . وانكاره غير متجه لأنه يفيد الظن بالتعليل .
ولهذا فاننا اذ ارينا شخصا قابل الاحسان بالاحسان ، والاساءة بالاساءة مع أنه لم يعهد
من حاله قبل ذلك شيء فيما يرجع الى المكافأة وعدمها ، غلب على الظن مراتب الحكم عليه .
والذي يؤيد ذلك أنه لا يخلو اما أن يكون الحكم قد ثبت لعله ؛ أو لا لعله .
فان كان لعله ، فهو بعيد لما سبق تقريره من امتناع خلو الأحكام عن العلل .
وان كان لعله ، فاما أن يكون لما لم يظهر او لما ظهر . الأول يلزم منه التعبد ، وهو
بعيد على ما عرف والثاني هو المطلوب .

فان قيل : للفرق بين ١٠ نحن فيه ؛ وبين صورة الاستشهاد أنا قد ألفنا من
تصرفات العقلا مقابلة الاحسان بالاحسان ؛ والاساءة بالاساءة ، فكان ذلك من قبيل
القسم الأول ، وهو الملائم المتفق عليه ؛ لا من قبيل القسم الثاني ، وهو الغريب المختلف فيه .
قلنا نحن : إنما نفرض الكلام في شخص لم يعهد من حاله قبل ذلك الفعل
موافقة ولا مخالفة ، فلا يكون من الملائم المتفق عليه ولا من الملغى ، ومع ذلك
فان التعليل يظهر من فعله لكل عاقل نظراً الى أن الغالب إنما هو غلبة طبيعة المكافأة
بالانتقام ، والاحسان في حق العاقل ، كما أن الغالب من الشارع اعتبار المناسبات
دون إلغائها . وليس هذا من القسم الأول في شيء ، لأن القسم الأول مفروض فيما
علم من الشارع اعتبار العين في العين فيه ، والجنس في الجنس ، والفرق بين الامرين ظاهر .
القسم الثالث : أن يكون الشارع قد اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم
لا غير ؛ أي أنه لم يعتبر مع ذلك عينه ، في عينه ولا عينه في جنسه ، ولا جنسه في عينه ،

ولا دل عليه نص ولا اجماع ، وهذا أيضاً من جنس المناسب العريب المختلف فيه بين القياسيين ؛ الا أنه درن القسم الثاني .

وذلك لان الظن الحاصل باعتبار الخصوص في الخصوص لكثرة ما به الاشتراك ، أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم ، وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر ، في جنس التخفيف ، فان عين مشقة الحائض ليست عين مشقة المسافر بل من جنسها ؛ وعين التخفيف عن المسافر باسقاط الركعتين الزائدتين ليس عين التخفيف عن الحائض باسقاط أصل الصلاة بل من جنسها .

واعلم أن الوصف المعلن به ، وكذلك الحكم المعلن له أن جناس :
منها ما هو عال ليس فوقة ما هو أعلى منه .

ومنها ما هو قريب اليه ليس بينه وبينه واسطة .

ومنها ما هو متوسط بين الطرفين ، اما على السواء او انه الى احد الطرفين أقرب من الآخر .

فأما الجنس العالي للحكم الخاص ، فكونه حكماً ؛ وأخص منه كونه وجوباً او تحريماً او غير ذلك من الاحكام .

وأخص من الوجوب العبادة ؛ وغير العبادة وأخص من العبادة الصلاة ، وغير الصلاة .

وأخص من الصلاة الفرض والنفل .

واما الجنس العالي للوصف الخاص فكونه وصفاً تناط الاحكام به .

وأخص منه كونه مناسبا بحيث يخرج منه الشبهى ، وأخص منه المصلحة الضرورية .

وأخص منه حفظ النفس والعقل .

وعلى هذا النحو ، فالظن في هذا القسم مما يزيد وينقص بسبب التفاوت فيما به

الاشترك من الجنس العالي والسافل والمتوسط .

فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل ، فهو اغلب على الظن .

وما كان الاشتراك فيه بالاعم ، فهو ابعد ؛ وما كان بالمتوسط فتوسط على

الترتيب في الصعود والتزول .

القسم الرابع : المناسب الذي لم يشهد له اصل من اصل الشريعة بالاعتبار

بطريق من الطرق المذكورة ، ولا ظهر الغاؤه في صورة ، ويعبر عنه بالمناسب

المرسل ، (١) وستأتي الكلام عنه فيما بعد .

١ - يعبر عنه ايضا بالمصلحة المرسل . وسيأتي الكلام عليها في الأدلة المختلف فيها .

القسم الخامس المناسب الذي لم يشهد له اصل بالاعتبار بوجه من الوجوه ،
 وظهر مع ذلك الغاؤه واعراض الشارع عنه في صورته ؛ فهذا مما اتفق على ابطاله ؛
 وامتناع التمسك به ، وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك ، لما جامع في نهار رمضان
 وهو صائم (يجب عليك صوم شهرين متتابعين) . فلما أنكر عليه ، حيث لم
 يأمره باعتناق رقبة مع اتساع ماله ، قال لو امرته بذلك لسهل عليه ذلك واستحقر
 عتاق رقبة في قضاء شهوة فرجه ، فكانت المصلحة في ايجاب الصوم ؛ مبالغة في
 زجره . فهذا وان كان مناسباً ، غير انه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع
 ثبوت الغائه بنص الكتاب

الفصل الثامن

في اقامة في اقامة الدلالة على ان المناسبة والاعتبار دليل كونه الوصف علة

وذلك لأن الأحكام انما شرعت لمقاصد العباد ، اما انها مشروعة لمقاصد وحكم
 فيدل عليه الاجماع والمعقول .

اما الاجماع : فهو ان ائمة الفقه مجمعة على ان احكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة
 ومقصد ، وان اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب ، كما قالت المعتزلة ،
 او بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كقول اصحابنا (١)

واما المعقول : فهو ان الله تعالى حكيم في صنعه فرعاية الغرض في صنعه .

اما ان يكون واجبا ، او لا يكون واجبا :

فان كان واجبا ، فلم يخل عن المقصود .

وان لم يكن واجبا ، ففعله للمقصود يكون اقرب الى موافقة المعقول من فعله

بغير مقصود ، فكان المقصود لازما من فعله ظنا . واذا كان المقصود لازما في صنعه

فلا احكام من صنعه (٢) فكانت لغرض ومقصود . والغرض اما ان يكون عائدا الى

١ - تقدم ما فيه تعليقا غير مرة .

٢ - لو قال المعتزلي : احكام الله من صنعه لقلنا انه بنى تعبيره على مذهبه من ان
 كلام الله مخلوق لفظه ومعناه ، لكن الآمدي اشعري يرى ان احكام الله خطابه =

الله تعالى ، او الى العباد ولا سبيل الى الاول لتعالیه عن الضرر والانتفاع ؛ ولانه على خلاف الاجماع ، فلم يبق سوى الثاني .

وايضاً: فان الاحكام مما جاء بها الرسول ، فكانت رحمة للعالمين ، لقوله تعالى (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) فلو خلت الاحكام عن حكمة عائدة الى العالمين ما كانت رحمة ، بل نقمة ، لكون التكليف بها محض تعب ونصب .

وايضاً: قوله تعالى « ورحمتي وسعت كل شيء » فلو كان شرع الاحكام في حق العباد لا لحكمة ، لكانت نقمة لا رحمة ، لما سبق .

وايضاً: قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام (١) فلو كان التكليف بالاحكام لا لحكمة عائدة الى العباد لكان شرعها ضرراً محضاً ؛ وكان ذلك بسبب الاسلام ، وهو خلاف النص .

واذا ثبت ان الاحكام انما شرعت لمصالح العباد ، فاذا رأينا حكماً مشروعاً مستلزماً لامر مصلحي ؛ فلا يخلو اما أن يكون ذلك هو الغرض من شرع الحكم أو ما لم يظهر لنا ، لا يمكن ان الغرض ما لم يظهر لنا ، والا كان شرع الحكم تبعياً وهو خلاف الأصل ، لما سبق تقريره . فلم يبق الا ان يكون مشروعاً لما ظهر ،

= وانها قديمة غير مخلوقة ، وانها شيء واحد في نفسه ، وان تعددت باعتبار متعلقاتها وتعلقاتها كما تقدم ذلك ص ٢٤٩ ج ٣ فكيف يقول هنا ان احكام الله من صنعه: فكان ينبغي أن يقول احكام الله من شرعه ، إحقاقاً للحق وأدباً مع الله في نسبة صفاته إليه وليسلم من التناقض .

١ - رواه احمد في مسنده ؛ وعبدالرزاق في مصنفه ، وابن ماجه في سننه من طريق ابن عباس بلفظ « لا ضرر ولا ضرار » وفي سننه جابر بن يزيد الجعفي وهو رافضي مدلس ، وقد ضعفه جماعة ورماه آخرون بالكذب ؛ مات عام ١٢٨ هـ او ١٣٢ هـ وقد رواه الطبراني في معجمه الوسط من حديث جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » وفي اسناده محمد بن اسحاق وهو مدلس وقد عنعن ؛ وللحديث طرق اخرى لا يخلو بعضها من مطعن ، ولكن معناه صحيح يشهد له استقرار نصوص الشريعة والأصول العامة في الكتاب والسنة .

وإذا كان ذلك مظهرنا . فيجب العمل به ؛ لان الظن واجب الاتباع في الشرع ،
ويدل على ذلك اجماع الصحابة على العمل بالظن ووجوب اتباعه في الاحكام الشرعية .
فن ذلك ما اشتهر عنهم في زمن عمر من تقدير حد شارب الخمر بثمانين جلدة بسبب
ظن وقع لهم من قول علي رضي الله عنه « أرى انه اذا شرب سكر ، واذا سكر هذى
واذا هذى افترى ؛ فأرى ان يقام عليه حد المفترين (١) اقامة للشرب الذي هو
مظنة الافتراء مقام الافتراء في حكمه .

ومن ذلك حكمهم في امامة أبي بكر بالرأي والظن ؛ وقياسهم العهد على العقد
في الامامة ؛ ورجوعهم الى اجتهاد ابي بكر في قتال بني حنيفة حيث امتنعوا من اداء
الزكاة ، واتفاقهم على كتابة الصحف وجمع القرآن بين الدفتين بالرأي والظن .
واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة الجد والاخوة على وجوه مختلفة .

ومن ذلك ما اشتهر عن آحاد الصحابة من العمل بالظن والرأي من غير تكبر عليه .
فن ذلك قول ابي بكر « اقول في الكلاله برأيي » وحكمه بالرأي في التسوية في العطاء .
ومن ذلك قول عمر « اقول في الجد برأيي . واقضى فيه برأيي » وقضى فيه بأراء مختلفة .
وقوله في حديث الجنين « لولا هذا ، لقضينا فيه برأينا » .

وتشريكه في المسألة الحماوية . لما قيل له « هب أن أبانا كان حماراً ، السنا
من ام واحدة ؟ .

ومن ذلك ما نقل عن عثمان أنه قال لعمر في بعض الاحكام « ان اتبعت رأيك
فرأيك اسد . وان تتبع من قبلك ، فنعم ذلك الرأي » . الى غير ذلك من الوقائع
التي لا تحصى ولأن عملهم بالرأي مع الاختلاف ، اما ان يكون مع وجود دليل قاطع

١ - روى القصة مالمك في الموطأ من طريق ثور بن يزيد الديلمي عن عمر ،
واخرجها الحاكم في المستدرک من طريق ثور عن عكرمة عن ابن عباس ، ورواها
عبد الرزاق في مصنفه من طريق عكرمة عن عمر بن الخطاب ، وقد روى مسلم
القصة في صحيحه من طريق انس بن مالك ؛ وفيها ان الذي اشار على عمر هـ . و
عبد الرحمن بن عوف ؛ فيجوز ان يكون كل من علي وعبد الرحمن اشار على عمر
ان يجلد الشارب ثمانين جلدة .

يا اختلفوا فيه، أو لامع وجود دليل قاطع، لا جائز ان يقال بالاول وإلا كان المخالف فاسقاً والموافق بالسكوت عن الانكار فاسقاً، ويلزم من ذلك تعميم الفسق بجميع الصحابة، وهو ممتنع لما سبق من الدلالة على عصمتهم فلم يبق سوى الثاني وهو المطلوب فان قيل : لا نسلم استلزام شرع الاحكام للحكم والمقاصد ، ذلك لان شرع الاحكام من صنع الله تعالى (١) وصنعه اما أن يستلزم الحكمة والمقصود ؛ أولاً يستلزم ؛ والاول ممتنع لسبعة عشر وجها .

الاول : ان القائل قائلان : قائل يقول بان افعال العبيد مخلوقة لله تعالى ، وقائل انها مخلوقة للعبيد فمن قال انها مخلوقة لله تعالى فيلزمه من ذلك ان يكون خالقاً للكفر، والمعاصي، وانواع الشرور، مع انه لا حكمة ولا مقصود في خالق هذه الاشياء، ومن قال انها مخلوقة للعبيد فانما كانت مخلوقة لهم بواسطة خلق الله تعالى القدرة لهم على ذلك ، فخلقه للقدرة الموجبة لهذه الامور لا يكون ايضاً لحكمة .

الثاني : انه لو استلزم فعله للحكمة ، ما أمات الانبياء ، وأنظر ابلدس ، وما اوجب تخليد اهل النار في النار ؛ لعدم الحكمة في ذلك .

الثالث : انه لو كان لحكمة ومقصود . فعند تحقق الحكمة ؛ لا يخلو .

إما ان يجب الفعل ، بحيث لا يمكن عدمه ، او لا يجب : فان كان الاول ، فيلزم منه ان يصير الباري تعالى مضطراً غير مختار ؛ وان لم يجب الفعل فقد امكن وجوده تارة وعدمه تارة . وعند ذلك اما ان يرجح احد الممكنين على الآخر لمقصود ، او لا لمقصود .

فان كان الاول : فالكلام في الاول ، وهو تسلسل ممتنع

وان كان الثاني فهو المطلوب .

الرابع : انه لو كان صنع الرب تعالى يستلزم الغرض والمقصود، فذلك المقصود اما ان يكون حادثاً او قديماً فان كان قديماً، فيلزم منه قدم الصنع والمصنوع وهو محال وان كان حادثاً ، فاما ان يتوقف حدوثه على مقصود آخر ، او لا يتوقف ، فالاول يلزم منه التسلسل ، والثاني هو المطلوب .

١ - تقدم ما فيه تعليقا ص ٢٨٥ ج ٣، وقد يقال هنا إن شرع الأحكام غير الأحكام .

الخامس: انه تعالى قد كلف بالايمان من علم انه لا يؤمن، كأبي جهل وغيره.
وذلك مما يستحيل معه الايمان، وان كان علمه جهلاً. والتكليف بما لا يمكن وقوعه على وجه يعاقب المكلف على عدم فعله، مجرد عن الغرض والحكمة.
السادس ان حكم الله هو كلامه وخطابه. وكلامه وخطابه قديم، والمقصود لا جائز ان يكون قديماً، والا لزم منه موجود قديم غير الباري تعالى وصفاته؛ وهو محال. وان كان حادثاً، فيلزم منه تعليل القديم بالحادث، وهو ممتنع.
السابع: أن خلق الباري تعالى للعالم في وقته المعلوم المحدود؛ مع جواز خلقه قبله أو بعده، وتقديره بشكله المقدر، مع جواز أن يكون أصغر أو أكبر، مما لا يوقف منه على غرض ومقصود.

الثامن: انه لو كان له في فعله غرض ومقصود، لم يخل
أما ان يكون فعله لذلك الغرض أولى من تركه، اولا يكون اولياً
فان كان الاول: فيلزم منه ان يكون الرب تعالى مستكماً لذلك الصنع وناقصاً
قبله، وهو محال، وان لم يكن فعله أولى من الترك، امتنع الفعل لعدم الاولوية.
التاسع: ان الحكم والمقاصد خفية، وفي ربط الأحكام الشرعية بها ما يوجب
الخرج في حق المكلف باطلاعه عليها بالبحث عنها، والخرج منفي بقوله تعالى
«وما جعل عليكم في الدين من حرج»
العاشر: أن وجود الحكمة مما يجب تأخره عن وجود شرع الحكم؛ وما يكون
متأخراً في الوجود يمتنع أن يكون علته لما هو متقدم عليه.

الحادي عشر: انه لو كان شرع الأحكام للحكم، لكانت مفيدة قطعاً، وذلك
لأن الله تعالى قادر على تحصيل تلك الحكمة قطعاً فلو فعل ما فعله تصدأ لتحصيل
تلك الحكمة، لكان الظاهر منه انه فعله على وجه تحصل الحكمة به قطعاً،
واكثر الأحكام من الزواجر وغيرها غير مفيدة لما ظن انها حكم لها قطعاً..

الثاني عشر: انه لا يخلو اما ان يكون الرب تعالى قادراً على تحصيل تلك
الحكمة الحاصلة من شرع الحكم دون شرع الحكم، اولا يكون قادراً عليه.
لا جائز ان لا يكون قادراً اذ هو صفة نقص، والنقص على الله محال، وان كان قادراً على
ذلك، فشرع الحكم وتوسطه في البين لا يكون مفيداً. بل هو محض عناء وتعب.

الثالث عشر : ان خلق الكافر شقيا في الدنيا مخلدا في العذاب في الاخرى ،
مما لا حكمة فيه ولا مقصود .

الرابع عشر : ان الله تعالى قد أوجب على المكلف معرفته ، وذلك اما ان لا
يكون على العارف به أو على غير العارف .

الاول : فيه تحصيل الحاصل ، والثاني : يلزم منه المحال ؛ حيث اوجب معرفة على من لا يعرفه
مع توقف معرفة ايجابه على معرفة ذاته ، وهو دور ، ولا مصلحة في شيء من ذلك .

الخامس عشر : ان الله تعالى قد أقدر العباد على المعاصي وتركهم يرتكبون
الفواحش ، وهو مطلع عليهم ، وقادر على منعهم من ذلك ، ولم يفعل شيئا من
ذلك ، وذلك مما لا حكمة فيه .

السادس عشر : ان الحكمة انما تطلب في حق من تميل نفسه في صنعه الى جلب
نفع او دفع ضرر والرب تعالى منزه عن ذلك .

السابع عشر : ان الحكمة انما تطلب في فعل من لو خيلا فعله عن الحكمة ،
لحقه اللم ، وكان عابثاً ، والرب يتعالى عن ذلك ، لكونه متصرفا في ملكه
بحسب ما يشاء ويختار من غير سؤال عما يفعل ، على ما قال تعالى « لا يسأل عما
يفعل وهم يسألون » وان لم يكن فعله مستلزما للحكمة فهو المطلوب .

سألنا استلزام شرع الحكم للحكمة ، ولكن لا يلزم أن يكون مظهر من المناسب
علة ، ولو كان يدل المناسب على كونه علة لكانت أجزاء العلة المناسبة عللا ،

هل غايته ان تكون جزء علة . ولا يلزم من وجود جزء العلة في الفرع وجود الحكم .
سألنا غلبة الظن بكون مظهر من المناسب علة ؛ ولكن لا نسلم وجوب العمل
بالظن مطلقا لما سنبينه في مسألة كون القياس حجة ، وما ذكرتموه من الدلائل
فسيأتي الكلام عليها أيضا في مسألة كون القياس حجة .

والجواب عما ذكروه من المنع ما سبق تقريره (١) وعن الشبهة الأولى من ثلاثة أوجه .
الاول : أن القدرة انما تتعلق بالحدوث والوجود لا غير ، والكفر وأنواع المعاصي
والشرور راجعة الى مخالفة نهى الشارع وليس ذلك من متعلق القدرة في شيء (٢) .

١ - يعني دليل الاجماع وأدلة العقل والنقل التي ذكرها أول الفصل الثامن ص ٢٨٥ ج ٣
٢ - هذا الجواب غير صحيح لوجهين الأول ان الأمور المنهية عنها من الكفر =

الثاني : وان سلمنا أن جميع ذلك مخلوق لله تعالى ، فنحن لا ندعي ملازمة الحكمة لأفعاله مطلقاً ، حتى يطرد ذلك في كل مخلوق ، بل انما ندعي ذلك فيما يمكن مراعاة الحكمة فيه ، وذلك ممكن فيما عدا أنواع الشرور والمعاصي (١) ولا ندعي ذلك قطعاً بل ظاهراً .

الثالث : وان سلمنا لزوم الحكمة لأفعاله مطلقاً ، ولكن لا نسلم امتناع ذلك فيما ذكره من الصور قطعاً ؛ لجواز أن يكون لازماً حكماً لا يعلمها سوى الرب تعالى . وبهذين الجوابين الأخيرين يكون جواب الشبهة الثانية .

وعن الثالثة أن وجود الفعل وان قدر نحقق الحكمة ؛ غير واجب ، بل هو تبع لتعلق القدرة . والارادة به ومع ذلك فالبارى لا يكون مضطراً بل مختاراً . وعن الرابعة أن المقصود حادث ؛ ولكن لا يفتقر الى مقصود آخر ؛ فاننا انما ندعي ذلك فيما هو ممكن ، وافتقار المقصود الى مقصود آخر غير ممكن لأفضائه الى التسلسل الممتنع ، وان كان مفتقراً الى مقصود ؛ فذلك المقصود هو نفسه لا غيره ، فلا تسلسل .

= والربا والزنا ونحوها من المعاصي ، والشرور ، أفعال تتعلق بها القدرة فمخالفة الأمور المنهي عنها تتعلق قدرته بأحداثها وإيجادها واما موافقة النهي بترك المنهي عنه فن باب التترك ، والتروك قد يدعى فيها أنها ليست بأفعال ، فلا تتعلق بها قدرة ولا يكون فيها تكليف . وقد يفسر ترك المنهي بالكف عنه والكف فعل تتعلق به القدرة والتكليف والثاني ان مخالفة نهى الشارع بالكفر ونحوه لو لم تتعلق به القدرة لم يكن العبد مكلفاً به ولم يكن من كسبه فلا يعاقب عليه ، وذلك باطل .

١ - الجواب الثاني : أيضاً غير صحيح . فان ما ذكر من الاجماع وادلة العقل والنقل اول الفصل الثامن دل على أن جميع أفعال الله وأحكام شرعه مبنية على الحكمة دون فرق بين أنواعها من خير وشر وأمر ونهي ، فالجواب الصحيح أن الأفعال مخلوقة ، لله وهي باعتبار صدورها عن مقتضى الحكمة وموجب العدالة . وان تألم منها العباد وكانت في ظاهرها شراً فقد تكون ابتلاء وامتحناناً لرفع الدرجات =

وعن الخامسة أنا لاندعي لزوم المقصود في كل فعل ليلزمنا ما قبل ، وان كان ذلك لازماً ؛ فلا يمتنع أن يكون ذلك لحكمة استأثر الرب تع الى بالعلم بها ، كما بيناه في التكليف بما لا يطاق .

وعن السادسة أن الحكم ليس هو نفس الكلام القديم كما سبق تقريره ، بل الكلام بصفة التعلق ، فكان حادثاً (١) وان كان الحكم قديماً : والمقصود حادثاً فانما يمتنع تعليقه به أن لو كان موجباً للحكم ، وليس كذلك ، (٢) بل إما بمعنى الامارة والامارة عند من يقول بذلك ، والحادث لا يمتنع أن يكون أمانة على القديم وأما بمعنى الباعث فلا يمتنع ايضاً ان يكون متاخراً ويكون حكم الله القديم بما حكم به لاجل ما سيوجد من المقصود الحادث .

وعن السابعة بمنع انتفاء الحكمة فيما قيل ، وان لم تكن معلومة لنا .
وعن الثامنة : أن فعله لذلك الغرض أولى من تركه ، لكن بالنظر الى المخلوق دون الخالق .
وعن التاسعة أنه لا حرج في ربط الاحكام بالحكم ، اذا كانت منضبطة بأنفسها أو بأوصاف ظاهرة ضابطة لها لعدم العسر في معرفتها ، وان كان في ذلك نوع عسر وخرج يكاد العقل في الاجتهاد فيها ، فلان سلم خلو ذلك عن المقصود . وهو زيادة الثواب على ما قال عليه السلام «ثوابك على قدر نصبك» (٣)

وتمييز الطيب من الخبيث ، وقد تكون تمحيصاً للذنوب وتكفيراً للسيئات ، وقد تكون عقوبة وجزاء عادلاً على ذنب سابق ، وقد تكون لغير ذلك مما لا يعلمه الا الله وقريب من ذلك ما ذكره الآمدي في الوجه الثالث من الجواب .

- ١ - تقدم ما فيه تعليقا ص ٢٤٩ ج ٣ . والتعلق أمر اعتباري لا ينفعه التعلل به
- ٢ - بل الحكم مقتضية للاحكام موجبة لها لكن لا بنفسها بل باعتبار الشرع لها فلا يتخلف عنها حكمها الا لمعارض معتبر شرعاً من فقد شرط او وجود مانع ؛ والجواب الصحيح عن الشبهة السادسة ان آحاد كلام الله وخطابه وآحاد احكام شريعته حادثة وقت نزول الوحي بشرعها ؛ وانها الحكم ومقاصد اقتضت شرعها وخطاب المكلفين بها في ذلك الوقت دون ما قبله ولم يكن اشئ من ذلك وجود في نفسه قبل زمنه الذي علم الله وجوده فيه ، وعلى ذلك فلا مانع من تعليل الاحكام بالحكم والمقاصد .
- ٣ - تقدم الكلام على الحديث تعليقا ص ١٤٠ ج ٣ .

وعن العاشرة ان الحكمة ، وان كانت متأخرة في الوجود عن شرع الحكم فانما يمتنع أن تكون علة بمعنى المؤثر ، لا بمعنى الباعث . (١)
وعن الحادية عشرة أنه لا يمتنع أن تكون الحكمة المقصودة من شرع الحكم انما هو حصول الحكمة ظاهراً لا قطعاً .

وعن الثانية عشرة أنه لا يمتنع على بعض آراء المعتزلة أن يقال بأن الرب تعالى غير قادر على تحصيل ذلك الغرض الخاص من شرع ذلك الحكم دون شرعه ؛ ولا يلزم منه العجز ، ضرورة كونه غير ممكن وان قدر انه قادر على ذلك وهو الحق ، فلا يلزم أن يكون شرع الحكم غير مفيد مع حصول الفائدة به ، وان قدر امكان حصول الفائدة بطريق آخر .

وعن الثالثة عشرة ان الحكمة فيما ذكروه ؛ اما أن تكون ممتنعة أو جائزة . فان كان الأول ، فلا يلزم امتناعها فيما هي ممكنة فيه . وان كان الثاني : فلا مانع من وجودها ؛ وان لم نطلع نحن عليها . وهو الجواب عن الرابعة عشرة .

كيف وانه انما يلزم الدور الممتنع ، أن لو قيل بتوقف الوجوب على معرفة المكلف للوجوب . وليس كذلك على ما سبق تقريره في شكر المنعم . وعن الخامسة عشرة ما هو جواب الشبهتين قبلها .

وعن السادسة عشرة بمنع ما ذكروه في رعاية الحكمة ؛ بل الحكمة انما تطلب في فعل من لو وجدت الحكمة في فعله لما كان ممتنعاً ، بل واقعاً في الغالب . وعن السابعة عشرة أن ما ذكروه انما يلزم في حق من تجب مراعاة الحكمة في فعله ، والباري تعالى ليس كذلك (٢) على ما حققناه في كتبنا الكلامية .

١ - لحكمة الحكم جهتان ، الأولى رعايتها والقصد الى تحصيلها فشرع الحكم لأجلها ، والثانية تحققها في الخارج ثمرة لتنفيذ الحكم وتطبيقه ، وهي باعتبار الجهة الأولى علمية متقدمة على الحكم علماً وقصداً وباعتبار الجهة الثانية متحققة في الخارج متأخرة عن الحكم وعن تطبيقه ؛ وقد تكون مقارنة لتطبيقه ، وقد يما قبل : اول الفكرة آخر العمل .

٢ - الحق ان من كمال الله وجوب مراعاته الحكمة في فعله وشرعه فذلك مقتضى =

قولهم : لا يلزم أن يكون مآظهر من المناسب علة .

قلنا لا يلزم أن يكون علة قطعاً ، وإنما يلزم أن يكون علة ظاهراً ، ضرورة أنه لا بد للحكم من علة ظاهرة ، على ما سبق تقريره ، ولا ظاهر سواه .

وأما أجزاء العلة ، وان كانت مناسبة ؛ فانما يمنع التعليل بكل واحد منها ، لما سبق من امتناع تعليل الحكم الواحد في محل واحد بعلى ، بخلاف ما اذا اتحد الوصف ، أو تعدد ، وكانت العلة مجموع الأوصاف .

قولهم : لانسلم وجوب العمل بذلك ، وان كان مظلوناً .

قلنا دليله ما ذكرناه وما سيأتي في مسألة اثبات القياس على منكره . وما يذكرونه على ذلك فيأتي جوابه ثم أيضا .

المسلك السادس - اثبات العلة بالنسب ويشتمل على مهنة فصول

الفصل الأول

في حقيقة الشبه ، واختلاف الناس فيه ، وما هو المختار فيه

نقول ، اهل أن اسم الشبه ؛ وان أطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالأصل الجامع يشبهه فيه ، غير أن آراء الأصوليين مختلفة فيه (١) .

فهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين أصليين ، ووجد فيه المناط الموجود في كل واحد من الأصليين ؛ إلا أنه يشبه احدهما في اوصاف هي أكثر من الاوصاف التي بها مشابهته للأصل الآخر ؛ فالحاقه بما هو أكثر مشابهة هو الشبهة . وذلك كالعهد المقول خطأ اذا زادت قيمته على دية الحر ، فإنه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان .

= كما له وموجب عدله واحسانه . وان قيل ذلك واجب عليه فهو سبحانه الذي اوجبه على نفسه رحمة منه بعباده (كتب ربكم على نفسه الرحمة) .

١ - لو قال غير انه اطلق في الاصطلاح على نوع من الأقيسة معين ؛ وقد اختلفت آراء الأصوليين في تعريفه لكان انسب ، فإنه لا يريد في هذا الفصل تعريف كل قياس ولا تعريف القياس من حيث هو وإنما يريد نوعاً معيناً يسمى بهذا الاسم =

احدهما النفسية ، وهو مشابه للحر فيها . ومقتضى ذلك ان لا يزداد فيه على الدية .

والثاني : المالية وهو مشابه للفرس فيها ؛ ومقتضى ذلك الزيادة .

الا ان مشابهته للحر في كونه آدمياً مثاباً معاقباً، ومشابهته للفرس في كونه مملوكاً مقوماً في الاسواق ، فكان الحاقه بالحر اولى لكثرة مشابهته له ، وليس هذا من الشبه في شيء . فان كل واحد من المناطين مناسب ، وما ذكر من كثرة المشابهة ان كانت مؤثرة ، فليست الا من باب الترجيح لأحد المناطين على الآخر ، وذلك لا يخرج عن المناسب ، وان كان يفتقر الى نوع ترجيح .

ومنهم من فسره بما عرف المناط فيه قطعاً ، غير انه يفتقر في آحاد الصور الى تحقيقه . وذلك كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد ان عرف ان المثل واجب بقوله تعالى : « فجزاء مثل ما قتل من النعم » وليس هذا ايضا من الشبه ، اذ الكلام انما هو مفروض في العلة الشبهية ، والنظر ههنا انما هو في تحقيق الحكم الواجب ، وهو الأشبه ، لا في تحقيق المناط وهو معلوم بدلالة النص .

ودليل ان الواجب هو الأشبه ، انه اوجب المثل ، ونعلم ان الصيد لا يماثله شيء من النعم ، فكان ذلك محولاً على الاشبه ، كيف وهو مجزوم مقطوع به ، والشبه مختلف فيه ، وكيف يكون المتفق عليه هو نفس المختلف فيه .

ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان مختلفان ، لا على سبيل الكمال ، الا ان احدهما أغلب من الآخر ، فالحكم بالاغلب حكم بالاشبه ؛ وذلك كاللعان ، فانه قد وجد فيه لفظ الشهادة واليمين ، وليسا بتمحضين ؛ لان الملاعن مدع ، والمدعى لا تقبل شهادته لنفسه ولا يمينه ؛ وهذا وان كان اقرب من المذاهب المتقدمة الا انه مها غلبت احدى الشائبتين ، فقد ظهرت المصلحة الملازمة لها في نظرنا ، فيجب الحكم بها ولكنه غير خارج عن التعليل بالمناسب .

وقد ذهب القاضي أبو بكر الى تفسيره بقياس الدلالة ، وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ؛ ولكن يستلزم ما يناسب الحكم ، وسيأتي تحقيقه في موضعه بعد .

= بدليل بنائه على جامع معين * واختياره آخر المسألة تعريفاً له لا يشاركه فيه غيره من الاقيسة وجعله اثناء المسألة قسيماً للقياس المناسب والقياس الطردي .

ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها ، وذلك ان الوصف المعلن به لا يخلو ؛ إما ان تظهر فيه المناسبة ، او لا تظهر فيه المناسبة (١) بوقوف من هو أهل معرفة المناسبة عليها . وذلك بان يكون ترتيب الحكم على وفقه ، مما يفضي الى تحصيل مقصود من المقاصد المبينة من قبل ، فهو المناسب .

وان لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو اهله ، فاما ان يكون مع ذلك مما لم يؤلف من الشارع الالتفات اليه في شيء من الاحكام ؛ او هو مما ألف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام .

فان كان من الاول : فهو الطردى الذي لا التفات اليه ومثاله ما لو قال الشافعي ميلا في ازالة النجاسة بما نفع لا تبني القنطرة على جنسه فلا تجوز ازالة النجاسة به كالدهن . وكما لو علل في مسألة من المسائل بالطول والقصر والسواد والبياض ونحوهما . وان كان الثاني : فهو الشبهى وذلك لأنه بالنظر الى عدم الوقوف على المناسبة فيه بعد البحث ، يجزم المجتهد بانتفاء مناسبه ، وبالنظر الى اعتباره في بعض الاحكام يوجب ايقاف المجتهد عن الجزم بانتفاء المناسبة فيه ، فهو مشابه للناسب في انه غير مجزوم بنفي المناسبة عنه ، ومشابه للطردى في انه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه . فهو دون المناسب وفوق الطردى ، ولعل المستند في تسميته شبهيا انما هو هذا المعنى ومثاله قول الشافعي في مسألة ازالة النجاسة ؛ طهارة تراد لاجل الصلاة ، فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث ، فان الجامع هو الطهارة ؛ ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة . وبالنظر الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام كس المصحف والصلاة والطواف ؛ يوهم اشتغالها على المناسبة كما تقرر .

واعلم أن اطلاق اسم الشبه ، وان كان حاصله في هذه الصورة راجعاً الى الاصطلاحات اللفظية ، غير ان أقربها الى قواعد الاصول ، الاصطلاح الأخير ، وهو الذي ذهب اليه أكثر المحققين ، ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر .

١ — فيه سقط حرف الشرط وفعله ، والتقدير فان ظهرت فيه المناسبة بوقوف الخ وجواب الشرط قوله بعد فهو المناسب

الفصل الثاني

في أن الشبه مع قرآن الحكم به دليل على كون الوصف علة

وبيانه : أنا اذا رأينا حكماً ثابتاً عقيب وصفين ، وأحد الوصفين شبهي بانفسير
الاخير ، والآخر طردى ، فلا يخلو .

إما أن يكون الحكم ثابتاً لمصلحة ، أو لا لمصلحة .

لا جائز أن يقال بالثاني اذ الحكم الشرعي لا يخلو عن مصلحة ؛ وإن لم يكن
ذلك بطريق الوجوب كما تقرر قبل (١) فلم يبق غير الاول ، وهو انه ثابت
لمصلحة ؛ وتلك المصلحة لا تخلو .

أما ان تكون في ضمن الوصف الشبهى ، أو الطردى ، لعدم مساوئهما ،
ولا يخفى ان اشمال الوصف الشبهى على المصلحة ؛ أغلب على الظن من اشمال
الطردى ، عليها ، لان الطردى مجزوم بنفي مناسبه ؛ والشبهى متردد فيه على ما تقرر .
وإذا كان ذلك هو الغالب على الظن فالظن معمول به في الشرهيات على ما تقدم تقريره .

الفصل الثالث

زعم بعض اصحابنا أن الشبهى اذا اعتبر جنسه في جنس الحكم دون اعتبار
عينه في عينه ، لا يكون حجة بخلاف الوصف المناسب ، مصيراً منه الى ان الشبهى
إذا ظهر تأثير عينه في عين الحكم ، فالظن المستفاد منه في ادنى درجات للظن ،
فاذا انحط عن هذه الرتبة الى رتبة اعتبار الجنس في الجنس ، فقد اضمحل الظن
بالكلية ، لانه ليس تحت ادنى درجات الظن درجة سوى ما ليس بظن ؛ وما ليس
بظنون ، لا يكون حجة ، وهذا بخلاف المناسب ، فان الظن المستفاد منه باعتبار
العين في العين قوي جدا ، فنزوله عن هذه الرتبة الى رتبة اعتبار الجنس في الجنس
وان فات معه ذلك الظن الغالب ؛ فقد بقي له أصل الظن ، فكان حجة .

١ - تقدم ما فيه تعليقا غير مرة .

وأيضاً فإن الوصف الشبهى إنما صار شبهياً باعتبار الشارع له في جنس الحكم المعلن ، وذلك في إفادة الظن دون المناسب المرسل . والمناسب المرسل ليس بحجة لما سيأتي تقريره (١) فما هو دونه أولى ان لا يكون حجة ، وهذا بخلاف المناسب المتأيد بشهادة الجنس في الجنس ، فإنه فوق المناسب المرسل . فلا يلزم من كون المرسل ليس بحجة ، ان يكون ذلك ليس بحجة .

ولقائل أن يقول : أما الأول فهو مبني على ان الشبهى المتأيد بشهادة العين في العين ؛ في أدنى درجات الظنون ، وهو غير مسلم ؛ بل للخصم ان يقول : ما هو في ادنى درجات الظنون إنما هو الشبهى المتأيد بشهادة الجنس في الجنس ، والنزول عن تلك الدرجة الى مادونها (٢) لا يوجب ان يحاق الظن بالكلية كما قيل .

وأما الثاني فهو وان سلم أن الشبهى إنما صار شبهياً بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام ، وأنه أدنى من المناسب المرسل من حيث ان مناسبة المرسل ظاهرة ، ومناسبة الشبهى غير ظاهرة ، بل موهمة متردد فيها . غير ان الشبهى بعد أن ثبت كونه شبهياً بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام ، اذا رأينا الشارع قد اعتبر جنسه في جنس الحكم المعلن ، فقد صار معتبراً ، ولا كذلك المرسل فإنه غير معتبر ، ولا يلزم من عدم الاحتجاج باليس معتبراً عدم الاحتجاج بالمعتبر .

١ - سيأتي ذلك في النوع الرابع من انواع الأدلة المختلف في حجيتها تحت عنوان « المصلحة المرسله »

٢ - يعني والنزول عن رتبة تأثير العين في العين الى رتبة تأثير الجنس في الجنس لا يوجب ... الخ .

المسلك السابع - إثبات العلة بالطرد والعكس

وقد اختلف فيه: فذهب جماعة من الأصوليين الى انه يدل على كون الوصف علة. لكن اختلف هؤلاء: فمنهم من قال انه يدل على العلية قطعاً ، كبعض المعتزلة . ومنهم من قال يدل عليها ظناً ، كالقاضي أبي بكر وبعض الأصوليين ، وهو مذهب اكثر ابناء زماننا .

والذي عليه المحققون من أصحابنا ، غيرهم انه لا يفيد العلية لقطعاً ولا ظناً ، وهو المختار . وصورته ما اذا قيل في مسألة النبيذ مثلاً (مسكر) فكان حراماً كالخمر ، واثبت كون المسكر علة للتحريم ؛ بدورانه مع التحريم وجوداً وعدمًا في الخمر ؛ فانه اذا صار مسكراً حرم ، وان زال الاسكار عنه بان صار خلافاً لايجرم . وقد احتج القائلون انه ليس بحجة بأمرين .

الاول: ما ذكره الغزالي وهو أن قال حاصل الاطراد يرجع الى سلامة العلة عن النقض ، وسلامة العلة عن مفسد واحد لا يوجب سلامتها عن كل مفسد ؛ وعلى تقدير السلامة عن كل مفسد ، فصحة الشيء لا تكون سلامته عن المفسدات ، بل لوجود المصحح ، والعكس ليس شرطاً في العلة ، فلا يؤثر ؛ وهذه الحجة ضعيفة فانه وان سلم أن كل واحد من الامرين على انفراده لا دلالة له على العلية ؛ فلا يلزم منه عدم التأثير بتقدير الاجتماع ؛ ودليله أجزاء العلة فان كل واحد منها لا يستقل باثبات الحكم ، ولم يلزم من ذلك عدم استقلال المجموع .

الحجة الثانية لبعض اصحابنا: قال ان الصور التي دار الحكم فيها مع الوصف وجوداً وعدمًا لا بد أن تكون متمايزة بصفات خاصة بها ؛ والا كانت متحدة لا متعددة . وعند ذلك ، فلانخصم أن يأخذ الوصف الخاص بكل صورة من صور الطرد والعكس في العلة في تلك الصورة ؛ ويجعل العلة في كل صورة مجموع الوصفين وهما الوصف المشترك والوصف الخاص بها وهي من النمط الاول ، اذ لقائل أن يقول : الترجيح للتعليل بالوصف المشترك لكونه مطرداً في جميع مجاري الحكم ، فيكون أغلب على الظن ، بخلاف التعليل بالمركب من الوصف الخاص والمشارك .

فان قيل : بل التعليل بالمركب أولى لما فيه من تعدد مدارك الحكم، فانه أولى من اتحاده لكونه أقرب الى تحصيل مقصود الشارع من الحكم، فهو مقابل بان التعليل بالوصف المشترك يكون منعكساً بخلاف التعليل بالمركب من الوصفين في كل صورة . ولا يخفى أن التعليل بالمطرود المنعكس، أولى من التعليل بالمطرود الذي لا ينعكس للاتفاق عليه ، ولان التعليل بالوصف المشترك يكون متعسداً بخلاف التعليل بالمركب من الوصفين في كل صورة ، فانه يكون قاصراً ، والتعليل بالمتعدية أولى للاتفاق عليها ، والاختلاف في القاصرة .

والحق في ذلك أن يقال : مجرد الدوران لا يدل على التعليل بالوصف لوجهين : الاول : انه يجوز ان يكون الوصف وصفاً ملازماً للعلة ؛ وليس هو العلة ، وذلك كالمرائحة الفاتحة الملازمة للشدة المطربة ، ولا سبيل الى دفع ذلك الا بالتعويض لانتفاء وصف غيره بدلالة البحث والسير أو بأن الأصل عدمه . ويلزم من ذلك الانتقال من طريقة الدوران الى طريقة السير والتقسيم ، وهو كاف في الاستدلال على العلية . الثاني : ان الدوران قد وجد فيما لا دلالة له على العلية ، كدوران احد المتلازمين المتماكسين ؛ كالمضايقين ، وليس احدهما علة للآخر . وكذا لك فان الدوران كما وجد في جانب الحكم مع الوصف . فقد وجد في جانب الوصف مع الحكم ، وليس الحكم علة للوصف .

فان قيل : نحن لاندعي ان مطلق الدوران دليل على علية الوصف ليلزم ما قيل بل بقيود ثلاثة ، وهي ان يكون حدوث ذلك الأثر مرتباً على وجود ذلك الوصف ترتباً عقلياً . بحيث يصدق قول القائل : وجد هذا الشيء فحدث ذلك الأثر . وان لا يقطع بخروج هذا الوصف عن ان يكون علة وموجباً لحدوث ذلك الأثر وان لا يقطع بوجود علة اخرى لهذا الحكم سوى هذا الوصف . ومهما وجد الدوران على هذه القيود كان دليلاً على العلية . وذلك كما اذا دعى الانسان باسم فغضب منه ، واذا لم يدع به لم يغضب ، وراينا ذلك منه مراراً . مرة بعد مرة ؛ وجوداً وعدمياً ؛ فانه يغلب على الظن ان ذلك الاسم هو سبب الغضب ، حتى ان الصبيان يعلمون ذلك منسه ، ويتبعونه في الدروب ، داعين له بذلك الاسم المغضب له .

والدوران بهذه القيود متحقق في السكر مع التحريم؛ فكان دليلاً على كونه علة
وخرج عليه ما ذكر من الرثعة الفائحة . حيث قطعنا انها ليست علة ، وكذلك
الحكم في كل واحد من التضاييق بالنسبة الى الآخر ؛ ولانه يمتنع ترتيب كل
واحد على الآخر في الوجود بالتفسير المذكور ، وكذلك الكلام في نسبة الحكم
الى الوصف . وخرج عليه ايضاً ما إذا ظهر ثم علة مغايرة للمدار .

قلنا : إذا كان من جملة قيود صحة دلالة الدوران أن يكون حدوث ذلك
الأمر مرتباً على وجود ذلك الوصف بالتفسير المذكور، فاما أن يراد به أن وجود
الحكم يتعقب وجود الوصف أو أنه اشارة عليه أو باعث عليه، أو معنى آخر، الاول
ممتنع، اذ الكلام انما هو في شرعية الحكم ولا يخفى ان شرعيته تكون سابقة في الوجود على
وجود سببها، والثاني ايضاً ممتنع اذ الكلام انما هو في العلة المستنبطة من حكم الأصل وهي فلا
تكون الا بمعنى الباعث على ما سبق تقريره، وعند ذلك ؛ فاما ان يظهر فيه معنى
يقضي كونه باعثاً على الحكم من مناسبة او شبه او لا يظهر ذلك، فان كان الاول
فلا يكون باعثاً، وان كان الثاني فالمناسبة مع قرآن الحكم بها كاف في التعليل ولا حاجة
الى الدوران، وان كان بمعنى آخر فلا بد من تصويره والدلالة عليه؛ وقد ترد عليه أسئلة
قلنا: ما ذكره من دوان غضب الانسان مع دعائه ببعض الاسماء بالقيود المذكورة
لانسلم غلبة الظن بكون ذلك الاسم علة ، بل به أو بملازمه، وانما يظهر كونه
علة مع ظهور انتفاء الملازم والطريق في ذلك انما هو التمسك بالعدم الاصلي او
بعدم الاطلاع عليه بعد البحث والسير والتقسيم . ويلزم منه الانتقال من طريقة
الدوران الى طريقة السبر والتقسيم . وهي كافية في التعليل .

وقد ترد عليه أسئلة أخرى مشهورة الجواب . أثرنا الاعراض عن ذكرها
اكتفاء في ابطال الدوران بما ذكرناه ، فانه في غاية القوة والدقة .

واذا عرف ان الطرد والعكس لا يصلح دليلاً على العلية . فالاطراد بانفراده
اولى ان لا يكون دليلاً . نظراً الى ان الاطراد عبارة عن السلامة عن النقض المفسد
والسلامة عن مفسد واحد غير موجبة للتصحيح .

خاتمة

في انواع النظر والاجتهاد في مناط الحكم ، وهو العلة (١) .
ولما كانت العلة متعلق الحكم ومناطه ، فالنظر والاجتهاد فيه إما في تحقيق
المناط أو تنقيحه أو تخريجه .

أما تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور ؛ بعد معرفتها
في نفسها (٢) وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط .
أما إذا كانت معروفة بالنص ، فكما في جهة القبلة فانها مناط وجوب استقبالها
وهي معروفة بإيماء النص ، وهو قوله تعالى (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) وكون
هذه الجهة هي جهة القبلة في حالة الاشتباه ، فظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات .
وأما اذا كانت معلومة بالاجماع فكالعدالة ؛ فانها مناط وجوب قبول الشهادة
وهي معلومة بالاجماع .

وأما كون هذا الشخص عدلا فظنون بالاجتهاد .

وأما إذا كانت مضمونة بالاستنباط ، فكالشدة المطهرة فانها مناط تحريم الشرب
في الخمر (٣) فالنظر في معرفتها في النبيذ هو تحقيق المناط ، ولا نعرف خلافا في
صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا كانت العلة فيه معلومة بنص أو اجماع (٤)
وانما الخلاف فيه فيما اذا كان مدرك معرفتها الاستنباط .

١ - مناط الحكم ومتعلقه كما يكون علة منصوصة أو مستنبطة يكون قاعدة
كلية منصوصة ، أو مجمعا عليها ، فتفسير المناط بالعلة تفسير له ببعض انواعه .
٢ - تحقيق المناط قد يكون بتطبيق القاعدة الكلية المنصوصة أو المجمع عليها في آحاد
الصور ، وقد يكون بالنظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور فتعريف الأمدي
له بما ذكر تعريف بالأخص .

٣ - مناط تحريم الخمر منصوصة لا مستنبط لقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا إنما الخمر
والميسر) الى قوله (فهل انتم منتهون) وقوله **بَيِّنَاتٌ** « كل مسكر خمر وكل مسكر
حرام » رواه الجماعة الا البخاري ، وفي رواية لمسلم « كل مسكر خمر وكل خمر حرام »
٤ - وكذا لا خلاف في تحقيق القاعدة الكلية الثابتة بنص أو اجماع .

واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف مالا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف، كل واحد بطريقة (١) كما علم فيما تقدم ، مما ذكرناه من التعليل بالوقوع في قصة الأعرابي ، فانه وان كان مومى اليه بالنص ، غير أنه يفترق في معرفته عيناً الى حذف كل ما اقترن به من الأوصاف عن درجة الاعتبار بالرأي والاجتهاد ، وذلك بأن يبين أن كونه أعرابياً ، وكونه شخصاً معيناً ، وأن كون ذلك الزمان وذلك الشهر بخصوصه ، وذلك اليوم بعينه ، وكون الموطوءة زوجة وامرأة معينة . لا مدخل له في التأثير ، بما يساعد من الأدلة في ذلك حتى يتعدى الى كل من وطىء في نهار رمضان عامداً ، وهو مكلف صائماً . وهذا النوع ، وإن أقر به أكثر منكري القياس ، فهدر دون الأول . وأما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه دون علة .

وذلك كالا جتهاد في اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر .
 وكون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص في المحدث (٢) .
 وكون الطعم علة ربا الفضل في البر ونحوه ، حتى يقاس عليه كل ما سواه في علة ، وهذا في الرتبة دون النوعين الأوين ، ولذلك أنكروه أهل الظاهر والشيعة وطائفة من المعتزلة البغداديين .

تم الجزء الثالث - ويليه الجزء الرابع - وأوله .

الباب الثالث في اقسام القياس - وانواعه .

اعان الله على اتمامه بمنه وكرمه .

١ - بطريقة - الصواب بطريقه بالهاء ، فانه ليس بلازم ان يكون الغاء كل وصف بطريقة خاصة ، بل قد تجتمع اوصاف في الحذف بطريق واحد من الطرق التي سبق ذكرها في السبر والتقسيم .

٢ - تحريم الخمر منصوص العلة كما تقدم وكذا وجوب القصاص لقوله تعالى « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطاناً » وللأحاديث الكثيرة في ذلك ولكن بطريق الايماء .

فهرس بحجز الثالث

٣	الصف السادس في المطلق والمقيد ٨ الصف السابع في المجل
١٢	السنة الأولى - التحليل والتحريم المضافين الى الأعيان لا اجمال فبهما
١٤	المسألة الثانية ذهب بعض الحنفية الى أن قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) مجل
١٥	» الثالثة مذهب الجمهور انه لا اجمال في حديث (رفع عن امتي الخطأ) الخ
١٦	» الرابعة الخلاف في حديث (لا صلاة الا بطهور) ونحوه هل هو مجل أم لا
١٩	» الخامسة قوله تعالى (فاقطعوا ايديهما) هل هو مجل أم لا ؟
٢١	» السادسة في اللفظ الوارد الممكن حمله على معنى أو معنيين مجل
٢٢	» السابعة في اللفظ الوارد الممكن حمله على حكم شرعي مجدد الخ
٢٣	» الثامنة اذا ورد لفظ الشارع وله مسمى لغوي ومسمى شرعي الخ
٢٥	الصف الثامن في البيان - والمبين . ٢٧ المسألة الأولى الفعل يكون بيانا
٢٨	المسألة الثانية اذا ورد بعد اللفظ المجل قول وفعل الخ
٣١	» الثالثة هل يجب ان يكرن البيان مساويا للمبين في القوة
٣٢	» الرابعة في جواز تأخير البيان
٤٨	» الخامسة الخلاف في جواز تأخير ما اوحى الى النبي ﷺ
٤٩	» السادسة الذين اتفقوا على تأخير البيان الى الحاجة الخ
٥٠	» السابعة اختلفوا في جواز التدريج في البيان
٥٠	» الثامنة : اذا ورد لفظ عام بعبادة أو غيرها قبل دخول وقت العمل الخ
٥٢	الصف التاسع في الظاهر وتأويله
٥٤	المسألة الأولى قوله ﷺ لغيلان الخ .
٥٦	» الثانية التأويلات البعيدة في مذهب الحنفية
٥٨	» الثالثة قوله ﷺ أيما امرأة نكحت الخ
٥٩	» الرابعة التأويلات البعيدة في قوله ﷺ لا صيام الخ
٦٠	» الخامسة » » » » من ملك ذارحم الخ
»	» السادسة » » » » تعالى (واغلموا انما لغنتم) الخ

- ٦١ المسألة السابعة التأويلات البعيدة مصير قوم الى قوله فيما سقت السماء العشر
- ٦٢ » الثامنة من ابعاد التأويلات ما يقوله القائلون بوجوب غسل الرجلين الخ
- ٦٤ القسم الثاني في دلالة غير المنظوم . النوع الاول دلالة الاقتضاء.
- ٦٥ النوع الثاني دلالة التنبيه - والایماء - الثالث الأشارة - ٦٦ النوع الرابع المفهوم
- ٧٢ المسألة الأولى اختلفوا في الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بالخ
- ٨٨ المسألة الثانية اختلفوا في الحكم المعلق على شيء بكلمة (ان) الخ
- ٩٢ » الثالثة » » الخطاب اذا قيد الحكم بغايته
- ٩٤ » الرابعة » » تقييد الحكم بعدد مخصوص
- ٩٥ » الخامسة اتفق الكل على ان مفهوم لا تقب ليس بحجة
- ٩٧ » السادسة في تقييد الحكم باننا هل يدل على الحصر ام لا؟
- ٩٨ » السابعة اختلفوا في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (انا الأعمال بالنيات) الخ
- » الثامنة » » لا عالم في البلد الا زيد
- ١٠٠ » التاسعة اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل النطق الخ
- ١٠٢ الفصل الأول في تعريف النسخ والناسخ والمنسوخ
- ١٠٩ » الثاني الفرق بين النسخ والبداء
- ١١٣ » الثالث » » التخصيص والنسخ
- ١١٤ » الرابع في شروط النسخ الشرعي
- ١١٥ المسألة الأولى في اثبات النسخ على منكره
- ١٢٦ » الثانية اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ حكم الفعل الخ
- ١٣٤ المسألة الثالثة اتفق الجمهور على جواز نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التأييد
- ١٣٥ » الرابعة مذهب الجميع جواز نسخ حكم الخطاب لا الى بدل
- ١٣٧ » الخامسة يجوز نسخ حكم الخطاب الى اخف منه
- ١٤١ » السادسة جواز نسخ التلاوة دون الحكم
- ١٤٤ » السابعة فيما يتعلق بنسخ الأختيار
- ١٤٦ المسألة الثامنة جواز نسخ القرآن بالقرآن
- ١٥٠ » التاسعة احد قولي المشافعي لا يجوز نسخ السنة بالقرآن
- ١٥٣ » العاشرة الخلاف في امتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة

- ١٦٠ المسألة الحادية عشرة الخلاف في نسخ الحكم الثابت بالاجماع
 « الثانية » الاجماع لا ينسخ به
 ١٦٣ المسألة الثالثة عشرة الخلاف في نسخ حكم القياس
 ١٦٤ « الرابعه » في النسخ بالقياس
 ١٦٥ « الخامسة عشرة جواز النسخ بفحوى الخطاب
 ١٦٧ « السادسة » الخلاف في نسخ حكم القياس الخ
 ١٦٨ « السابعة » اذا كان الناسخ مع جبريل الخ
 ١٧٠ « الثامنة عشرة الزيادة على النص هل تكون نسخا
 ١٧٨ « التاسعة » اتفقوا على ان نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخا الخ
 ١٨٠ المسألة العشرون الاتفاق على نسخ جميع التكاليف بانعدام العقل
 ١٨١ خاتمة في معرفة طريق الناسخ والمنسوخ
 ١٨٣ الاصل الخامس - القياس
 ١٩٤ القسم الأول في شرائط حكم الأصل وهي ثمانية
 ٢٠١ « الثاني في شروط علة الاصل
 « المسألة الأولى ذهب الاكثرون الى أن شرط علة الأصل الخ
 ٢٠٢ المسألة الثانية اختلفوا في جواز كون العلة بمعنى الامارة المجردة
 « الثالثة ذهب الاكثرون الى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجردة من الضابط
 ٢٦٠ « الرابعة اختلفوا في جواز تعليل الحكم الثبوتى بالعدم
 ٢١٠ « الخامسة » « « « الشرعي بالحكم الشرعي
 ٢١٢ « السادسة اشترط قوم ان تكون العلة ذات وصف واحد لا تركيب فيه
 ١٦٢ « السابعة اتفق للكل على ان تعدية العلة شرط في صحة القياس
 ٢١٨ « الثامنة اختلفوا في جواز تخصيص العلة المستتبطة
 ٢٣٠ « التاسعة في الكسر هل هو مبطل للعلة
 ٢٣٣ « العاشرة اختلفوا في النقض المكسور
 ٢٣٤ « الحادية عشرة اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية
 ٢٣٦ « الثانية » اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلة في كل صورة بعلة
 ٢٣٨ « الثالثة » اختلفوا في العلة الواحدة الشرعية هل تكون علة لحكمين

- ٢٣٩ المسألة الرابعة عشرة اذا كانت العلة في اصل القياس بمعنى الباعث الخ
- ٢٤٠ » الخامسة » ذهب جماعة الى ان شرط ضابط الحكمة أن يكون جامعا
- ٢٤١ » السادسة » اختلفوا في جواز تعليل حكم الأصل بعلة متأخرة
- ٢٤٢ » السابعة » اذا كان الحكم في الاصل نفيًا والعلة له وجود مانع الخ
- ٢٤٤ » الثامنة » يجب ان لا تكون العلة المستنبطة في الحكم المعلل بها
- ٢٤٥ » التاسعة » اتفقوا على ان نصب الوصف سببًا وعلة مامن الشارع الخ
- ٢٤٧ » العشرون اختلف الشافعية والحنفية في حكم اصل القياس المنصوص عليه
- ٢٤٨ القسم الثالث في شروط الفرع
- ٢٥١ الباب الثاني في مسالك العلة - المسلك الأول الاجماع
- ٢٥٢ المسلك الثاني للنص الصريح
- ٢٥٤ » الثالث ما يدل على العلة بالتنبيه والاياء
- ٢٦٢ المسألة الأولى اختلف الاصوليون في اشراط مناسبة الوصف المومى اليه
- ٢٦٢ » الثانية اتفقوا على صحة الاياء فيما اذا كان حكم الوصف المومى اليه الخ
- ٢٦٤ المسلك الرابع في اثبات العلة بالسبر والتقسيم
- ٢٧٠ المسلك الخامس في اثبات العلة المناسبة والاحالة
- ٤٤ الفصل الأول في تحقيق معنى المناسب
- ٢٧١ الفصل الثاني في تحقيق معنى المقصود والمطلوب من شرع الحكم
- ٢٧٢ » الثالث في بيان مراتب افضاء الحكم الى المقصود
- ٢٧٤ » الرابع في اقسام المقصود من شرع الحكم واختلاف مراتبه في نفسه وذاته
- ٢٧٦ » الخامس في الحكم اذا ثبت لوصف مصلحي
- ٢٨١ » السادس في كيفية ملازمة الحكمة لضابطها وبيان اقسامها
- ٢٨٢ » السابع في اقسام المناسب بالنظر الى اعتباره وعدم اعتباره
- ٢٨٥ » الثامن في اقامة الدلالة على ان المناسبة والاعتبار دليل كون الوصف علة
- ٢٩٤ المسلك السادس اثبات العلة بالشبه ويشتمل على ثلاثة فصول في مباحث قياس الشبه
- ٢٩٩ » السابع اثبات العلة بالطرد والعكس
- ٣٠٢ خاتمه في انواع النظر والاجتهاد في مناط الحكم -

الإحكام

في أصول الأحكام

تأليف

الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي

علق عليه

العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي

الجزء الرابع

المكتب الإسلامي

طُبِعَ
بِإِذْنِ فَضِيلَةَ الشَّيْخِ الْمُحَقِّقِ
وَ
مُؤَسَّسَةِ النُّورِ

الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ. الرياض
الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ. بيروت

المكتب الإسلامي

دمشق : ص ٨٠٠ - هاتف : ١١١٦٣٧ - برقياً : إسلامي

بيروت : ص ١١/٣٧٧١ - هاتف : ٤٥٠٦٣٨ - برقياً : إسلامياً

الباب الثالث في أقسام القياس وأنواعه

وهي خمس قسم : القسمة الأولى : القياس ينقسم الى ما المعنى الجامع فيه باقتضاء الحكم في الفرع أولى منه في الأصل ؛ والى ما هو مسار ؛ والى ما هو أدنى . فالاول كتحریم ضرب الوالدين بالنسبة الى تحريم التأفيف لها ، وما في معناه . وسواء كان قطعيًا أو ظنيًا ، كما سبق تقريره في مسائل المفهوم .

وان كان الثاني : فكما في الحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق وكما في الحاق نجاسة الماء بصب البول فيه من كوز ؛ بنجاسته بالبول فيه ونحوه (١) وان كان الثالث فكما في الحاق النيذ بالحرف في تحريم الشرب وايجاب الحد ونحوه . غير أن هذا النوع الثالث متفق على كونه قياساً ، ومختلف في النوعين الاولين كما سبق .

القسمة الثانية : القياس ينقسم الى جلي وخفي .

فالجلي ما كانت العلة فيه منصوصة ، أو غير منصوصة غير أن الفارق بين الاصل والفرع مقطوع بنفي تأثيره .

فالاول : كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحریم التأفيف لها ، بعلّة كف لا ذى عنها . والثاني : كالحاق الامّة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا أنه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الأصل والانوثة في الفرع ، وعلما عدم التفات الشارع الى ذلك في أحكام العتق خاصة .

وأما الخفي فما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الاصل ، كقياس القتل بالثقل على المحدد ونحوه .

القسمة الثالثة القياس ينقسم الى مؤثر ، وملائم . اما المؤثر : فانه يطلق باعتبارين . الاول : ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالصریح أو الإيحاء أو مجعاً عليها . والثاني : ما أثر عين الوصف الجامع في عين الحكم ، او عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم .

١ - فيه مؤاخذه وهي انه الحق حكم الفرع بحكم الاصل والذي ينبغي أن يكون =

وأما الملائم فما اثر جنسه في جنس الحكم كما سبق تحقيقه، ومن الناس من جعل المؤثر من هذه الاقسام ما اثر عينه في عين الحكم لا غير، والملائم ما بعده من الاقسام. القسمة الرابعة : القياس ينقسم الى قياس علة، ودلالة، والقياس في معنى الاصل. وذلك لانه لا يخلو : إما ان يكون الوصف الجامع بين الاصل والفرع، قد صرح به أو لم يصرح به ، فان صرح به فلا يخلو : إما ان يكون هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل ؛ او لا يكون هو العلة بل هو دليل عليها .

فان كان الاول : فيسمى قياس العلة ، وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بواسطة الشدة المطربة ؛ ونحوه . وانما سمي قياس العلة للتصريح فيه بالعلة وان كان الثاني فيسمى قياس الدلالة ؛ وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الملازمة للشدة المطربة ؛ أو الجمع بين الاصل والفرع بأحدى موجبي العلة في الاصل استدلالا به على الموجب الآخر، كما في الجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد ، وقتل الجماعة للواحد ، في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها .

وأما ان كان الوصف الجامع لم يصرح به في القياس كما في الحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينهما، فيسمى القياس في معنى الاصل .

القسمة الخامسة : القياس لا يخلو : اما ان يكون طريق اثبات العلة المستنبطة فيه المناسبة ، أو الشبه ، أو السبر والتقسيم ، أو الطرد والعكس ، كما سبق تحقيقه .

فان كان الاول : فيسمى قياس الاحالة (١) .

وان كان الثاني : فيسمى قياس الشبه .

وان كان الثالث : فيسمى قياس السبر .

وان كان الرابع : فيسمى قياس الاطراد .

== عليه التركيب هو الحاق ماء صلب فيه بول من كوز مثلابماء بال فيه انسان ونحوه في الحكم بالنجاسة بجامع . الخ .

١ - الإحالة - الصواب الإحالة بالخاء المعجمة .

الباب الرابع

في مواقع الخلاف في القياس واثباته علمي منكره وفيه ست مسائل

المسألة الأولى

يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً (١)

وبه قال السلف من الصحابة والتابعين ، والشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد
ابن حنبل وأكثر الفقهاء والمتكلمين .

وقالت الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد؛ كيجي الاسكافي وجعفر بن مبشر
وجعفر بن حرب (١) باحالة ورود التعبد به عقلاً ، وان اختلفوا في مأخذ الاحالة
العقلية كما سنبينه .

وقال القفال من اصحاب الشافعي وأبو الحسين البصري بان العقل موجب
لورود التعبد بالقياس .

١ — التعبد بالقياس يحتمل معنيين، الأول: اثبات الأحكام به واعتقاده حجة في
الشرع كالكتاب والسنة في الجملة ، فيلحق المجتهد الفرع بالأصل في حكمه لجامع
بينها ، وهذا هو الذي بحثه الآمدي تعريفاً واستدلالاً وجدلاً ، والثاني وجوب
العمل على الأمة مجتهد بها ومقلد لها بما ثبت من الأحكام بالقياس ، وهذا ظاهر
كلام العضد في شرحه لمختصر ابن الحاجب ، وان كانت طريقته تبعاً للمختصر في
التعريف والاستدلال لا تخرج عما سلكه الآمدي وغيره من الأصوليين ، والخطب
في ذلك سهل فانه يلزم من حججته وجوب العمل بنتيجته، ولا يكون واجب العمل
بمقتضاه الا اذا ثبتت حججته فهما متلازمان .

٢ — جعفر بن مبشر هو أبو محمد الثقفي من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة وولد
ببغداد ومات عام ٢٣٤ هـ ، وجعفر بن حرب هو أبو الفضل الهمداني من الطبقة
السابعة من طبقات المعتزلة، مات ٢٣٦ هـ والى الجعفرين تنسب الجعفرية فرقة من المعتزلة
ويقال انها كانا يضرب بهما المثل في العلم والزهد فبقال علم الجعفرين وزهد الجعفرين .

والمختار إنما هو الجواز ، ويدل على ذلك الاجمال والتفصيل :

أما الاجمال فهو أنه لاخلاف بين العقلاء انه يحسن من الشارع أن ينص ويقول لا يقضي القاضي وهو غضبان ، لان الغضب مما يوجب اضطراب رأيه وفهمه ؛ فقيسوا على الغضب ما كان في معناه ؛ كالجوع ، والعطش ، والاعياء المفرط ، وأن يقول : حرمت عليكم شراب الخمر ، ومهما غلب على ظنونكم أن علة التحريم الشدة المطربة الصادة عن ذكر الله المفضية الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء لتغطيتها على العقل ، فقيسوا عليها كل ما في معناها من التبيذ وغيره ، ولو كان ذلك ممنعاً عقلاً لما حسن ورود الشرع بذلك .

وأما من جهة التفصيل فن وجهين :

الاول : هو أن العاقل اذا صح بظنه واستدلاله ، أدرك بالأمارات الحاضرة المدلولات الغائبة ، وذلك كمن رأى جداراً مائلاً منشقاً ، فانه يحكم بهبوطه ؛ أو رأى غيماً رطباً وهواء بارداً ، حكم بنزول المطر ، أو رأى انساناً خارجاً من بيت فيه قتيل ، وبيده سكين مخضبه بالدم ؛ حكم بكونه قاتلاً ، فاذا رأى الشارع قد أثبت حكماً في صورة من الصور ورأى ثم معنى يصلح أن يكون داعياً الى إثبات ذلك الحكم ؛ ولم يظهر له ما يبطله بعد البحث التام ، والسبر الكامل ، فانه يغلب على ظنه أن الحكم ثبت له ، واذا وجد ذلك الوصف في صورة أخرى غير الصورة المنصوص عليها ، ولم يظهر له أيضاً ما يعارضه ؛ فانه يغلب على ظنه ثبوت الحكم به في حقنا ، وقد علمنا أن مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب ، فالعقل يرجع فعل ماظن فيه المصلحة ودفع المصرة على تركه ، ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك .

الثاني أن التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه ، وهي ثواب المجتهد على اجتهاده وإعمال فكره وبحثه في استخراج علة الحكم المنصوص عليه اتمعيته الى محل آخر ، على ما قال عليه السلام « ثوابك على قدر نصبك » (١) وما كان طريقاً الى تحصيل مصلحة المكلف ، فالعقل لا يحيله بل يجوز .

١ - تقدم الكلام عليه تعليقا ص ١٤٠ ج ٣ .

فان قيل : ما ذكرتموه من جواز التعبد بالقياس بناء على ظن حصول المصلحة ودفع المضرة ؛ إنما يحسن اذا لم يمكن الوصول الى ذلك بطريق يقيني وأما اذا أمكن فلا . وذلك لانه مهما أمكن الوصول إلى المطلوب بطريق يؤمن فيه - من الخطأ ، فالعقل يمنع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطأ ، فما لم تثبتوا أنه لم يوجد دليل شرعي قاطع يدل على ذلك من كتاب أو سنة أو إجماع أمة فاتباع الظن يكون ممتنعاً عقلاً .

سلمنا أنه لم يوجد دليل قطعي على ذلك ، لكن انما يسوغ العقل التمسك بالظن اذا لم يوجد دليل ظني راجح على ظن القياس مفض الى حكم القياس ، والا كان العمل بما الخطأ فيه أقرب مما ترك (١) وهو ممتنع عقلاً .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على تجويز العقل لذلك ، غير انه منقوض ومعارض اما النقض فبصور منها ان قول الشاهد الواحد، بل العبيد والنساء المتمحضات في الحقوق المالية والدماء والفروج ، بل الفساق ، مغلب على ظن القاضي الصدق ، ومع ذلك لا يجوز له العمل به .

ومنها : ان مدعي النبوة ، إذا غلب على الظن صدقه من غير دلالة المعجزة عليه لا يجوز اتباعه والعمل بقوله .

ومنها : ان المصالح المرسله وان غلبت على الظن لا يجوز العمل بها .

ومنها : انه لو اشتبهت رضية بعشر اجنبيات ، او مائة بعشر مذكيات ؛ لم

يجز مد اليد الى واحدة منها ؛ وان وجدت علامات غلبة على الظن .

واما المعارضة فن خمسة وعشرين وجهاً .

الاول : قال النظام ان العقل يقتضى التسوية بين التماثلات في احكامها ، والاختلاف بين المختلفات في احكامها ، والشارع قد رايانه فرق بين التماثلات ، وجمع بين المختلفات ، وهو على خلاف قضية العقل ، وذلك يدل على ان القياس الشرعي غير وارد على مذاق العقل ، فلا يكون العقل مجوزاً له .

١ - والا كان العمل . . الخ - كان تامة ، ومعنى الجملة والا وجد منكم العمل بدليل الخطأ فيه ، أقرب من الخطأ في الدليل الذي ترك .

اما تفرقة بين المتماثلات ، فانه فرض الغسل من انبي ، وابطل الصوم بانزاله عمداً دون البول والمذي ؛ ووجب غسل الثوب من بول الصبية ، والرث عليه من بول الغلام ، ونقص من عدد الرباعية في حق المسافر الشطر دون الثنائية ، ووجب الصوم على الحائض دون الصلاة ، مع أن الصلاة اولى بالمحافضة عليها ، وحرّم النظر الى العحوز القبيحة المنظر ، وابعده في حق الأمة الحسناء ، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير ؛ ووجب الجلد بالقذف بالزنا دون القذف بالكفر ، وقبل في القتل شاهدين دون الزنا ؛ وجلد قاذف الحر الفاسق دون العبد العفيف ؛ وفرق في العدة بين الموت والطلاق مع استواء حال الرحم فيها ، وجعل استبراء الرحم بحيضة واحدة في حق الأمة ، والحررة المطلقة بثلاث حيضات ، ووجب تطهير غير الموضع الذي خرجت منه الريح ، مع ان القياس كان مقتضياً للتسوية في جميع هذه الصور ، بل ربما كان بعض الصور التي لم يثبت فيها الحكم أولى به مما ثبت فيها .
واما تسويته بين المختلفات فانه سوى بين قتل الصيد عمداً وخطأً في ايجاب الضمان ، وسوى في ايجاب القتل بين الردة والزنا ، وسوى في ايجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء في رمضان والظهار ؛ مع الاختلاف ؛ وذلك مما يبطل الاعتبار بالأمثال ويوجب امتناع العمل بالقياس (١)

الثاني : قالت الشيعة : ان القول بالتعبد بالقياس يفضي الى الاختلاف وذلك عند ما اذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قدس مقتضاه نقيض حكم الآخر والاختلاف ليس من الدين لقوله تعالى « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » وقوله تعالى « ان أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » .
وقوله « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم »
وقوله « ان للذين فرقوا دينهم وكانوا شبعاً » .
وقوله تعالى « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا »
ذكر ذلك في معرض الذم ، ولا ذم على ما يكون من الدين .
وقد ذم الصحابة الاختلاف حتى قال عمر « لا تختلفوا ؛ فانكم ان اختلفتم ؛ كان من بعدكم اشد اختلافاً »

١ - انظر ص ٥٢ من ج ٢ من اعلام الموقعين لابن القيم طبع . مطبعة السعادة بمصر

وانه لما سمع ابن مسعود رآبي بن كعب يختلفان في صلاة الرجل في الثوب الواحد أو الثوبين ، صعد المنبر وقال « رجلان من اصحاب رسول الله ﷺ ، اختلفا ، فعن اى فتياكم يصدر المسلمون ؟ لا اسمع اثنين يختلفان بعد مقامي هذا الا فعلت وصنعت » .

وقال جرير (١) ابن كليب « رايت عمر ينهي عن المتعة وعليا يأمر بها ، فقلت ان بينكما لشراً » .

وكتب علي الى قضاته ايام خلافته ان اقضوا كما كنتم تقضون ، فاني اكره الخلاف وارجو ان اموت كما مات اصحابي

الثالث : انه اذا اختلفت الاقيسة في نظر المجتهد - دين ، فاما ان يقال بأن كل مجتهد مصيب ، فيلزم منه ان يكون الشيء وتقويضه حقاً ، وهو محال ، واما ان يقال بأن المصيب واحد ، وهو ايضا محال ، فانه ليس تصويب احد الظنين ، مع استوائهما دون الآخر اولى من العكس .

الرابع : قال النبي ﷺ « اوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة اختصاراً » (٢) فلو كان التنصيص منه على الاشياء الستة الربوية قصداً لقياس ما عداها من المطعومات عليها ، مع انه كان قادر على ما هو اصرح منه ، وللخلاف والجهل ادفع ، وهو ان يقول « حرمت الربا في كل مطعوم » لكان عدولاً منه عن الظاهر المفهوم الى الخفي الموهوم (٣) ، وهو غير لائق بفصاحته وحكمته ، وهو خلاف نصه .

١ - جرير - فيه تحريف والصواب جري بياء مشددة مصغراً ابن كليب السدوسي البصري روى له الاربعة وكان من الازارقة ، قيل أنه مجهول العين ، انظر ترجمته في تهذيب التهذيب .

٢ - قال العجلوني في كشف الخفاء : رواه العسكري عن جعفر بن محمد عن أبيه مرسل ، ورواه النسائي عن ابن عباس بلفظ أعطيت ، وله شواهد في الصحيح . اهـ

٣ - عبارة الغزالي فكيف يلبق به ان يترك الواجب المفهوم الى الطويل الموهوم ، وهي أدق من مضمون الجملة الشرطية في كلام الآمدي ، وامكن في اداء المعنى المقصود .

الخامس : ان الحكم في أصل القياس ؛ ان كان ثابتاً بالنص امتنع إثباته في الفرع ، لعدم وجود النص في الفرع وامتناع ثبوته فيه بغير طريق حكم الاصل ، والا لما كان تابعا للاصل ولا فرعاً له ؛ وان كان ثابتاً بالعلة فهو ممتنع لوجهين .
الاول : أن الحكم في الاصل ، مقطوع ، والعلة مظنونة ، والمقطوع به لا يثبت بالمظنون .

الثاني : أن العلة في الاصل مستنبطة من حكم الاصل ، ومنفرعة عليه والمترفع على الشيء لا يكون مثبتاً لذلك الشيء ، وإلا كان دوراً ممتنعاً . (١)
السادس : انه لو كانت العلة منصوصة ، كما لو قال « حرمت الربا في البر لكونه مطعوماً » فانه لا يقتضي التحريم في غير البر فالمستنبطة أولى بعدم التعدية .
وبيان ان المنصوصة لا تقتضي التحريم في غير محل النص ، قصور دلالة اللفظ عن ذلك .

ولهذا فانه لو قال « أعتقت كل عبد لي أسود » عتق كل السوادن من عبده ، ولو قال « أعتقت عبدي سالماً لسواده ، أو لسوء خلقه » فانه لا يعتق غانم ، وان كان أشد سوادا من سالم وأسوأ خلقا .

السابع : ان حكم القياس ؛ اما ان يكون موافقاً للبراهة الاصلية ، أو مخالفاً لها .

١ - يجب عن ذلك على التقدير الأول ، بان النص أو الأجماع كما ثبت به حكم الأصل ثبت به اعتبار الوصف المناسب في الأصل علة لحكمه ، وتلك العلة هي التي ثبت بها حكم الفرع ، واذ ذلك يكون الدليل الذي ثبت به حكم الأصل مباشرة هو الذي ثبت به حكم الفرع لكن بوساطة العلة ، ويجب عنه على التقدير الثاني ، أو لا بانا لا نسلم قطعية حكم 'أصل باطلاق ولا ظنية حكم الفرع باطلاق ، فقد يكون كل منهما قطعياً ، وقد يكون ظنياً ، وقد يختلفان ، وثانياً بان علة حكم الأصل مقصود اليها في شرع حكمه ، وعليها بني فكانت مثبتة له تشرعياً ، وهي مستنبطة منه يبحث المجتهد فكانت فرعاً له بالنسبة لعمل المجتهد ومعرفة ، وعلى ذلك لادور لاختلاف جهة التوقف .

فان كان الاول؛ لم يكن القياس مفيداً، لانه لو قدر عدمه كان مقتضاه متحققاً بالبراءة الاصلية .

وان كان الثاني : فهو ممتنع ؛ لان البراءة الاصلية متيقنة ، والقياس مضمون ؛ واليقين تمتنع مخالفته بالظن .

الثامن : أنه لو جاز التعبد بالقياس عقلاً في الفروع لظن المصلحة ؛ لجاز مثل ذلك في أصول الاقيسة وهو محال لما فيه من التسلسل .

التاسع : أن الشرعيات مصالحيه ، فلو جاز إثباتها بالقياس ؛ لجاز أن يتعبد بالاخبار عن كون زيد في الدار عند غلبة الظن بكونه فيها بالامارات وهو ممتنع .

العاشر : أن الرجم بالظن جهل ؛ ولا صلاح للخلق في اقحامهم ورطة الجهل حتى يتخبطوا فيه ، ويحكموا بما يجوز أن يكون مخالفاً لحكم الله تعالى (١)

الحادي عشر . انه لا يستقيم قياس الابلعة ، والعلة ما توجب الحكم بذاتها وعلل الشرع ليست كذلك ، فلا قياس . (٢)

الثاني عشر : أن حكم الله تعالى خبره ، وذلك إنما يعرف بالتوقيف ، لا بالقياس لان القياس من فعلنا ، لا من توقيف الشارع .

الثالث عشر : أن جلي الاحكام الشرعية لا يعرف الا بالنصوص ، فكذلك خفيها ، كالمدركات ، فان جلبها وخفيها لا يدرك بغير الحس .

الرابع عشر : انه لو كان للشرعيات علل لاستحال انفكاكها عن احكامها ، كما في العلل العقلية ، فانه يستحيل انفكاك الحركة القائمة بالجسم عن كونه محركاً

١ - واجيب بان القياس يعتمد على مقاصد الشريعة والعلل التي اعتبرت بأدلتها في بناء الاحكام عليها فليس ربما بالغيب ولا اقحاماً للناس في ورطة الجهل اذ كان معرفاً للاحكام بارشاد الشارع الى عللها ومقاصدها .

٢ - علل الشرع وان لم توجب الحكم بذاتها غير انها بعد اعتبار الشرع لها وبنائه الحكم عليها صارت موجبة للاحكام حيث وجدت الالمعارض من فقد شرط أو وجود مانع ، انظر جواب الآمدي عن الشبهة ١٤ ؛ ١٩ فياياتي .

لما كانت الحركة علة لكونه متحركا، وذلك يوجب ثبوت الاحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلة عليها وهو محال .

الخامس عشر : انه لو كان القياس صحيحا لكان حجة مع النص ، وذلك

يوجب ثبوت الاحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلة عليها وهو محال
الخامس عشر : انه لو كان القياس صحيحا لكان حجة مع النص ، وذلك ممتنع بالاجماع .

السادس عشر : أن نظر القائس لا بد وان يقع في منظور فيه ؛ والمنظور فيه ليس سوى النص والحكم ؛ وهو الواجب والحرام مثلا ؛ وليس المنظور فيه هو النص ، اذ هو غير متناول للفرع والحكم ؛ فهو فعل المكلف .

ويلزم من ذلك أنه إذا لم يوجد فعل المكلف أن لا يصح القياس : ويلزم من فساد الامرين فساد القياس الشرعي .

السابع عشر : أنه لو جاز التعبد بتحريم شيء أو وجوبه عند ظننا أنه مشابه لأصل محرم أو واجب بناء على امارة ، لجاز أن يتعبد بذلك عند ظننا المشابهة من غير امارة ، وهو محال .

الثامن عشر : أنه لو جاز التعبد بالقياس الشرعي ؛ لكان على علمه دلالة ، والدلالة عليها .

إما النص ، والعلة المستنبطة التي فيها الخلاف غير منحصرة .

وإما العادات، والعادات تكون مثبتة للأحكام الشرعية، فلا تكون مثبتة لأماراتها .

التاسع عشر : لو كانت المعاني المشروعة من الأصول أدلة على ثبوت الأحكام في الفروع، ولم يقف كونهما أدلة على شيء مسواهما كما في النصوص، والاتفاق واقع على احتياج المستنبطة الى دليل ، والحجاج الى الدليل لا يكون دليلا كما في الاحكام .

العشرون : أنه إذا غلب على الظن تحريم ربا الفضل في البر، اما لكونه مطغوم جنس أو مكيل جنس أو قوتا أو مالا؛ فلا بد من رعاية المصلحة في ذلك، وأي مصلحة في تحريم بيع ما هذه صفته .

الحادي والعشرون: انه لو صح معرفة الحكم الشرعي، مع كونه غيبياً بالقياس
اصح معرفة الأمور الغيبية بالقياس، وهو محال .

الثاني والعشرون : أن القياس فعل القائس ، وذلك مما لا يجوز ان يتوصل
به الى معرفة المصالح .

الثالث والعشرون : ان القياس لا بد فيه من علة مستنبطة من حكم الأصل ،
والحكم في الاصل ، جاز ان يكون معللاً ، وجاز ان لا يكون معللاً .
وبتقدير كونه معللاً ؛ يحتمل ان يكون الحكم ثابتاً بغير ما استنبط .
وبتقدير أن يكون ثابتاً بما استنبط ، يحتمل أن لا يكون متحققاً في الفرع إذا
كان وجوده فيه ظنياً . وما هذا شأنه لا يصلح للدلالة .

الرابع والعشرون أنه لو جاز التعبد بالقياس، لافضى ذلك إلى تقابل الأدلة
وتكافئتها ، وأن يكون الرب تعالى موجباً للشيء ومحرمه وهو محال على الله تعالى ؛
وبيان ذلك أنه قد يتردد الفرع بين أصلين حكم أحدهما الحل ، والآخر الحرمة .
فاذ ظهر في نظر المجتهد شبه الفرع بكل واحد منها لزم الحكم للحل والحرمة في شيء
واحد ، وذلك محال .

الخامس والعشرون : ان القياس لا بد فيه من علة جامعة ، والعلل الشرعية
لا بد وان تكون على وزن العلة العقلية، والعلة الشرعية يجوز عند القائلين بالقياس
أن تكون ذات اوصاف، والعلة النقلية ليست كذلك، فانها تستقل بحكمها كاستقلال
الحركة بكون المحل الذي قامت به متحركاً؛ واستقلال السواد بكون محله اسوداً ونحوه .
وأما من زعم ان العقل موجب للتعبد بالقياس الشرعي، فقد احتج بثلاث شبه .
الأولى : ان الأنبياء عليهم السلام ؛ مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة ،
والصور لانهاية لها، فلا تمكن إحاطة النصوص بها، فافتضى العقل وجوب التعبد بالقياس .

الثانية: انه إذا غلب على الظن ان المصلحة في اثبات الحكم بالقياس، وانه انفى
للضرر ، فيجب اتباعه عقلاً ؛ تحصيلاً للمصلحة ودفعاً للضرر ، كما يجب القيام
من تحت حائط ظن سقوطه لفرط ميله . وان جاز ان تكون السلامة في القعود
والهلاك في النهوض .

الثالثة : ان العلل الشرعية ومناسبتها للأحكام مدركة بالعقل ؛ فكان العقل موجبا لورود التعبد بها ، كما توجب احكام العلل العقلية .

والجواب عن السؤال الأول : انه اذا سلم ان القياس مغلب على الظن وجود المصلحة ، فهو بيان ؛ وهو وان كان البيان فيه مرجوحا بالنسبة الى البيان القاطع ، فليس ذلك مما يمنع من التعبد به مع عدم الظفر بالبيان القاطع ، وان كان ممكن الوجود ، والا لما جاز التعبد بالنصوص الظنية ، وأخبار الآحاد مع امكان ان يخالف الله تعالى لنا العلم الضروري بالاحكام ، وامكان وجود النصوص القاطعة الجليلة . وعلى هذا يخرج الجواب عن السؤال الثاني أيضاً .

وعن النقض بما ذكره من الصور أن العقل يجوز ورود التعبد بكل ما هو مغلب على الظن ، غير أنه لما ورد التعبد من الشارع بامتناع العمل به ، كان ذلك لمانع الشرع لا لعدم الجواز العقلي .

وعن المعارضة الأولى : ان كل ما ظن فيه الجامع بين الأصل والفرع ؛ وظهرت صلاحيته للتعليل ، فاعقل لا يمنع من ورود التعبد من الشارع فيه بالالحاق ، وحيث فرق الشارع في الصور المذكورة ، فلم يكن ذلك لاستحالة ورود التعبد باقتباس بل انما كان ذلك اما لعدم صلاحية ما وقع جامعاً ، او لمعارض له في الأصل ، او في الفرع ، وحيث جمع بين مختلفات الصفات فاعلم ان لا اشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل ، او لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل ، فانه لا مانع ، عند اختلاف الصور ، وان اتحد نوع الحكم ؛ ان تعلل بعلة مختلفة لا أن الحكم ثبت في الكل بالقياس .

وعلى هذا نقول . ما لم يظهر تعليله وصحة القياس عليه اما لعدم صلاحية الجامع او لتحقق الفارق ، او لظهور دليل التعبد ، فلا قياس فيه اصلاً ؛ وانما القياس فيما ظهر كون الحكم في الاصل معللاً فيه ، وظهر الاشتراك في العلة وانتهى الفارق . (١) وعن الثانية ان ذلك . وان افضى الى الاختلاف بين المجتهدين ، فان ذلك غير محذور مطلقاً . فان جميع الشرائع والملل كلها من عند الله وهي مختلفة . ولا محذور فيها . والا لما كانت مشروعة من عند الله .

١ - انظر ص ٢٨٠ ج ١٩ من فتاوى ابن تيمية وص ٥٥ ج ٢ من اعلام الموقعين

كيف وان الأمة الاسلامية معصومة عن الخطأ على ما عرف (١) فلو كان الاختلاف مذموماً ومحدوراً على الإطلاق لكانت الصحابة مع اشتهاار اختلافهم وتباين اقوالهم في المسائل الفقهية . مخطئة . بل الامة قاطبة . وذلك ممنوع .

وعلى هذا . فيجب حمل ما ورد من ذم الاختلاف والنهي عنه . على الاختلاف في التوحيد والايان بالله ورسوله والقيام بنصرته . وفيما المطلوب فيه القطع دون الظن . والاختلاف بعد الوفاق ؛ واختلاف العامة ، ومن ليس له اهلية النظر والاجتهاد وبالجملة كل ما لا يجوز فيه الاختلاف جمعاً بين الأدلة باقصى الامكان .

وقوله تعالى « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » انما المراد به نفي التناقض والاضطراب والاختلاف المناقض للهلاغة عن القرآن . لانفي الاختلاف في الاحكام الشرعية (٢) .

واما انكار عمر على ابن مسعود وابي بن كعب فيجب ايضاً حمله على اختلافهما فيما سبق فيه الاجماع . او على اختلافهما بالنظر الى مستفت واحد - احداً من تحيره .

واما قول جرير (٣) لعلي وعمر عند اختلافهما في مسألة المتعة فيجب حمله على ما ظنه من افضاء ذلك الى فتنة وثوران امر .

وأما ما كتبه علي الى قضائه فيجب حمله ايضاً على خوفه من انفتاق فتق بسبب نسبته الى تعصب لمخالفة من سبق .

وعن الثالثة باختيار تصويب كل مجتهد بناء على أن الحكم عند الله تعالى في حق كل واحد ما أدى اليه اجتهاده وذلك مما لا يمنع من كون الشيء ونقيضه حقاً

١ - أي في مباحث الاجماع من عصمتها في اجماعها .

٢ - الآية ظاهرة في نفي اختلاف التناقض عموماً عن القرآن فلا تناقض في اخباره بل يصدق بعضها بعضاً ، ولا في أحكامه بل هي محض الحكمة البالغة والعدالة التامة ، ولا ضعف في أسلوبه وعباراته ، قانه في ذروة الكمال فصاحة وبلاغة ، فكان بذلك معجزاً في اخباره واحكامه وحججه وفي براعة أسلوبه . وقد يكون التناقض بين آراء المجتهدين لاختلاف مداركهم ومع ذلك فخطئهم معذور مأجور .

٣ - جرير - سبق تعليقاً أن فيه تحريفاً ؛ وأن الصواب جري بالياء المشددة مصغراً

بالنسبة إلى شخصين مختلفين ، كما في الصلاة وتركها بالنسبة إلى الحائض والظاهر ،
وكالجهات المختلفة في القبلة حال اشتباهها بالنسبة إلى شخصين مختلفين ، وبالنسبة إلى
شخص واحد في حالتين مختلفتين ؛ وكجواز ركوب البحر في حق من غلب على
ظنه السلامة ، وتحريره في حق من غلب على ظنه الهلاك (١) . وهذا بخلاف القضايا
العقلية ، وما الحق فيه في نفس الأمر لا يكون إلا واحداً معيناً ، كحدوث العالم
وقدمه ، ووجود الصانع وعدمه (٢)

وعن الرابعة من وجهين : الأول : أنه لو كان العدول من أصرح الطريقتين
وأبينها إلى ادانها مما يمتنع ويحل بالبلاغة ، لما ساغ ورود الكتاب بالألفاظ المجملة
وارادة المعين ، والعامّة وارادة الخاص ، والمطلقة وارادة المقيد ، والألفاظ المحتملة
ولما ساغ أيضاً مثل ذلك من الرسول مع امكان الاثبات بألفاظ صريحة ناصّة على
الغرض المطلوب . وهو ممتنع خلاف الواقع .

الوجه الثاني : أنه غير بعيد أن يكون الله تعالى ورسوله قد علما أن في التعميد
بالتقياس والاجتهاد مصلحة للمكلفين لا تحصل من التنصيص . وذلك بسبب بعث
دواعيهم على الاجتهاد طلباً لزيادة الثواب الحاصل به ، على ما نطق به النص في حق
عائشة ، حتى تبقى الشريعة مستمرة غضة طرية .

وعن الخامسة : ان الحكم في الاصل وان كان ثابتاً بالنص أو الاجماع لا بالعلة
وأن ذلك غير متحقق في الفرع ؛ فلا نسلم وجوب ثبوت الحكم في الفرع بمثل
طريق اثبات حكم الاصل ؛ بل يمكن ان يكون اثبات الحكم في الاصل مع كونه مقطوعاً

١ - أقول ما ذكر ونحوه مما اختلف فيه الحكم باختلاف الاحوال ، هو مقتضى
الحكمة وليس من التناقض في شيء ، فان التناقض يشترط فيه وحدة المحكوم عليه في
الاحوال التي لها مدخل في الحكم أو كما يقال وحدة النسبة . وفيما ذكر الآمدي
اختلف المحكوم عليه بصفات لها تأثير في الحكم فلا تناقض .

٢ - ويمكن أن يجاب على تقدير أن المصيب واحد بأن المجتهد اذا لم يمكنه الجمع
بين الأدلة المتعارضة ، ولم يعرف التاريخ رجح بما ظهر له من المرجحات على طريقة
أهل العلم في ذلك ، وان لم يظهر له مرجح كفاه أن يحكم اجمالاً بأن ما وافق الواقع من
الاقوال فهو الحق ، وما خالف فهو الخطأ ، وبذلك لا يلزم الترجيح بلا مرجح .

به وفي الفرع بوجود ما كان قد ظهر كونه باعثاً على الحكم في الاصل، ولا يلزم من كون الفرع تابعاً في حكمه للاصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهما والا لما كان أحدهما تابعاً للآخر، بل التبعية متحققة بمجرد اثبات الحكم في الفرع بما عرف كونه باعثاً على الحكم في الاصل . (١)

وعن السارسة من وجهين :

الاول : قال بعضهم . ان علم قطعاً قصده للواد اعتق كل عبد أسود له .
وقال بعضهم : لا يكفي مجرد القصد، بل لابد مع ذلك من أن ينوي بهذا اللفظ عتق جميع السودان فانه كاف في عتق كل عبد له أسود

وغايته اطلاق اللفظ الخاص ؛ واردة العام ، وهو سائغ لغة .

كما حمل قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالهم) على النهي عن الاتلاف العام .
وكما حمل قول القائل (والله لا اكلت لفلان خبزاً ؛ ولا شربت من مائه جرعة) اذا قصده دفع المنة على أخذ الدرهم وغيرها من العروض ، حتى انه يحنث بكل ذلك .
وقال بعضهم : لا يكفي ذلك لان مجرد النية والارادة لذلك غير كافية في العتق بل ان قال مع ذلك (وقبسوا عليه كل أسود) عتق كل عبد له أسود . وهذا هو اختيار الصير في من أصحاب الشافعي . وهو أقرب من الذي قبله .

الثاني : أنه لا يلزم من امتناع التعدي ههنا امتناع التعدي في العلة المستنبطة الشرعية وذلك لان العتق من باب التصرف في أملاك العبيد بالزوال . ولا كذلك في الاحكام الشرعية . وعند ذلك فلا يلزم من امتناع التعدي ههنا . مبالغة في صيانة ملك العبيد . مثله في الاحكام الشرعية .

١ - سبق للآمدي في المسألة العشرين من مسائل شروط العلة ان الخلاف بين الحنفية والشافعية فيما ثبت به حكم الاصل خلاف لفظي ، فكلاهما يقول ان حكم الاصل عرف بالنص لا بالعلة ؛ وان العلة باعثة على حكم الاصل ومقصودة للشارع في بناء حكمه عليها ، وعلى ذلك فالعلة التي بنى الشارع الحكم عليها في الاصل هي التي قصد بناء الحكم عليها في الفرع وتعريفه لحكم الاصل بالنص تعريف مباشر وتعريفه لحكم الفرع بالنص بوساطة العلة المستنبطة من محل حكم الاصل فاتحد طريق الحكمين انظر ما تقدم تعليقا ص ١٠ ج ٤ .

ولهذا فانه لو اجتمع في المحل الواحد حقان لله وللآدمي . وتضايق المحل عن استيفائهما . كما لو وجب القتل على شخص بالردة وبالقتل الموجب للقصاص . فانه يقدم حق الآدمي على حق الله تعالى ويقتل قصاصا لا بالردة ولهذا طرد أهل اللغة مثل ذلك وعدوه فيما لا يقتضي زوال ملك الآدمي ؛ فانه لو قال القائل لغيره (لا تأكل هذا الطعام فانه مسموم . ولا تشرب هذا الشراب فانه مسهل . ولا تجالس فلانا اسواده) فان أهل اللغة يعدونه الى كل ما هو من جنسه مشارك له في العلة . وعلى هذا نقول انه لو قال لو كيله بيع هذا العبد لسواده أو لسؤ خلقه، وكان قد قال نه مها ظهر لك رضائي بشيء من التصرفات بقرائن الاحوال دون صريح الاقوال ، فافعله، وعلّم أن العلة في اطلاق البيع السواد وسوء الخلق خاصة . فله بيع كل ما شاركه في تلك العلة على وزان ذلك في الشرع .

وعن السابعة : أنها منقوضة بمخالفة البراءة الأصلية بالنصوص الظنية وبالاقرار والشهادة والفتوى وغير ذلك

وعن الثامنة : أنه لو لم يرد النص بالحكم في أصول الاقيسة، وإلا كان التعبد باثبات أحكامها بالقياس على أصل آخر جائزاً، وان امتنع ذلك لما فيه من التسلسل فلا يرد به التعبد لاسمحالته في نفسه .

وعن التاسعة : أنه لا يمتنع في العقل أيضاً ورود التعبد باخبارنا عن كون زيد في الدار عن ظن اذا ظهرت اماره كونه في الدار .

وعن العاشرة : أنها مبنية على فاسد أصول الخصوم في وجوب رعاية الصلاح والأصلح ؛ وهو باطل على ما عرف من أصلنا (١) ، وإن سلمنا وجوب رعاية المصلحة فلا يمتنع أن يكون في التعبد بالقياس مصلحة، وقد استأثر الرب تعالى بالعلم بها . كيف وان ما ذكره منقوه بورود التعبد بالنصوص الظنية وقبول الشهادة والاجتهاد في القبله حالة الاشتباه ، وبقبول قول العدول في قيم المتلفات وأرش الجنایات وتقدير النفقات .

١ - أصلنا - أي الاشعرية ، وقد تقدم الكلام تعليقاً على أصلهم في ص ٩١

— ٩٤ — ١٠٤ ج ١ .

وعن الحادية عشرة : أن العلة في القياس إنما هي بمعنى الامارة والعلامة على الحكم في الفرع ، وذلك مما لا يمتنع التعبد باتباعه . ولهذا فانه لو قال الشارع (مهما رأيتم وصف الشدة المطربة ، فاعلموا أني قضيت بتحريم ذلك المشتد المطرب) كان واجب الاتباع (١) .

وعن الثانية عشرة أنه مهما لم يقم دليل يدل على وجوب التعبد بالقياس من نص أو اجماع ، فانا لا نثبت به الحكم ولا تنفيه . وان كان يجوز ورود التعبد به عقلا ، فاذا قال الشارع (تعبدتكم بالقياس ، فمهما رأيتم الحكم قد ثبت في صورة وغلب على ظنونكم أنه ثبت لعله ، وأنها متحققة في صورة أخرى ، فقيسوها) كان ذلك اخباراً عن اثبات الحكم في الفرع . وان لم يرد مثل هذا النص ، فانعقاد الاجماع على ذلك يكون كافياً .

وعن الثالثة عشرة أنها قياس تمثيلي من غير جامع ، فلا يصح . وقد اجاب بعضهم بأن كثير الزعفران الواقع في الماء يعلم بالادراك ، وخفيه انما يعلم باخبار من شاهده لا بنفس الادراك ، وليس بحق ، فان الخبر مستند الى المشاهدة . فان قيل : الحكم في الفرع ايضاً مستند الى الحكم الثابت بالنص ، فكان جلي الاكام وخفيها مستنداً الى النص .

قيل : النص الوارد في الاصل لم يكن وارداً في الفرع ، ولو ورد في الفرع لما احتجج الى القياس .

وعن الرابعة عشرة انا لا نسلم ان كون المتحرك متحركاً يزيد على قيام الحركة بالحل ، فلا علة ولا معلول ؛ وان سلمنا ان المتحركة معلة بالحركة . ولكن ما ذكره تمثيل من غير جامع ، وذلك لان اسم العلة مشترك بين العلة العقلية والعلة الشرعية لان العلة العقلية مقتضية للحكم بذاتها لا بوضع ، بخلاف العلة الشرعية ، فانها بمعنى الباعث ، ولا يمتنع ان يكون الوصف علامة على الحكم في بعض الازمان دون البعض اتباعاً لوضع الشارع . ولا يمتنع ان يكون الوصف باعثاً لما يختص به من المصلحة في بعض الازمان دون البعض ، كما ابيحت الحرمة في زمان ، وحرمت

١ — انظر التعليق ص ١١ ج ٤ .

في زمان ؛ وجوز الصوم في زمان، وحرّم في زمان، ويكون مناط معرفة ذلك اعتبار الشارع للوصف في وقت والغاء في وقت آخر .

وعن الخامسة عشرة: أن القياس عندنا حجة مع النص الموافق، ولا يلزم أن يكون حجة مع النص المخالف الراجح ؛ بدليل خبر الواحد فانه حجة وان لم يكن حجة مع النص المخالف الراجح .

وعن السادسة عشرة: ان نظر القائس في الفرع ، وان لم يكن في دلالة النص فهو ناظر في المعنى الجامع والدلالة على عليته وفي الحكم في الفرع، وليس الحكم هو فعل المكلف ، بل الحكم انما هو الوجوب أو التحريم المتعلق بفعله .

وعن السابعة عشرة أنه ان غلب على الظن مشابهة شيء لشيء محرم، وأمكن ذلك من غير أمانة، فالعقل يجوز ورود الشرع بالتعبد بتحريمه، وان لم يرد الشرع به (١) .

وعن الثامنة عشرة: بمنع الحصر فيما ذكره، وما المانع من طريق آخر يعرف كون الوصف الجامع علة ، من الايماء أو غيره من طرق التخريج ، كما عرف .

وعن التاسعة عشرة: أن العلل المستنبطة من الاصول ؛ وان كانت أدلة على الاحكام في الفروع ، فليست أدلة لذواتها وصفات انفسها الذاتية ، كما في العلل العقلية ، بل انما كانت أدلة بالوضع والتوقيف وجعل الشارع لها أدلة ، فلذلك

افتقرت في جعلها أدلة الى غيرها .

وعن العشرين: أن الكلام في هذه المسألة غير مخصص بتصحيح القياس في آحاد الصور ، بل انما هو في جواز ورود التعبّد بالقياس في الجملة ، كيف وان الوجه في

ظهور المصلحة في التعليل بمطعوم جنس ، أو مكبل جنس ، او غير ذلك مما (٢) قد تكلف بيانه في مسائل الفروع ، فعلى الناظر في ذلك بالاعتبار ؛ حتى ان

كل ما لم يظهر فيه وجه المصلحة ، ولا دفع المفسدة من الاوصاف المستنبطة بدليله فالقياس فيه غير جائز .

١ - جوابه عن هذه الشبهة تنزل منه مع الخصم والا فهى مجرد فرض ومحض خيال فلا تحتاج الى جواب .

٢ - مما قد تكلف - الجار والمجرور خبران ، لا بيان لقوله : غير ذلك .

وعن الحادية والعشرين ان كل ما هو غيب عنا ، لوجعل الله عليه امارة تدل عليه ، كما جعل ذلك في الاحكام الشرعية ، كان الحكم في معرفته ؛ كما في الاحكام وحيث لم يجعل له امارة تدل عليه لم يكن معلوماً .

وعن الثانية والعشرين : لا نسلم ان التوصل الى معرفة المصالح بفعل القائس وانما فعل القائس وهو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ، تبع لمعرفة المصلحة المأخوذة من حكم الأصل . (١) .

وعن الثالثة والعشرين : انه متى غلب على ظن القائس كون الحكم معللا ، وظهرت له علة في نظره مجردة عن المعارض ، وتحقق وجودها في الفرع كان له القياس والافلا . وعن الرابعة والعشرين اذ هما تقابل في نظر القائس قياسان على التحليل والتحرير مثلا ؛ فكل واحدة من العلتين غير موجبة لحكمها لذاتها ، فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكيم . وعلى هذا ان ترجحت إحداها على الأخرى ، كان العمل بها .

وان تعارضا من كل وجه ، أمكن ان يقال بالوقف الى حين ظهور الترجيح وأممكن أن يقال بتخير المجتهد في العمل بأي القياسين شاء على ما عرف من مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل .

وعن الخامسة والعشرين : لا نسلم أن العلة الشرعية على وزان العلة العقلية وانما هي بمعنى الامارات والعلامات ، وما كان بمعنى الأمارات والعلامة لا يمتنع أن يكون الظن الحاصل منه ؛ من مجموع أوصاف لا يستقل البعض بها (٢) وذلك

١ - فعل القائس في كلام المستدل كلمة مجملة ؛ فان اريد بها اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ، فسلم أنه لا يوصل الى معرفة المصالح ، بل هو تبع لها كما قال الآمدي ، وذلك لا يضر القائلين بالقياس ، وان اريد بها بحث المجتهد عن المناط في محل حكم الاصل مع دليله ؛ فاجتهاده في ذلك مما يتوصل به الى معرفة المصالح والعلة الشرعية التي بنى عليها الشارع الحكم في الاصل ونقل بها المجتهد الحكم منه الى ما وجد فيه من الفروع .

٢ - وكذا لو كانت العلة بمعنى الباعث المقصود للشارع من شرع الحكم فانه لا =

كالظن الحاصل بنزول المطر؛ عند طلوع الغيم وتكاثفه ودنوه من الأرض وهبوب الهواء البارد. وكذلك ظن سقوط الجدار بميله وانشقاؤه وتخلخل أجزائه الى غير ذلك. والجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بكون العقل موجبا لورود التعبد بالقياس أن الذي لا يتناهي انما هو الجزئيات الداخلة تحت الأجناس الكلية . أما الاجناس الكلية ، فلا نسلم أنها غير متناهية .

وعلى هذا ، فقد أ.كن التنصيص على كل واحد من الأجناس بأن يقول الشارع « كل مطهوم ربوي ، وكل مسكر حرام ، وكل قاتل عمدا عدواناً مقتول ، وكل سارق من حرز مثله لا شبهة له فيه مقطوع ، الى نظائره ، والحكم في كل صورة من جزئيات ذلك الجنس يكون ثابتاً بالنص وان افتقرنا فيه الى الاجتهاد في إدراج كل واحد تحت جنسه ليم اثبات الحكم فيه بالنص ، فذلك إنما هو من باب تحقيق متعلق الحكم ، لآ أنه قياس . وعلى هذا فلا حاجة الى القياس ، وان سلطنا امتناع التعميم بغير القياس فانما يجب التعبد به أن لو كان النبي عليه السلام مكلفاً بالتعميم ، وهو غير مسلم ، بل يمكن أن يقال بأنه إنما كلف بما يقدر على تبليغه بطريق المخاطبة (١) وما ذكره مبني على وجوب رعاية الصلاح والاصلاح وهو غير مسلم (٢) على ما عرفناه في الكلايات .

وعن الثانية : أنها مبنية على كون العقل موجبا؛ وعلى وجوب رعاية المصلحة وهو باطل على ما عرفناه (٣) .

= يتمتع ان كان المعنى المناسب المعتبر في ترتيب الحكم على وفقه مؤلفا من مجموع أوصاف كالقتل العمد العدوان المقتضى للقصاص .

١ - نعم النبي ﷺ مكلف بالتبليغ في حدود طاقته بالمشافهة لمن اجتمع به ، أو بالكتابة وارسال الرسل لمن غاب عنه ، أو بامر من بلغته الدعوة أن يبلغها غيره؛ فمن بلغته شريعة الله بأي وجه من الوجوه وجب عليه العمل بها، والا فهو معذور لكن ليس هذا موضوع البحث؛ فان الكلام في عموم النصوص وبيانها لاحكام جميع الوقائع لا في تعميم البلاغ لجميع الافراد .

٢ - ٣ - رعاية مصالح العباد في التشريع وبناء الاحكام عليها معلوم من الدين =

وان سلمنا أن العقل موجب عند ظهور المصلحة في نظر العاقل ، لكن متى إذا كان علم الله تعالى متعلقاً بما ظنه العبد على وفق ما ظنه العبد ، أو على خلافه ، الأول مسلم والثاني ممنوع . وعند ذلك ، فمن الجائز أن يكون الرب تعالى قد علم أنه لا مصلحة للمكلفين في القياس ؛ وأنه مضر في حقهم على خلاف مظهر العبد . ومع ذلك فلا يكون العقل موجباً للقياس . وإن سلمنا إيجاب ذلك مطلقاً ، لكن إذا أمكن اثبات الحكم في الفرع بطريق غير القياس : أو إذا لم يمكن ؟ الأول ممنوع ؛ والثاني مسلم . وقد بينا إمكان ذلك في دفع الشبهة التي قبلها .

وعن الثالثة: أنها مبنية على كون العقل موجباً ؛ وعلى وجوب رعايه المصلحة . وعلى أنه لا طريق إلى معرفة الحكم في الفرع سوى القياس ، وعلى أن الله تعالى عالم بأن المصلحة في القياس كما ظنه العبد وكل ذلك ممنوع .

وأيضاً: فإن العلة الجامعة قد لا يكون طريق إثباتها المناسبة كما سبق تعريفه . وبتقدير أن يكون لا طريق سوى المناسبة ، وأنه لا طريق إلى معرفتها إلا بالعقل فلا نسلم أنه يلزم من ذلك وجوب التعبد بها عقلاً .

وما ذكرناه من العلة العقلية مبني على العلة والمعلول (١) العقلين ، وهو غير مسلم . وبتقدير تحقق ذلك ، فالعقل إنما يقضي بملازمة معلول العقلية لها ، لكونها مقتضية لمعلولها بذاتها ، ولا كذلك الشرعية ، فإنها إنما كانت عللاً بمعنى الإشارات والعلامات فلا يصح القياس (٢) .

= باستقراء النصوص وهو مقتضى حكمة الله ورحمته التي وسعت كل شيء ، وإن قلنا أن ذلك واجب عليه فهو سبحانه الذي كتبه على نفسه فضلاً منه وإحساناً ورحمة بعباده

١ — مبني على العلة والمعلول - فيه سقط والاصل مبني على الملازمة بين العلة والمعلول

٢ — وكذلك كانت عللاً بمعنى المقصود والمناسب لترتيب الحكم عليه فإنها إنما كانت عللاً باعتبار الشارع ما اشتملت عليه من المناسبة للحكم لا بذاتها .

المسألة الثانية

الذين اتفقوا على جواز التعبد بالقياس عقلا ؛ اختلفوا :

فمنهم من قال : لم يرد التعبد الشرعي به . بل ورد بحظره كداود بن علي الاصفهاني ، وابنه والقاشاني والنهرواني (١) ، ولم يقضوا بوقوع ذلك الا فيما كانت علته منصوصة أو مومي اليها .

وذهب الباقر الى ان التعبد للشرعي به واقع بدليل السمع ؛ واختلفوا في وقوعه بدليل العقل ، كما بيناه في المسألة المتقدمة ؛ وأومأنا الى ابطاله .

ثم الدليل السمعي هل هو قاطع أو ظني ؟ اختلفوا فيه :

فقال الكل انه قطعي سوى أبي الحسين البصري ؛ فانه قال انه ظني ، وهو المختار . وقد احتج على ذلك بحجج ضعيفة لا بد من الاشارة اليها والتنبيه على ضعفها .

ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار . فمنها كتابية ، واجماعية ، ومعنوية :

أما الكتابية ، فقونه تعالى (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول

وأولى الامر منكم . فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول » .

ووجه الاحتجاج به أنه أمر بطاعة الله والرسول والمراد من ذلك انما هو

امثال امرها ونهيها ، فقوله ثانيا « فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول » والظاهر من الرد هو القياس ، ولانه لو اراد به اتباع او امرها ونواهيها ، لكان

ذلك تكرارا فلم يبق الا ان يكون المراد به الرد الى ما استنبط من الامر والنهي .

ولقائل ان يقول . لانسلم أن المراد من قوله تعالى « فردوه » القياس على ما امر

الله ورسوله ، بل يمكن ان يكون المراد بالبحث عن كون المتنازع فيه مأمورا او منهيًا ؛

حتى يدخل تحت قوله « اطيعوا الله واطيعوا الرسول » فالامر الاول بالطاعة للامر

والنهي ، والثاني بالبحث عن المتنازع فيه ، هل هو مأمور او منهي او لا ، فلا تكرار .

١ — هو ابو سليمان داود بن علي الاصبهاني الفقيه الظاهري ولد بالكوفة عام ٢٠٠

أو ٢٠٢ هـ ومات ببغداد عام ٢٧٥ هـ وقد روى عنه ابنه محمد الفقيه وغيره .

والقاشاني هو ابو محمد جعفر بن محمد الرازي .

وانما يمكن (١) حمل الرد على القياس مع كونه مختلفاً في الاحتجاج به ان لو تعذر حمل لفظ الرد على غيره ؛ وليس بمتعذر .

وان سلمنا امتناع حمله على البحث عن كون المتنازع فيه مأموراً او منهيّاً ، امكن ان يكون المراد بقوله « اطيعوا الله واطيعوا الرسول » فيا امركم به ونهاكم عنه ، والمراد من قوله « فان تنازعتم في شئ » اي فيا لم يسبق فيه امر ولا نهى ؛ فردوه الى الله والرسول بالسؤال للرسول لينبئكم عن مقتضى ذلك في كتاب الله وسنة رسوله .

فان قيل : هذا يوجب اختصاص الآية بمن وجد في زمن النبي عليه السلام ، لتعذر ذلك بالنسبة الى من بعدهم ؛ والاجماع منعقد على تعميم وجوب الطاعة والرد الى الله والرسول في كل زمان . فلو كان معنى الرد السؤال للرسول ، لما تصور ذلك في حق من وجد بعد النبي عليه السلام .

قلنا : وان سلمنا ان الطاعة واجبة بالنسبة الى كل زمان ؛ ولكن لا نسلم ان وجوب الرد ثابت في كل زمان ؛ لانه ان حمل الرد على القياس ، فهو محل النزاع وان حمل على السؤال للنبي عليه السلام ، فظاهر انه غير واجب على من لم يره (٢) فان قيل : الضمير في المخاطب بالرد عائد الى المخاطب بالطاعة ، فاذا كان الخطاب بالطاعة عاماً ، فكذلك الخطاب بالرد ؛ واذا تعذر حمل الرد على السؤال في حق الكل ، تعين ان يكون المراد به القياس .

قلنا : وان سلمنا ان الطاعة واجبة بالنسبة الى كل زمان ، ولكن لا نسلم انها واجبة بقوله « اطيعوا الله واطيعوا الرسول » لانها خطاب مشافهة ، على ما سبق ١ — وانما يمكن — فيه تحريف والصواب وانما يتعين ؛ الخ بدليل بقية الكلام الى قوله وليس بمتعذر .

٢ — الآية لم يقيد وجوب الرد فيها بزمان دون زمان ولا بحال دون حال ؛ وعلى هذا يكون وجوب الرد الى الله بفهم النصوص والى الرسول ﷺ بسؤاله ايام حياته والى سنته بعد وفاته ، وبفهم النصوص برد مجملها الى مفصلها ومتشابهها الى محكمها وبرد النظر الى نظيره واعطائه حكمه .

تقريره في الآوامر (١) وان سلمنا عموم خطاب الامر بالطاعة ، فغايبته أن يكون الضمير في قوله فردوه الى الله والرسول ظاهرا في العود الى كل من أمر بالطاعة ، فعوده الى البعض وهو من كان في زمن النبي عليه السلام ، لضرورة حمل الرد على السؤال للنبي عليه السلام ، غايبته أن يكون تخصيصاً للعموم وهو مقابل بمثله في حمل الرد على القياس ، وذلك لان الآية عامة في حق كل مجتهد وعامي ، ويلزم من حمل لفظ الرد على القياس تخصيص الآية بالمجتهدين دون غيرهم ، وليس مخالفة أحد العمومين والتمسك بالآخر أولى من العكس (٢) .

وأيضاً : قوله تعالى « ولو ردوه الى الرسول وإلى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » والاستنباط هو القياس . وهو ضعيف ايضاً . وذلك لأنه انما يجب حمل الاستنباط في الآية على القياس أن لو تعذر حمله على غيره ؛ وليس كذلك اذامكن أن يراد به استخراج الحكم من دليله وهو أعم من القياس . ولهذا يصح أن يقال لمستخرج الحكم من دلالة النص انه مستنبط .

كيف وان المذكور في صدر الآية إنما هو الأمن والخوف بقواه تعالى « واذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف » فيجب أن يكون الضمير في قوله « أذاعوا به » وفي قوله (ولو ردوه) وفي قوله (لعلمه) وفي قوله (يستنبطونه) عائداً اليه ؛ لانه المذكور ، لا إلى غيره ؛ لكونه غير مذكور : وليس ذلك من القياس في شيء .

وأيضاً : قوله تعالى (ان أنتم الا بشر مثلنا) .
ووجه الاحتجاج به أنهم أوردوا ذلك في معرض صدهم عما كان يعبد أبائهم ، لما بينهم من المشابهة في البشرية ، ولم ينكر عليهم ذلك ، وهو عين القياس فكان حجة ، وهو ضعيف أيضاً لو جهين :

١ - انظر ما تقدم في المسألة الثانية والعشرين من مسائل العموم وما كتب عليها تعليقاً ص ٢٧٤ و ٢٧٥ من ج ٢ .

٢ - تقدم تعليقان وجوب الرد الى الله والرسول لم يخص بحال ، ولا زمن ، ولا بأحد فيجب بقاؤه على عمومه ولا يخرج منه الا الرد اليه بسؤاله بعد وفاته لتعذره ؛ والامن عجز عن الرد اليه لضعف استعداده او مؤهلاته ؛ فلا يكلف ذلك ، عملاً بنصوص رفع الحرج وأداة منع التكليف بما لا يطاق ، وما عليه الا أن يسأل اهل الذكر ويستعين بهم على معرفه الحق قدر الطاقة .

الاول : لا نسلم عدم التكبير عليهم ، فان الآية انما خرجت مخرج الانكار لقواهم ذلك ، ولذلك قال تعالى (ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده) .

الثاني : أنه وان كان قياساً وتشبيهاً في الأمور الحقيقية، فلا يلزم مثله في الاحكام الشرعية الا بطريق القياس أيضاً وهو محل النزاع .

وأما الاجماعية : فمنها أنهم قالوا : الامة قد عقلت من قوله تعالى (ولا تنقل لها أف) تحريم الشتم والضرب بطريق القياس، وهو غير صحيح لامكان قول الخصم ان ذلك انما عقل من دلالة اللفظ وفحوى الخطاب ، على ما سبق .

وان كان ذلك بطريق القياس، غير ان العلة فيه معلومة بدلالة للنص، وهي كفا الاذى عن الوالدين ؛ ولا يلزم مثله فيما كانت العلة فيه مستنبطة مظنونة، كما قاله النظام . ومنها : أن الامة مجمعة على رجم الزاني المحصن قياساً على رجم النبي ﷺ (لما عز) وهو وضعيف أيضاً لامكان أن يقال بل انما حكموا بذلك بناء على قوله ﷺ (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة) (١) .

ومنها أن الامة مجمعة على أن الله تعالى تعبداً بالاستدلال بالامارات على جهة القبلة عند اشتباهها ، وذلك ايضاً مما لا يمكن التمسك به لان الخصم لا يمنع من التمسك بالامارات مطلقاً ، بل يجوز ذلك في القبلة وفي تقويم أروش الجنائيات وقيم المتلفات وتقدير النفقات ، وفيما كانت الامارات فيه خفية ، ولا يلزم مثله في الامارات الشرعية والاقيسة .

كيف : وان من الخصوم من يمنع من صحة الاجتهاد عند اشتباه القبلة، ويوجب التوجه الى الجهات الاربع ، حتى يخرج عن العهدة بيقين .

وأما الحجة المعنوية : فهي ان النص والاجماع مما يقل في الحوادث ويندر . فلو لم يكن القياس حجة افضى ذلك الى خلو اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل ، وذلك ممتنع ، وهي ضعيفة ايضاً .

١ - تقدم الكلام عليه تعليقاً في ص ٢٧٥ من ج ٢ .

ذلك لان الوقائع التي خلت عن النصوص والاجماع ، انما يلزم خلوها عن الاحكام الشرعية ان لو لم يكن نفي الحكم الشرعي بعد ورود الشرع حكما شرعيا .
وأما اذا كان حكما شرعيا ، وكان مدركه شرعيا ، وهو استصحاب الحال ، وانتفاء المدارك الشرعية المقتضية للاحكام الاثباتية فلا (١) .

وان سلطنا ان انتفاء الحكم عند انتفاء النص والاجماع ليس حكما شرعيا (٢) ؛ ولكن انما يمتنع ذلك ان لو كنا مكلفين باثبات الاحكام الشرعية في كل قضية ؛ وهو غير مسلم . وذلك لان الشارع كما يورد اثبات الاحكام في بعض الوقائع قد يورد نفيها (٣) في بعض آخر ؛ على حسب اختلاف المصالح .

ثم يلزم على ما ذكره ان تكون المصالح المرسله الخلية عن الاعتبار حججاً في الشريعة ، وهو محال ، وذلك لانه ليس كل واقعة يمكن وجود النص ، او الاجماع او القياس فيها فلوم تكن المصلحة المرسله حجة ؛ افضى ذلك ايضا الى خلو الوقائع عن الاحكام الشرعية ، لعدم وجود النص ، او الاجماع ، او القياس فيها والعدر اذ ذاك يكون مشتركاً (٤) .

١ انظر الشبهة الاولى من شبه القائلين بوجوب العمل بالقياس ص ١٣ وما اجاب به الآمدي عنها ص ٢٢ ج ٤ وانظر الجواب أيضا عنها اول الجزء الثامن . من الاحكام لابن حزم طبع مطبعة الامام .

٢ — هذا تسليم جدلي وتقدير مخالف للواقع ، فان الاحكام المبنية على البراهة الاصلية بعد ورود الشرع وعدم مدرك شرعي سواها احكام شرعية .

٣ — في النسخ المطبوعة يورد ، وفي مخطوطة المدينة يرد ؛ وكان في الجميع تحريفا ولعل الصواب « يريد » وذلك ان الحكم على ما في المطبوعة والمخطوطة قد بين اثباتا أو نفيًا وهو خلاف السياق فان الفرض أنه لانص ولا اجماع ، بخلاف ما اذا قلنا يريد فانه يتأتى معه ترك بيان بعض الاحكام .

٤ — قد يلزم المستدل حجية المصالح المرسله ، لأنها وان لم يشهد لها دليل معين بالاعتبار فقد شهدت لها مقاصد الشريعة ، وقواعدها العامة .

والمعتمد في المسألة الكتاب والسنة والاجماع .

اما الكتاب فقوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الابصار » امر بالاعتبار .

والاعتبار هو الانتقال من الشيء الى غيره ، وذلك متحقق في القياس حيث ان فيه نقل الحكم من الاصل الى الفرع . ولهذا قال ابن عباس في الاسنان ، اعتبر حكمها بالاصابع في أن ديتها متسارية ، أطلق الاعتبار ، وأراد به نقل حكم الاصابع الى الاسنان ، والاصل في الاطلاق الحقيقة .

وإذا ثبت أن القياس مأمور به ، فالامر اما ان يكون للوجوب ، او للندب على ما سبق في الاوامر . وعلى كلا التقديرين فالعمل بالقياس يكون مشروعاً .

فان قيل : لانسلم انه أمر بالاعتبار ، وصيغة افعلوا مترددة بين الامر وغيره ، كما سبق في الاوامر ، وليس جعلها ظاهرة في البهض أولى من البعض .

سلمنا أنها للامر ، واكن لانسلم ان الاعتبار ما ذكرتموه بل هو عبارة عن الاتعاظ .

ويدل عليه امران : الأول : قوله تعالى « ان في ذلك لعبرة لأولى الابصار »

وقوله « وان لكم في الأنعام لعبرة » .

والمراد به الاتعاظ ؛ اذ هو المتبادر الى الفهم من اطلاق هذا اللفظ .

الثاني : ان القائس في الفروع اذا اقدم على المعاصي ؛ ولم يتفكر في امر آخرته

يقال انه غير معتبر ، ولو كان القياس هو الاعتبار ، لما صح سلب ذلك عنه .

سلمنا ان الاعتبار ظاهر في القياس ، لكنه قد وجد في الآية ما يمنع من الحمل

عليه وبصرفه الى الاعتبار بمعنى الاتعاظ ؛ وذلك قوله تعالى (يخربون بيوتهم

بأيديهم وأيدي المؤمنين) ولو كان الاعتبار بمعنى القياس لما حسن ترتيبه على ذلك

وانما يحسن ذلك عند ارادة الاتعاظ .

سلمنا ان المراد به القياس غير انه ليس في الآية صيغة عموم تقتضي العمل بكل

قياس ، فكانت الآية مطلقة ، والمطلق اذا عمل به في صورة او صور لا يبقى حجة

فيا عداها ؛ ضرورة الوفاء بالعمل بدلالته ، وقد عملنا بذلك في القياس العقلي

والقياس الذي علته منصوصة او مومي اليها، وبقياس الفروع على الأصول في امتناع اثباتها بالقياس .

سلمنا العموم لكنه قد خص بما كلفنا فيه باليقين وبما كان منصوصاً عليه ، وبما لم نعلم اه اصلاً ، ولا وصفاً جامعاً ، فان القياس غير مأمور به في ذلك كله . وكذلك اذا قال لو كيله (اعتق غانما لسواده) فانه لايجوز تعدية ذلك الى سالم وان كان مسوداً . والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة ، وان بقي حجة ؛ ففى اقل ما يتناوله الاسم العام على ما سبق في العموم .

وان سلمنا انه يبقى حجة فيما عدا محل التخصيص ، غير ان الآية خطاب مع الموجودين ، فيختص ذلك بمن كان موجوداً في وقت نزول الوحي بالآية ، وان عم جميع الأزمان ولكنه امر مطلق ، فلا يكون مفيداً للفور ؛ ولا للتكرار ، وان كان مفيداً لذلك ، لكن بطريق ظني لا قطعي . والمسألة قطعية لاظنية .

والجواب عن السؤال الأول انا قد بينا ان صيغة (افعل) ظاهرة في الطلب ، وان الطلب لا يخرج عن اقتضاء الوجود او الندب في الأوامر ، واي الأمرين قدر كان دليلاً على شرع القياس

قولهم لانسلم أن الاعتبار عبارة عما ذكرتموه - قلنا: دايله ما ذكرناه (١) .
قولهم يطلق بمعنى الاتعاض - قلنا عنه جوابان :

الاول المنع ؛ ويدل عليه قولهم « اعتبر فلان فاتعظ » ولو كان الاعتبار هو الاتعاض لما حسن هذا الكلام والترتيب لأن ترتيب الشيء على نفسه ممنوع .

الثاني أن الاعتبار بمعنى الانتقال من الشيء الى (٢) (غيره مشترك بين القياس والاتعاض أما ان الانتقال متحقق في القياس فقد سبق بيانه ، وأما أنه متحقق في الاتعاض) فذلك لأن المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه (٣) (ويجب أن يكون لفظ الاعتبار حقيقة فيها وقع فيه الاشتراك نفيًا للتجوز والاشتراك عن اللفظ ؛ واذا كان كذلك فالأمر بالاعتبار أمر بالقدر المشترك بين القياس والاتعاض ،

١ - دايله ما ذكرناه - اي من ان الاعتبار بمعنى الانتقال وهو متحقق في القياس وكلام ابن عباس يؤيد ذلك ويشهد له .

٢ - ٣ ما بين القوسين من المخطوطة زيادة على المطبوعات

وهو اما أن يكون متناولا لواحد من الاعتبارات على سبيل الشيوع أو لكل اعتبار على جهة العموم .

فان كان الاول فتعلق الأمر به انما كان لما يتعلق به من المصلحة وتلك المصلحة فكما تحصل من الواحد الفرد تحصل من كل واحد من الأفراد ضرورة الاشتراك في ملزومها ، فاللفظ وان لم يكن عاما بلفظه فيكون عاما بمعناه .

وان كان الثاني فهو المطلوب (فكان مأموراً به من جهة ما فيه من الانتقال ، وذلك هو القياس وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الآيتين .

قولهم : القائس اذا كان معرضاً عن أمر آخرته ، يقال انه غير معتبر قلنا : لا يصح ذلك بالنظر الى كونه قائساً ، وانما صح ذلك بالنظر الى أمر الآخرة ، وانما أطلق النفي بطريق المجاز نظراً الى اخلاله باعظم المقاصد ، وهو امر المعاد .

(وعن الثالث (١) انه اذا كان الانتقال متحققاً في الاعتراض على ما قدمناه ، وذلك هو القياس ، فلا نسلم امتناع ترتيب للقياس على ما ذكره .

وعن الرابع ان اللفظ ان كان عاما فهو المطلوب ، وان كان مطلقاً ، فيجب حمله على القياس الشرعي (٢) نظراً الى ان الغالب من الشارع انه انما يخاطبنا

بالامور الشرعية دون غيرها ، وهو اما ان تكون العلة فيه منصوصة او مستنبطة ، والاول ليس بقياس على ما حققناه قبل . وان كان مستنبطة فقد سلم صحة الاحتجاج

ببعض الاقيسة المختلف فيها ، ويلزم من ذلك تسليم الباقي ضرورة ان لا قائل بالفرق) .

وعن الخامس : ان العام بعد التخصيص يكون حجة فيا وراء صور التخصيص على ما سبق ، في العموم .

وعن قولهم : انه خطاب بع الموجودين في زمن النبي عليه السلام ، فلا يعم . قلنا : لانسلم انه لا يعم بتقدير الوجود والفهم وان سلمنا انه لا يعم بلفظه ،

فهو عام بمعناه ، نظراً الى انعقاد الاجماع على ان احكام الخطاب الثابت في زمن النبي عليه السلام عامة في حق من بعد النبي ﷺ . فاذا لم يكن الخطاب عاما بلفظه

١ . ما بين القوسين خالفت فيه المخطوطة المطبوعة فرأينا ان ما في المطبوعة اولى بالإثبات

٢ - أقول هذا فرع كون القياس المبني على علة مستنبطة شرعياً ، وهو محل النزاع .

وجب ان يكون عاما بمعناه ضرورة انعقاد الاجماع على ذلك (١)
 وبتقدير ان لا يكون عاما باللفظ ولا بمعناه؛ فهو جحة على الخصوم في بعض صور
 النزاع؛ ويلزم من ذلك الحكم في الباقي، ضرورة ان لا قائل بالتفصيل.
 وبهذا الجواب يكون الجواب عن قولهم: ان الأمر المطلق لا يقتضي الفور ولا التكرار.
 وعن السؤال الأخير، ان المسألة ظنية غير قطعية (٢)

واما من جهة السنة؛ فاروى عن النبي ﷺ انه قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن
 قاضيا « بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فان لم تجد، قال: فبسنة رسول
 الله. قال: فان لم تجد، قال اجتهد رأيي » والنبي ﷺ اقره على ذلك. وقال:
 « الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يحبه الله ورسوله » (٣)
 واجتهاد الراي لا بد وان يكون مردودا الى اصل؛ والا كان مرسلا، والراي المرسل
 غير معتبر، وذلك هو القياس.

١ — انظر ما تقدم للآمدي في المسألة الثانية والعشرين من مسائل العموم وما عليها
 من التعليق.

٢ — القياس من الأدلة المهمة عند الفاضلين به من الاصوليين وتكاد مباحثه تأخذ
 عليهم أكثر من ربع مباحث الاصول، وقد اعترف الآمدي وجماعة بانه حجة
 ظنية، فكيف يتفق ذلك مع ما ذكره الآمدي مرارا من ان مسائل اصول الفقه قطعية

٣ — رواه ابو داود والترمذي؛ ومداره على الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة
 ابن شعبة الثقفي وهو مجهول لم يرو عنه الا ابو عون محمد بن عبيد الله الثقفي ولا يعرف
 الا بهذا؛ قال البخاري روى عنه ابو عون ولا يصح ولا يعرف الا بهذا مرسل،
 وقال الترمذي لا نعرفه الا من هذا الوجه، وليس اسناده عندي بمتصل هـ.

وفيه ايضا ان الحارث رواه عن اناس من اهل حمص من اصحاب معاذ، وهم
 ايضا مجهولون لا يدري من هم، ولا ينهض بهم صحبتهم لمعاذ، فانه وغـيره
 صحبهم من روى عنهم الكذب كالحارث الأعور في روايته عن علي الأكاذيب، =

وايضا ما روي عنه عليه السلام ، انه قال لمعاذ وابي موسى الأشعري ، وقد انفذها الى اليمن « بم تقضيان ؟ فقالا : ان لم نجد الحكم في الكتاب ولا السنة ، قسنا الامر بالامر ؛ فما كان اقرب الى الحق عملنا به » صرحوا بالعمل بالقياس والنبي ﷺ اثرها عليه فكان حجة .

وايضاً : ما روى عنه عليه السلام ، انه قال لابن مسعود « افض بالكتاب والسنة ، اذا وجدتهما ، فاذا لم تجد الحكم فيها اجتهد رأيك » .
وروجه الاحتجاج به كما تقدم في الخبر الأول .

وايضاً : ما روى عنه ، عليه السلام ؛ أنه لما سأله الجارية الخثعمية وقالت « يا رسول الله ان أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زماً لا يستطيع ان يحج . إن حججيت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال لها : رأيت لو كان على أهلك دين فقضيته ، اكان ينفعه ذلك ؟ قالت : نعم . قال : فدين الله أحق بالقضاء » (١)

وروجه الاحتجاج به انه ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه ، وهو عين القياس . وما مثل هذا (٢) بسميه الأصوليون التنبيه على أصل القياس كما سبق تحقيقه .

= ودعوى تلقى الأمة له بالقبول يكذبها ما نقل عن البخاري والترمذي وغيرهما من عدم قبوله فان اريد بتلقي الأمة له بالقبول تلقى علماء الفقه واصوله فقط وعلماء السير فذلك لا ممتنع فيه ، فانهم يحتجون في كتبهم بالطوام وليسوا من اهل الحديث ومن العجب دعوى ابي المعالي الجويني ان الحديث مخرج في الصحيح ، وقدمه في ذلك ابن حجر ، انظر تهذيب التهذيب ونصب الراية . وما قيل من ان الحديث روى متصلاً من طريق عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم لا يجدي ايضاً مادام من دون عبادة مجهولاً .

١ - رواه البخاري ومسلم وغيرهما من طريق ابن عباس بالفاظ مختلفة ؛ وقد تقدم ص ٢٥٨ ج ٣ - انظر تلخيص الخبير .

٢ - وما مثل هذا . الخ تكرر استعمال الآدمي لهذا التعبير ، وهو وان كان =

وايضاً . ماروي عنه ، عليه السلام ، أنه قال لأم سلمة ، وقد سئلت عن قبلة الصائم هل أخبرته أني أقبل وأنا صائم ؟ (١) وانما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه .
وايضاً : ماروي عنه أنه أمر سعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة برأيه ، وأمرهم بالنزول على حكمه ، فأمر بقتلهم ، وسبي نسائهم ، فقال عليه السلام : « لقد وافق حكمه حكم الله » .

وايضاً : ماروي عنه ، عليه السلام أنه قال « لمن الله اليهود ، حرمت عليهم الشحوم فجملوها ، باعوها وأكلوا أثمانها ، حكم بتحريم ثمنها ، باعتبار تحريم أكلها .
وايضاً : ماروي عنه ، عليه السلام ، أنه علل كثيراً من الاحكام ، والتعليق موجب لاتباع العلة أين كانت ، وذلك هو نفس القياس .
فن ذلك قوله ؛ عليه السلام « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة ؛ فادخروها » .

وقوله « كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروا ، فانها تذكركم بالآخرة »
ومنها قوله : لما سئل عن بيع الرطب بالتمر « أينقص الرطب اذا يبس ؟ فقالوا نعم . فقال فلا اذا »

ومنها قوله (كي لا يكون دولة بين الأغنياء معكم) .
ومنها قوله : في حق محرم وقصت به ناقته « لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فانه يحشر يوم القيامة ملياً » .

ومنها قوله : في حق شهداء احد « زملوهم بكلومهم ودمائهم ؛ فانهم يحشرون يوم القيامة وادوا جهنم تشخب دما ؛ اللون لون الدم ؛ والريح ريح المسك » .

صحيحاً عربية الا انه غير مألوف ، وقد تقدم الكلام عليه ص ٢٨١ ج ٣
١ - روى مسلم في صحيحه ، من طريق عمر بن ابي سلمة انه سأل رسول الله ﷺ اي قبل الصائم فقال له : سل هذه (لام سلمة) فاخبرته ان رسول الله ﷺ يصنع ذلك فقال يا رسول الله قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال اما والله اني لأتقاكم لله واخشاكم له . وقد تقدم الكلام على اكثر هذه الاحاديث

ومنها قوله : في الهرة « انها ليست بنجسة ، انها من الطوافين عليكم والطرافات » (١)
وقوله « إذا استيقظ احدكم من نوم الليل ، فلا يغمس يده في الاناء حتى
يغسلها ثلاثا ؛ فانه لا يدري اين باتت يده »

وقوله في الصيد « فان وقع في الماء فلا تأكل منه لعل الماء اعان على قتله » (٢)
وايضاً قوله « انا اقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي » (٣) والرأي انما
هو تشبيه شيء بشيء ، وذلك هو القياس الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها
المتحد معناها ، النازل جملتها منزلة التواتر ، وان كانت آحادها آحاداً .

فان قيل اما حديث معاذ فانه مرسل ، وخبر واحد ورد في اثبات كون القياس
حجة ، وهو مما تعم به البلوى ، والمرسل ليس بحجة عند الشافعي ، وخبر الواحد ،
فما تعم به البلوى ليس بحجة عند ابي حنيفة . فالاجماع من الفريقين على انه ليس بحجة .
والذي يدل على ضعفه ان النبي عليه السلام كان قد ولاه القضاء ، وذلك
لا يكون الا بعد معرفة اشمال معاذ على معرفة ما به يتضمني ، فالسؤال عما علم لامعنى له
وايضاً فانه وقف العمل بالرأي على عدم وجدان الكتاب والسنة ، ووقف
العمل بالسنة على عدم وجدان الكتاب والأرل على خلاف قوله تعالى « ما فرطنا
في الكتاب من شيء » وعلى خلاف قوله « ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين »
والثاني على خلاف الدليل الدال على جواز نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة .

١ - روى ابن خزيمة في صحيحه والحاكم من طريق منصور بن صفية عن امه
عن عائشة ان رسول الله ﷺ قال انها ليست بنجس هي كبعض اهل البيت يعني
الهرة واللفظ لابن خزيمة ومثله للدار قطني ، ومنصور هو ابن عبد الرحمن الحجبي
ثقة من رجال الصحيحين ، وقال ابن حزم ليس بالقوى ، وصفية هي بنت شيبه
من رواة السنة .

٢ - جزء من حديث رواه البخاري وابو داود من طريق عدي بن حاتم ، وفي
رواية له وان وجدته غريقا في الماء فلا تأكل ، وليس في روايتهما « لعل الماء
اعان على قتله » .

٣ - انا اقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي : بحث عنه فلم اجده

سلمنا صحته وأنه حجة ، غير أن اجتهاد الرأي اعم من القياس ، وذلك لان اجتهاد الراي ، كما يكون بالقياس ، قد يكون بالاجتهاد في الاستدلال بخفي النصوص من الكتاب والسنة ، وطلب الحكم فيها ، وعلى التمسك بالبراءة الاصلية ولفظه غير عام في كل رأي ، فلا يكون حمله على اجتهاد الرأي بالقياس اولى من غيره .

سلمنا أن المراد به اجتهاد الرأي بالقياس ، غير ان القياس ينقسم الى ما علمته منصوطة أو مومي اليها ، والى ما علمته مستنبطة بالرأي ، واللفظ ايضاً مطلق ، وقد عملنا به في القياس الذي علمته منصوطة على ما قاله النظام .

سلمنا انه حجة مطلقاً في كل قياس ، ولكن قبل اكمال الدين او بعده ؟ على ما قال تعالى « اليوم اكملت لكم دينكم » .

الاول مسلم ، والثاني ممنوع . وذلك ان اكمال الدين انما يكون باشتغال الكتاب والسنة على تعريف كل ما لا يهد من معرفته .

وعلى هذا فالقياس لا حاجة اليه بعد ذلك . وبتقدير كونه حجة مطلقا لكن فيما تعبدنا في اثباته بالظن لا باليقين . والقياس ليس من هذا الباب . وبهذا يكون الاعتراض على حديث ابن مسعود ايضاً .

واما حديث الجارية الخثعمية ؛ فالوارد عليه من جملة الاسئلة الواردة على حديث معاذ ، انه خير واحد فيما تعم به البلوى ، وانه ظني فلا يتمسك به في مسائل الاصول وهما عامان في جميع ما ذكر من الاخبار ، ويخصه ان النبي ﷺ انما ذكر دين الآدمي بطريق التقريب الى فهم الجارية في حصول نفع القضاء . اما ان يكون ذلك بطريق اقياس ، فلا .

واما حديث ام سلمة فيدل على ان فعل النبي ﷺ حجة متبعة ، اما ان يكون ذلك بطريق القياس على فعل النبي ﷺ ، فلا .

واما حديث سعد بن معاذ ، فليس فيه ايضاً ما يدل على صحة القياس ؛ فان امره له بأن يحكم في بني قريظة برايه لا يخصص القياس لما تقدم من أن اجتهاد الراي اعم من القياس ، فلعله امره ان يحكم باجتهاد رايه في الاستدلال بخفي النصوص

من الكتاب والسنة . ولذلك ، قال ، عليه السلام « لقد وافق حكمه حكم الله ورسوله »
واما خبر تحريم الشحوم على اليهود فليس فيه ما يدل على تحريم البيع ، بالقياس
على تحريم الأكل ؛ فان تحريم الشيء اعم من تحريم اكله ، فان تحريم الشيء وتحريم
للتصرف فيه مطلقاً ، وبتقدير ان يكون تحريم الاكل . صرحاً به فالمراد به ، تحريم
التصرف مطلقاً ، بدليل قوله تعالى « ولاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل » وقوله
« ولاتأكلوا مال اليتيم » .

وقوله « ولاتأكلوا اموالهم الى اموالكم » والمراد به المنع من التصرف في
ذلك بغير حق .

واما الاخبار الدالة على تعليل الاحكام ، فليس يلزم من تعليل الحكم المنصوص
عليه بعلة الحاق غير المنصوص به لاشترائكها في تلك العلة ، اذ هو محل النزاع وليس
في الاخبار ما يدل على الالحاق ، بل التعليل انما كان لتعريف الباعث على الحكم ،
ليكون اقرب الى الانقياد وادعى الى القبول . ولهذا امكن التنصيص على العلة
القاصرة ؛ ولا قياس عنها .

وبتقدير دلالتها على الالحاق . فالعلل فيها منصوطة ومومي اليها ونحن نقول
بهذا النوع من القياس ، كما قاله النظام .

وقوله عليه السلام « اني احكم بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي » فهو على
خلاف قوله تعالى « وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى » .

وبتقدير ان يكون حكمه بالرأي فلا يلزم ان يكون ذلك بالقياس لما تقدم .
وبتقدير ان يكون بالقياس ، فلا يلزم من جواز التمسك بالقياس للنبي عليه
السلام ، مع كونه معصوماً عن الخطأ مسدداً في أحكامه جواز ذلك لغيره .
والجواب عن السؤال الأول على خبر معاذ انا قد بينا أن المرسل وخبر الواحد
فيما تعم به البلوى حجة .

وأما سؤال معاذ عما به يقضي ؛ فانما كان قبل توليه القضاء ، ليعلم صلاحيته
لذلك ؛ وان كان ذلك بعد توليه القضاء فانما كان ذلك بطريق التأكيذ ، أو باعلام
الغير بأهليته للقضاء .

وأما توقيفه للعمل بالرأي على عدم وجدان الكتاب والسنة فغير مخالف لقوله تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » إذ المراد منه أنا هو عدم التفريط فيما ورد من الكتاب ، لا أن المراد به بيان كل شيء ، فإنا نعلم عدم اشتغاله على بيان العلوم العقلية من الهندسية والحسابية وكثير من الأحكام الشرعية .

وبتقدير أن يكون المراد به بيان كل شيء ؛ لكن لا بطريق الصريح ، بل بمعنى أنه أصل لبيان كل شيء . فإنه أصل لبيان صدق الرسول في قوله ، وقوله بيان للقياس وغيره . وبه يخرج الجواب عن الآية الأخرى .

وأما توقيفه العمل بالسنة على عدم الكتاب ، فالمراد به الكتاب الذي لا يعارض له ولا ناسخ . ويجب تنزيله على ذلك ؛ ضرورة الجمع بين تقرير النبي عليه السلام له على ذلك . وبين الدليل الدال على نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة .

وعن السؤال الثاني أنه يتمتع بحمل اجتهاد الرأي على الاجتهاد في الاستدلال بخفي نصوص الكتاب والسنة ؛ لأن قوله (فإن لم تجد) عام في الجلي والخفي (١) بدليل صحة الاستثناء وورود الاستفهام فتخصيص ذلك بالجلي دون الخفي من غير دليل ممتنع ، والتمسك بالبراءة الأصلية في نفي الأحكام الشرعية ، ليس بحجة على ما يأتي . فلا يكون اجتهاد الرأي فيه مستنداً للحكم (٢) .

وبتقدير أن يكون حجة ، فذلك معلوم لكل عاقل ، فلا يكون مفتقراً إلى اجتهاد الرأي .

وعن السؤال الثالث: أننا لا نسلم أن ما كانت علمته منصوصة يكون قياساً على ما سيأتي (٣) وأن سلمنا أنه قياس فما ذكرناه وإن لم يكن حجة على النظام ، فهو حجة على غيره . وعن الرابع أن اكمال الدين ، إنما يكون ببيان كل شيء ، أما بلا واسطة ، أو

١ - قارن بين رأيه فيما تقدم في صيغ العموم وحكمه هنا بأن قوله فإن لم تجد يفيد العموم .

٢ - انظر جوابه هنا عن التمسك بالبراءة الأصلية ، واعتراضه على الحجة المعنوية فيما تقدم بالتمسك بالبراءة الأصلية ، وإنها مدرك شرعي للأحكام . ص ٢٨ ج ٤

٣ - سيأتي أول المسألة الثالثة .

بواسطة ، على ما بناه . وعلى هذا فلا يمتنع العمل بالقياس بعد اكمال الدين ؛
لكونه من جملة الرسائل .

وعن الخامس ما سبق من ان المسألة ظنية غير قطعية (١) وعلى هذا فلا يخفى
الجواب عما يعترض به على خبر ابن مسعود .

وكذلك جواب كل ما يعترض به من هذه الأسئلة على باقي الاخبار .

وما ذكروه على خبر الجارية الخثعمية فبعيد ايضاً ، فانه لو لم يكن مدرك
الحكم فيما سألت عنه القياس على دين الآدمي ؛ لما كان التعرض لذكره مفيداً ،
بل كان يجب الاقتصار على قوله نعم .

وما ذكروه على حديث ام سلمة ، فغير صحيح . وذلك لانه لو لم يكن اتباعه في
فعله ، بطريق التأسى به لما كان حكم فعله ثابتاً في حقنا ، ولا معنى للقياس سوى ذلك .

وما ذكروه على حديث سعد بن معاذ ، باطل ايضاً لان حكمه لو كان مستنداً
الى الكتاب أو السنة ، لما كان ذلك برأيه ، وقد قال « احكم فيهم برأيك » (٢)
وقوله عليه السلام (لقد وافق حكمه حكم الله ورسوله) لا منافاة بينه وبين الحكم
بالقياس ، فانه اذا كان القياس من طرق الشرع ، فالحكم المستند اليه يكون حكماً
لله ورسوله .

وما ذكروه على خبر الشحوم ، مندفع من حيث ان الظاهر من اضافة التحريم
الى المأكول إنما هو تحريم الأكل .

وكذلك التحريم المضاف الى النساء إنما هو تحريم الوطء .

والى الدابة تحريم الركوب ؛ والى الدار تحريم السكنى .

وكذلك في كل شيء على حسبه . وهو المتبادر إلى الفهم عند اطلاقه . فتحريم

١ — انظر ما تقدم تعليقا ص ٣٢ ج ٤

٢ — تحكيم النبي ﷺ سعدا في بنى قريظة ثابت في الجملة ؛ اما ان يكون قال لسعد
« احكم فيهم برأيك » فهذا يحتاج الى اثبات .

البيع لا يكون مأخوذاً من مطلق التحريم المضاف الى أكل الشحوم فلم يبق الا ان يكون بطريق الالحاق به وهو معنى القياس (١) .

وما ذكروه على الأخبار الدالة على التعليل بالعلل المذكورة من ان ذلك لا يدل على التعدية فحق ؛ غير أن ما ذكروه بتقدير تسليم التعدية على مذهب النظام ، فقد سبق جوابه . (٢)

وأما الإجماع ، وهو أقوى الحجج في هذه المسألة (٣) فهو ان الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نص فيها من غير نكير من احد منهم ؛ (٤) فن ذلك (٥) رجوع الصحابة الى اجتهاد ابي بكر رضى الله عنه في اخذ الزكاة من بني حنيفة وقتالهم على ذلك .

١ — انظر الخلاف في عموم المقتضى في المسألة التاسعة من مسائل العموم .

٢ — انظر الجواب عن السؤال الثالث ص ٣٨ ج ٤

٣ — قد يقال ليس الاجماع بأقوى الحجج في هذه المسألة ؛ لان ذلك ، اما ان يكون من جهة متون الآثار أو اسانيدها ، اما الاول فغير مسلم ، فان ما سيذكر من نصوص الآثار قد دخل كلا منها الاحتمال ، كما دخل في كل نص من نصوص الآيات والأحاديث التي استدلت بها على القياس من قبل . واما الثاني فكذلك فان اسانيد الآثار منها ما لم يصح كما سيأتي بيانه ؛ ومنها ما صح الا انه في غير محل النزاع ، أو خبر واحد كما في الأحاديث التي سبق الاستدلال بها في المسألة ، وتمتاز الآيات بالتواتر ، وان نظر الى وحدة معاني الآثار واشتراكها في الدلالة على القياس فذلك متحقق في الأحاديث كما صرح به بعد ما تقدم من الأحاديث في قوله « الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها المتحد معناها ؛ النازل جملتها منزلة المتواتر ؛ وان كانت آحادها آحادا

٤ — انظر مناقشة ابن حزم لأدلة مثبتة القياس في الجزء السابع والثامن من الاحكام في اصول الاحكام له .

٥ — قد يقال ان موافقة الصحابة ابا بكر في اخذ الزكاة ممن رجيت عليه ، وقتال =

وقياس خليفة رسول الله على الرسول في ذلك بواسطة أخذ الزكاة للفقراء
وارباب المصارف . (١)

ومن ذلك قول أبي بكر لما سئل عن الكلالة « اقول في الكلالة برأبي ، فان يكن
صواباً فن الله وان يكن خطأ فني ومن الشيطان » الكلالة ما عد الوالد والولد (٢)
ومن ذلك ان ابا بكر ورث ام الام ، دون ام الاب ، فقال له بعض الانصار
« لقد ورثت امرأة من ميت ، لو كانت هي الميتة لم يرثها ، وتركت امرأة ،
لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت » فرجع الى التشريك بينهما في السدس (٣)

ومن ذلك حكم ابي بكر بالرأي في التسوية في العطاء حتى قال له عمر « كيف
تجعل من ترك دياره وأمواله ، وهاجر الى رسول الله كمن دخل في الاسلام كرها
فقال ابو بكر : انما اسلموا لله واجورهم على الله ، وانما الدنيا بلاغ ، وحيث انتهت

=من منعها بعد المراجعة والمحاورة بينهم انما كان لفهمهم ذلك من النصوص كقوله
تعالى (فان تابوا واقامروا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) وكحديث امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ، فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم
الا بحقها ، وحسابهم على الله ، لا من قياس الزكاة على الصلاة ولا من قياس
ابي بكر على النبي ﷺ .

٢ - الاثر ذكره ابن جرير في تفسيره من طريق عامر الشعبي قال : قال ابو بكر
... الخ وفيه انقطاع ، فان الشعبي ولد بعد وفاة ابي بكر ، وايضا ليس في الاثر
قياس ، فان القياس الحاق فرع باصل في حكم لجامع وليس ذلك في الاثر ، كما
انه ليس رأياً مجرداً وانما استنبطه ابو بكر - والله اعلم - ممن ذكر وترك من
الورثة في آيتي الكلالة .

٣ - رواه مالك في الموطأ من طريق القاسم بن محمد بن ابي بكر قال : جاءت
الجدتان الى ابي بكر . الخ والقاسم لم يدرك ابا بكر فالأثر منقطع .
وايضاً يمكن ان يقال ان ابا بكر استند في تشريك الجدتين في السدس الى ماورد
في ذلك من النص . فطبق حديث توريث الجدة عليها .

التوبة الى عمر فرق بينهم (١)
ومن ذلك قياس ابي بكر تعيين الامام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة، حتى انه
عهد الى عمر بالخلافة، ووافقه على ذلك الصحابة . (٢)
ومن ذلك ماروي عن عمر انه كتب الى ابي موسى الاشعري «اعرف الاشباه
والامثال، ثم قس الامور برأيك» (٣)
ومن ذلك قول عمر: «اقضي في الجدل برأيي واقول فيه برأيي» وقضى فيه
بآراء مختلفة (٤)
ومن ذلك قوله لما سمع حديث الجنين «لولا هذا نقضينا فيه برأينا»

١ — هذا من اختلاف الاجتهاد في مناط العطاء. وليس بقياس، لانه ليس في الاثر
الحاق فرع باصل .

٢ — قد يمنع ذلك من يقول ان خلافة ابي بكر ثبتت بالنص كابن حزم، وعلى
ذلك يكون ابو بكر في عهده الى عمر بالخلافة متأسياء، لني بِأَمْرٍ مِنْ لا قائسا نفسه عليه؛
وبتقدير ان خلافة ابي بكر ثبتت بالبيعة فقط لا يتعين قياس العهد على
البيعة طريقا لا ثبات الخلافة لعمر، بل يمكن ان يكون عهد ابي بكر اليه من تصرفات
الامام التي له باختيار الامة اياه، ووضعهم الثقة فيه، اعنى ان ذلك امتداد لتصرفاته
التي له باختيارهم اياه خليفة. واثر من آثار بيعتهم لابي بكر .

٣ — كتاب عمر الى ابي موسى، رواه ابن حزم في الجزء السابع من كتاب
الاحكام له من طريقين .

الاولى فيها عبد الملك بن الوليد بن معدان عن ابيه قال كتب عمر .. الخ، ثم
قال ابن حزم وعبد الملك متروك الحديث ساقط بلاخلاف؛ واهوه مجهول . وذكر
ان في الطريق الثانية: أربعة مجهولين وانها منقطعة؛ ارجع اليه في تفصيل القول
على الاثر والى اعلام الموقعين لابن القيم .

٤ — أقوال عمر المختلفة في الجدل وقول أبي بكر وابن عباس وزيد وغيرهم في الجدل
ذكرها سعيد بن منصور في سننه في القسم الأول من المجلد الثالث .

ومن ذلك انه لما قيل له في مسألة المشركة « هب ان ابانا كان حماراً السنة
من ام واحدة » فشارك بينهم (١)

ومن ذلك انه لما قيل لعمر ان سمرة قد اخذ الخمر من تجار اليهود في العشور،
وخللها وباعها، قال « قاتل الله سمرة » اما علم ان رسول الله ﷺ قال : لعن الله
اليهود ، حرمت عليهم الشحوم ؛ فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها . قاس الخمر على
الشحم وان تحريمها تحريم لثمنها ، ومن ذلك انه جلد ابابكرة حيث لم يكمل نصاب
الشهادة ؛ بالقياس على القاذف ، وان كان شاهداً لا قاذفاً .

ومن ذلك قول عثمان لعمر في واقعة « ان تتبع رايبك ، فرايك أسد، وان تتبع
رأي من قبلك، فنعم ذلك الراي كان، ولو كان فيه دليل فاطع على احدهما لم يجز تصويبها .
ومن ذلك انه ورث الميتوة بالرأي (٢)

ومن ذلك قول علي عليه السلام في حد شارب الخمر « انه اذا شرب سكر ،
واذا سكر هذى، واذا هذى افترى، فحدوه حد المفترين » (٣) قاس حد الشارب
على القاذف .

ومن ذلك ان عمر كان يشك في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة ، فقال
له علي يا أمير المؤمنين ، ارأيت لو ان نفرأ اشتركوا في سرقة ؛ اكنت تقطعهم؟
قال : نعم . قال : فكذلك وهو قياس للقتل على السرقة .

ومن ذلك : ما روي عن علي أنه قال في أمهات الأولاد (اتفق رأيي ورأي عمر
على أن لا يبعن ، وقد رأيت الآن يبعهن) حتى قال له عبيدة السلماني (رأيك مع
الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك) . (٤)

١ - ورواه الحاكم والبيهقي من حديث زيد بن ثابت في قصة مع عمر بن الخطاب .

٢ - ذكر سعيد بن منصور في سننه أن عمر كتب الى شريح أن الزوج اذا طلق
امرأته ثلاثا في مرضه انها لثه ولا يرثها ، وذكر عن عثمان أنه ورث زوجة
عبد الرحمن بن عوف منه وقد طلقها في مرضه البتة .

٣ - انظر ما تقدم تعليقا ص ٢٨٧ ج ٣

٤ - رواه عبد الرزاق في مصنفه من طريق عبيدة السلماني قال سمعت عليا يقول
اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن ، ثم رأيت بعد أن يبعن =

ومن ذلك قول علي في المرأة التي أجهضت بفرعها، بارسال عمر اليها، أما المأثم فأرجو أن يكون منحطاً عنك وأرى عليك الدية، فقال له . عزمت عليك أن لا تبرح حتى تضربها على بني عدي، يعني قومه؛ والحقه عثمان وعبد الرحمن بن عوف بالمؤدب وقالوا . انما أنت مؤدب ؛ ولا شيء عليك (١)

ومن ذلك قول ابن عباس ؛ لما ورث زيد ثلث ما بقي في مسألة زوج وأبوين (أين وجدت في كتاب الله ثلث ما بقي؟) فقال له زيد . أقول، برأيي وتقول برأيك (٢) ومن ذلك قوله في مسألة الجدة (الابتقى الله يزيد يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل اباً الاب اباً) ومن ذلك قول ابن مسعود في المفوضة ، برأيه بعد ان استمهل شهراً ؛ وانه كان يوصي من يلي القضاء بالرأي ويقول (لا ضير في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين ، فان لم تجد شيئاً من ذلك فاجتهد رأيك) .
ومن ذلك اختلاف الصحابة في الجسد حتى الحقه بعضهم بالاب في اسقاط الاخوة والحقه بعضهم بالاخوة .

قال عبيدة : فقلت له : فرأيك ورأي عمر في الجماعة احب الي من رأيك وحدك في الفرقة ، قال فضحك علي . ورواه سعيد بن منصور في سننه من طرق عن عبيد ، ورواه البيهقي في سننه .

١ - أثر عمر في المرأة التي أرسل اليها فاجهضت رواه عبد الرزاق والبيهقي من طريق الحسن البصري والحسن لم يدرك عمر فالأثر منقطع ، وعلى تقدير صحته ، فالخلاف بين الصحابة في ذلك خلاف في تحقيق المناط ، فطبق عليه علي ضابط قتل الخطأ ولم يعذره بما له من حق التأديب، ورأي غيره أن ماله من حق التأديب يعفيه من الدية، وليس ذلك من القياس في شيء - انظر كتاب الديات من تلخيص الحبير .
٢ - اقول على تقدير صحة أن زيادا قال لابن عباس أقول برأيي وتقول برأيك، لا يتعين ان يكون مستند الحكم في هذه المسألة القياس بل الذي يظهر أن ابن عباس استدل بقوله تعالى (فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فألمه الثلث) وبحديث الحقوا القرائض باهلها . . الخ والجمهور استدل بما فهم من استقراء النصوص من أن الأنثى إذا كانت في درجة الذكر يكون حظها من الارث على النصف من حظه .

ومن ذلك اختلافهم في قول الرجل لزوجته « انت علي حرام »

حتى قال ابو بكر وعمر . هويين .

وقال علي وزيد : هو طلاق ثلاث .

وقال ابن مسعود : هو طلقة واحدة .

وقال ابن عباس هو ظاهر ، الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى .

وذلك يدل على ان الصحابة مثلوا الوقائع بنظائرها ، وشبهوها بأمثالها وردوا بعضها الى بعض في احكامها . وانه ما من واحد من اهل النظر والاجتهاد منهم الا وقد قال بالرأي والقياس ومن لم يوجد منه الحكم بذلك ، فلم يوجد منه في ذلك انكار ، فكان اجماعا سكوتيا وهو حجة مغلبة على الظن ، لما سبق تقريره في مسائل الاجماع .

وانما قلنا انهم كانوا بالرأي والقياس في جميع هذه الصور ، وذلك لا بد لهم فيها من مستند ، والا كانت احكامهم بمحض التشهي والتحكم في دين الله من غير دليل ، وهو ممنوع وذلك المستند يمنع ان يكون نصا ، والا لأظهر كل واحد ما اعتمد عليه من النص اقامة لعذره وردا لغيره عن الخطأ بمخالفته على ما اقتضته العادة الجارية بين النظار ، ولأن العادة تحيل على الجمع الكثير كمان نص دعت الحاجة الى اظهاره في محل الخلاف وهذا بخلاف ما اذا أجمعوا على حكم في واقعة بناء على نص ، فانه لا يمنع اتفاقهم على عدم نقله . بناء على الأكتفاء في ذلك الحكم باجماعهم ، ولو اظهروا تلك النصوص واحتجوا بها ؛ لكانت العادة تحيل عدم نقلها .

فحيث لم تنقل ؛ دل على عدمها ، واذا لم يكن نصا ، تعين ان يكون قياسا واستنباطا . فان قيل : لا نسلم ان احدا من الصحابة عمل بالقياس ؛ وما نقل عنهم من الاجتهاد في الوقائع المذكورة والعمل بالرأي ، فلعلمهم انما استندوا فيه الى الاجتهاد في دلالات النصوص الخفية من الكتاب والسنة ؛ كحمل المطلق على المقيد ، والعام على الخاص ، وترجيح احد النصين على الآخر والنظر في تقرير النفي الأصلي ، ودلالة الاقتضاء ؛ والأشارة ، والتنبيه ، والاياء ؛ وادلة الخطاب ، وتحقيق المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالأدلة النصية .

قولكم : لو كان ثم نص لظهر .

ولو كانوا قائلين لتلك الصور على غيرها ، لأظهروا العلل الجامعة فيها ،
وصرحوا بها كما في النصوص ؛ واواظروها واحتجوا بها ، لنقلت ايضاً ، فعلم
نقلها يدل على عدمها . واذا لم يكن قياس واستنباط ، تعين أن يكون المستند
إنما هو النص ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

وما نقل عن الصحابة من التصريح بالعمل بالرأي في الوقائع المذكورة ؛ لا يلزم
أن يكون قياساً ، فان اجتهاد الرأي أعم من اجتهاد الرأي بالقياس على ، ما تقرر .
ولا يلزم من وجود الاعم وجود الأخص .

سلمنا أنهم عملوا بالقياس ؛ غير أنا لانسلم عمل الكل به ، فانه لم ينقل ذلك الا
عن جماعة يسيرة لا تقوم الحجة بقولهم .

قواكم إنه لم يوجد من غيرهم نكير عليهم — لانسلم ذلك .

وبيان وجود الانكار (١) ما روى عن ابي بكر أنه سئل عن الكلالة قال « اى سماء

نظنتي ، واي ارض تقلني ، اذا قلت في كتاب الله برابي » .

وايضا ما روى عن عمر انه قال « اياكم واصحاب الرأي ؛ فانهم اعداء الدين

اعتبهم الاحاديث ان يحفظوها ، فقالوا بالرأي فضلو واضلو » .

وقال « اياكم والمكايلة » فسئل عن ذلك ، فقال المقيسة » .

وري عن شريح انه قال كتب الى عمر (اقض بما في كتاب الله ، فان جاءك

ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله ، فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله

فاقض بما اجمع عليه اهل العلم ؛ فان لم تجد فلا عليك ان لاتقضي) .

وايضا ما روى عن علي رضي الله عنه ، انه قال لعمر في مسألة الجنين (ان

اجتهدوا فقد اخطأوا ، وان لم يجتهدوا فقد غشوك) .

١ — انظر آثار الانكار والكلام عليها في الجزء الثامن في ابطال القياس من كتاب

الاحكام لابن حزم ؛ وفي اعلام الموقعين لابن القيم .

وروى عن عثمان وعلى انها قالا (لو كان الدين بالقياس ، لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره) .

وروي عن ابن عباس انه قال ان الله تعالى قال لنبيه ﷺ (وأن احكم بينهم بما انزل الله) ولم يقل بما رايت ، ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه ، لجعل ذلك لرسول الله . وقال اياكم والمقاييس ؛ فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس . وقال (ان الله لم يجعل لاحد ان يحكم في دينه برأيه) . وروى عن ابن عمر انه قال (السنة ماسنة رسول الله ، لا تجعلوا للرأي سنة) . وقال ايضا (ان قوما يفتون بأرائهم لو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون) وقال ايضا (انهموا الرأي على الدين ، فانه منا تكلف وظن ، وان الظن لا يغنى من الحق شيئا .

وروي عن ابن مسعود انه قال (اذا قلتم في دينكم بالقياس احلتم كثيرا مما حرم الله وحرمتكم كثيرا مما حلل الله) .

وقال ايضا (قراؤكم صلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رءوساً جهالا يقيسون ما لم يكن بما كان) .

وقالت عائشة (اخبروا زيد بن ارقم انه احبط جهاده مع رسول الله بفتواه بالرأي في مسألة العينة) .

وقد انكر التابعون ذلك ايضا ، حتى قال الشعبي (ما اخبروك عن اصحاب محمد فاقبله وما اخبروك عن رأيهم فألقه في الحش) .

وقال مسروق (لا اقيس شيئا بشيء ، اخاف ان تزل قدم بعد ثبوتها .

(وكان ابن سيرين يذم المقاييس ويقول (اول من قاس ابليس .

ومع هذه الانكارات من الصحابة والتابعين فلا اجماع .

سلمنا انه لم يظهر التكبير في ذلك .

لكن لا يلزم منه ان يكون سكوت الباقيين عن موافقة . لما ذكر في الاجماع .

سلمنا انه موافقة ، لكنه لاحجة في اجماع الصحابة ، وكيف يقال بذلك وقد عدلوا عما امروا به ونهوا عنه وتجبروا وتأمروا، وجعلوا الخلاف طريقا الى اغراضهم الفاسدة ، حتى جرى بينهم ما جرى من الفتن والحروب ، وتألبوا على اهل البيت ، وكتبوا النص على علي رضي الله عنه ، وغصبوه الخلافة ، ومنعوا فاطمة ارثها من ابيها ، المنصوص عليه في كتاب الله . برواية انفرد بها ابو بكر، وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم ، المحيط بجميع النصوص الدالة على جميع الأحكام الشرعية الى غير ذلك من الامور التي لا يجوز معها الاحتجاج باقوالهم . وهذا السؤال مما اورده الرافضة .

سلمنا ان قول البعض بالقياس ، وسكوت الباقيين حجة ، لكنها حجة ظنية . على ما سبق في الاجماع وكون القياس حجة امر قد تعبدنا فيه بالعلم . فلا يكون مستفادا من الدليل الظني .

سلمنا صحة الاحتجاج به . ولكن ما المانع ان يكون عملهم بالقياس المنصوص على علته . ونحن نقول به كما قاله النظام والقاشاني والنهرواني .

سلمنا عملهم بكل قياس ؛ لكن لم قلتم انه اذا جاز العمل بالقياس للصحابة ، جاز ذلك لمن بعدهم وذلك لان الصحابة لما كانوا عليه من شدة اليقين والصلابة في الدين ومشاهدة الوحي والتنزيل ، وكثرة التحفظ في امور دينهم . حتى نقل عنهم قتل الآباء والابناء وبذل الانفس والاموال ، ومهاجرة الاهل والاطوان في صرة الدين . حتى ورد في حقهم من التفضيل والتعظيم في الكتاب والسنة ما لم يرد مثله في حق غيرهم ، على ما ذكر في الأجلع . وعند ذلك ؛ فلا يلزم من جواز عملهم بالقياس جوازه لغيرهم .

سلمنا دلاله ما ذكرتموه على صحة القياس وانما تعبدون به ، لكنه معارض بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله) والحكم بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله . لانه حكم بغير قوليهما .

وقوله تعالى (وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) والحكم بالقياس قول بما لم يعلم .

وقوله تعالى (ان الظن لا يغني عن الحق شيئا) وقوله تعالى (ان بعض الظن اثم)
وقوله تعالى (وان احكم بينهم بما انزل الله) والحكم بالقياس حكم بغير ما انزل الله
وقوله تعالى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله) وقوله تعالى (فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول) والحكم بالقياس لا يكون حكما لله ولا مردودا اليه .
وقوله تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » وقوله تعالى (ولا رطب ولا
يابس الا في كتاب مبين) وذلك يدل على انه لا حاجة الى القياس .

واما من جهة السنة فما روى عمر عن النبي ﷺ « قال ستفترق أمتي فرقا
أعظمها فتنة ، الذين يقيسون الامور بالرأي » (١) وايضا ما روى أبو هريرة ،
رضي الله عنه ، عن النبي ﷺ . انه قال « تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله ؛
وبرهة بسنة رسول الله ، وبرهة بالرأي ، فاذا فعلوا ذلك ضلوا وأضلوا » (٢)
وذلك يدل على أن القياس والعمل بالرأي غير صحيح .

والجواب : قولهم لا نسلم ان أحداً من الصحابة عمل بالقياس .
قلنا : دليله ما ذكرناه .

قولهم يحتمل أن يكون عملهم بدلالات النصوص الخفية .

قلنا : لو كان كذلك لظهر المستند واشتهر على ما قررناه

قولهم : ولو كان ذلك لمحض القياس ، لظهر العلل الجامعة ، وصرحوا
بها كما في النصوص .

قلنا : منهم من صرح ، كتصريح أبي بكر في التسوية في العطاء بين المهاجرين
وغيرهم وهو قوله « إنما الدنيا بلاغ » وتصريح علي في قياسه حد شارب الخمر على
حد القاذف ؛ بواسطة الاشتراك في الافتراء ، وتصريح عثمان وعبد الرحمن بن عوف
في إلحاقهم عمر في صورة المرأة التي اجهضت الجنين ، بالمؤدب ، بواسطة القأديب .
ومنهم من اعتمد في التنبية عليها بفتواه . وجري العادة بفهم المستمع وجهه
المأخذ والشبه بين محل النزاع ومحل الاجماع ولهذا فان الـ ادة جارية من بعض

١ - رواه الطبراني في الكبير والبخاري ، ورجاله رجال الصحيح

٢ - رواه أبو يعلى في مسنده وفي مسنده عثمان بن عبد الرحمن الزهري متفق على ضعفه

الملوك بقتل الجاسوس إذا ظفر به ، زجرأ له ولغيره عن التجسس عليه ، وعادة البعض الاحسان اليه لاستمالة له حتى بدله على احوال عدوه ؛ فاذا رأينا ملكا قد قتل جاسوسا ، وأحسن اليه ، ولم نعهد من عاداته قبل ذلك شيئا ، كان ذلك كافياً في التنبيه على رعاية العلة الموجبة للقتل ؛ أو الاحسان ، في محل الوفاق ، ولا كذلك النصوص ، فان الاذهان غير مستقلة بمعرفتها ، فدعت الحاجة الى التصريح بها .

وعلى هذا ، فن قال منهم في قوله : أنت علي حرام ، انه طلاق ثلاث ؛ نبه على أن مطلق التحريم يقتضي نهاية التحريم ، وذلك مشترك بينه وبين الطلاق الثلاث ، فذلك عدى الطلاق الثلاث اليه .

ومن جعله طلقاً واحداً ، نبه على انه اعتبر فيه أقل ما يثبت معه التحريم ، فلذلك الحقه بالطلقة الواحدة

ومن جعله ظهاراً ؛ الحقه بالظهار ؛ من حيث انه يفيد التحريم بلفظ ليس هو لفظ الطلاق ، ولا لفظ الايلاء .

ومن شرك بين الجدواين الابن نبه على أن العلة في ذلك استواؤها في الادلاء الى الميت في طرفي العلو والسفل ، ولهذا شبهها بغصني شجرة وجدولي نهر .

ومن ذلك تنبيه عمري قياسه الخمر على الشحوم ، على أن العلة في تحريم اثمانها تحريمها . ومن ذلك التنبيه في التشريك بين الأخوة من الأب والأم والأخوة من الام على أن العلة الاشتراك في جهة الامومة الى غير ذلك من التنبهات .

ويدل على ما ذكرناه تصريح اكثر الصحابة فيما عملوا به بالرأي .

قولهم : اجتهاد الرأي أعم من القياس . —

قلنا : وان كان الامر على ما قبل ، غير لئانة - بينا انه لم يكن ذلك مستنداً الى

النصوص ؛ فتعين استناده الى القياس والاستنباط (١)

قولهم : لا نسلم عمل الكل بالقياس —

١ — سبق تعليقا ما في ذلك ص ٤١ - ٤٢ - ٤٤ - ج ٤

قلنا : وان عمل به البعض ، فقد بينا انه لم يوجد من الباقيين في ذلك نكير ، فكان إجماعا .

قرهم : قد وجد الانكار . لا نسلم ذلك . وما ذكروه من صور الانكار ؛ فهي منقولة عن نقلنا عنهم القول بالرأي والقياس ، فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل باحدهما من غير أولوية ، وعند ذلك ، فيجب حمل ما نقل عنهم من انكار العمل بالرأي والقياس على ما كان من ذلك صادرا عن الجهال ، ومن ليس له رتبة الاجتهاد ، وما كان مخالفا للنص ، وما ليس له أصل يشهد له بالاعتبار ، وما كان على خلاف القواعد الشرعية ، وما استعمل من ذلك فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن جمعا بين النقلين ؛ هذا من جهة الاجمال .

وأما من جهة التفصيل : أما قول أبي بكر « أي سماء تظلني ؛ وأي أرض تقلني ، اذا قلت في كتاب الله برأيي » فانما أراد به قوله في تفسير القرآن ، ولا شك أن ذلك مما لا مجال للرأي فيه لكونه مستندا الى محض السمع عن النبي ﷺ وأهل اللغة ؛ بخلاف الفروع الشرعية .

وأما قول عمر « اياكم واصحاب الرأي » الخبر الى آخره — فانما قصد به ذم من ترك الاحاديث وحفظها وخدمتها وعدل الى الرأي ، مع ان العمل به مشروط بعدم النصوص .

وقواه (اياكم والمكايلة) اي المقايسة فالمراد به المقايسة الباطلة لما ذكرناه .
وأما قوله لابي موسى الأشعري (١) فانما يفيد ان لو لم يكن القياس مما أجمع عليه اهل العلم ، ولا فبتقدير ان يكون واجدا له ؛ فلا .

١ — قوله لأبي موسى الأشعري - الصواب قوله لشريح ونص الأثر كما ذكره النسائي في سننه من طريق الشعبي عن شريح انه كتب الى عمر يسأله فكتب اليه عمر ان اقض بما في كتاب الله تعالى فان لم يكن في كتاب الله فسنة رسول الله ﷺ فان لم يكن في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ فاقض بما قصى الصالحون ، فان لم يكن في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ ولم يقض به الصالحون فان شئت فتقدم وان شئت فتأخر ولا ارى التأخر الاخيرا لك ، والسلام .

وقول على لعمر في مسألة الجنين ، لا يدل على أن كل اجتهاد خطأ ، ونحن لا ننكر الخطأ في بعض الاجتهادات ، كما سبق تعريفه

وأما قول عثمان وعلى « لو كالأدين بالقياس . » الخبر ، فيجب حمله على أنه لو كان جميع الدين بالقياس ، لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره ، ويكون المقصود منه أنه ليس كل ما أتت به السنن على ما يقتضيه القياس .
وأما قول ابن عباس أن الله قال لنبيه ، الخبر ، ليس فيه ما يدل على عدم الحكم بالقياس إلا بمفهومه وليس بحجة على ما سبق بيانه .

وقوله (إياكم والمقاييس) يجب حمله على المقاييس الفاسدة كالمقاييس التي عبدت بها الشمس والقمر ، وغير ذلك مما بيناه لما سلف من الجمع بين النقلين .
وقوله (إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه براه) يجب حمله على الرأي المجرد عن اعتبار الشارع له لما سبق .

وأما قول ابن عمر « السنة ما سنه رسول الله ﷺ فانما ينفع ، أن لو كان القياس ليس مما سنه الرسول .

وقوله « لا تجعلوا الرأي سنة » أراد به الرأي الذي لا اعتبار له ، والأفأل رأي المعبر من السنة ، لا يكون خارجاً عن السنة .

وقوله « إن قوما يفتنون بأرائهم . » الخبر ليس فيه ما يدل على أن كل من أفتى براه يكون كذلك . ونحن لا ننكر أن بعض الآراء باطل .

وقوله « اتهموا الرأي على الدين) غايته الدلالة على احتمال الخطأ فيه ، وليس فيه ما يدل على ابطاله :

وقوله (وأن الظن لا يغني من الحق شيئا) المراد به استعمال الظن في مواضع اليقين لأن المراد به ابطال الظن بدليل صحة العمل بظواهر الكتاب والسنة (١)

وأما قول ابن مسعود (إذا قلتم في دينكم بالقياس . .) الخبر ، يجب حمله على القياس القاسد لما سبق وقوله (ويتخذ الناس رءوساً جهالاً . .) إلى آخره ، فالمراد

١ - أو المراد الظن المحض الذي لا يرشد إليه دليل ، إنما هو مجرد حدس وتخمين .

به أيضاً القياس الباطل ، ولهذا وصفهم بكونهم جهالاً . وعلى ذلك يجب حمل قول عائشة في حق زيد بن ارقم ، وكذلك قول الشعبي ومسروق وابن سيرين . جمعاً بين الثقيلين ، كما سبق تقريره .

قولهم : لا نسلم أن السكوت يدل على الموافقة —

قلنا : دال له ما سبق في مسائل الاجماع .

قولهم : لا نسلم أن اجماع الصحابة حجة — قد دللنا عليه في مسائل الاجماع ايضاً وما ذكره من النوادر في الصحابة فن أقوال المبتدعة الزائغين كالنظام ومن تابعه من الرافضة الضلال ، وقد أبطلنا ذلك كله في كتاب (ابيكار الأفكار) في المواضع اللاحقة بذلك (١) .

قولهم : انه حجة ظنية — قلنا والمسألة ايضاً عندنا ظنية .

قولهم : ما المانع أن يكون عملهم بالاقبسة المنصوص على علها — عنها اجوبة ثلاثة .

الاول : انه لو كان ثم نص لنقل ، كما ذكرناه في النصوص الدالة على الاحكام

الثاني : أنه اذا كانت العلة منصوصة ، فان لم يرد التعبد باثبات الحكم بها في

غير محل النص ، فيمتنع إثباته ، لما يأتي في المسألة التي بعدها ، وان ورد الشرع

بذلك ، فالحكم يكون في الفرع ثابتاً بالاستدلال أي بجملة منصوصة ، لا بالقياس

على ما يأتي تقريره . وعلى هذا فلا يكونون عاملين بالقياس .

الثالث : أن ذلك يكون حجة على من أنكر القياس مطلقاً ، وان لم يكن حجة

على النظام والقائلين بقوله .

قولهم : لا يلزم أن يكون القياس حجة بالنسبة الى غير الصحابة .

قلنا القائل قائلان : قائل يقول بالقياس مطلقاً بالنسبة الى الكل .

وقائل ينفيه مطلقاً بالنسبة الى الكل . وقد اتفق الفريقان على نفي التفصيل (٢)

كيف وانه حجة على من قال بنفيه مطلقاً .

١ — اهم المراجع في دفع التهم التي وجهها الرافضة الى الصحابة كتاب منهاج

السنة لابن تيمية .

١ — انظر المسألة التاسعة عشرة من مسائل الاجماع .

وما ذكروه من المعارضة ، أما الآية الأولى ، فانما نفيدها أن لو لم يكن القياس مما عرف التعبد به من الله تعالى ورسوله ، وعند ذلك فيتوقف كون العمل بالقياس تقدما بين يدي الله ورسوله على كون الحكم به غير مستفاد من الله ورسوله ؛ وذلك متوقف على كون الحكم به تقدما بين يدي الله ورسوله ، فلا يكون حجة .
وأما الآية الثانية والثالثة فجوابها من ثلاثة أوجه :

الاول : أنا نقول بموجب الآيتين ، وذلك لأننا اذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظنتنا به ، فحكمنا به يكون معلوم الوجوب لنا بالاجماع لا أنه غير معلوم .

الثاني : أنه يجب حمل الآيتين على النهي عن القول بما ليس بمعلوم على ما تعبدنا فيه بالعلم جمعا بينهما ، وبين ما ذكرناه من الأدلة
الثالث : أن الآيتين حجة على الخصوم في القول بابطال القياس ؛ اذ هو غير معلوم لهم لكون المسألة غير علمية ، فكانت مشتركة الدلالة .

ويمثل هذه الأجوبة يكون الجواب عن قوله تعالى (١) (وان الظن لا يغني من الحق شيئا) وقوله (ان بعض الظن اثم)

واما قوله تعالى (وان احكم بينهم بما انزل الله) فنحن نقول بموجبه ، فان من حكم بما هو مستنبط من المنزل ، فقد حكم بالمنزل كيف وان ذلك خطاب مع الرسول ، ولا يلزم من امتناع ذلك في حق الرسول ، لامكان تعرفه احكام الوقائع بالوحي . امتناع ذلك في حق غيره (٢)

وقوله تعالى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله) .
وقوله (فردوه الى الله والرسول) غير مانع من القياس ، لأن العمل بالمستنبط من قول الله وقول الرسول حكم من الله ورد اليه والى الرسول .
وأما من قال بابطال القياس فلم يعمل بقول الله وقول الرسول ولا بما استنبط منها ، فكان ذلك حجة عليه لا له .
وقوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) .

١ - اي عن الاستدلال بقوله تعالى .

٢ - انظر المسألة الاولى من مسائل الاجتهاد في تعبد النبي ﷺ والاجتهاد فيما لا نص فيه .

وقوله (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين)
 فالمراد به ان الكتاب بيان لكل شيء اما بدلائل الفاظه من غير واسطه ، واما
 بواسطة الاستنباط منه ، او دلالة على السنة والاجماع الدالين على اعتبار القياس ، فالعمل
 بالقياس يكون عملاً بما بينه الكتاب لا انه خارج عنه .
 كيف وانه مخصوص بالاجماع ، فانا نعلم عدم اشتاله على تعريف العلوم الرياضية
 من الهندسية والحسابية ، بل وكثير من الاحكام الشرعية (١) كمسائل الجدوالاخوة ؛
 وانت علي حرام ، والمفوضة ، ومسائل العول ونحوه وعند ذلك فيجب حمله على ان ما
 اشتمل عليه الكتاب من الأحكام المبينة به لا تفريط فيها ، حذر من مخالفة عموم اللفظ .
 واما ما ذكره من السنة في ذم الرأي فيجب حمله على الرأي الباطل ، كما ذكرناه
 جمعا بين الأدلة .

المسألة الثالثة

اذا نص الشارع على علة الحكم ، هل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها الى غير
 محل الحكم المنصوص دون ورود التعبد بالقياس بها ؟ اختلفوا فيه :
 فقال ابو اسحق الاسفرائيني واكثر اصحاب الشافعي وجعفر بن مبشر وجعفر
 بن حرب وبعض اهل الظاهر : لا يكفي ذلك .
 وقال احمد بن حنبل والنظام والقاشاني والنهرواني وابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة
 والكرخي . يكفي ذلك في اثبات الحكم بها اين وجدت ، وان لم يتعبد بالقياس بها .
 وقال ابو عبد الله البصري : ان كانت العلة المنصوص عليها علة للتحريم وترك
 الفعل كان التنصيص عليها كافياً في تحريم الفعل بها اين وجدت .
 وان كانت علة لوجوب الفعل او نده لم يكن ذلك كافياً في ايجاب الفعل بها ولا
 في نده اين وجدت دون ورود التعبد بالقياس ، لان من تصدق على فقير لفقره
 بدرهم ؛ لا يجب ان يتصدق على كل فقير ، ومن اكل شيئاً من السكر لانه حلو
 ١ - القول بعدم تعريف القرآن لكثير من الاحكام الشرعية دعوى ينازع فيها
 المخالف ، وما ذكره من الامثلة قد ردّها المخالف الى النصوص . او البراءة الاصلية .

لا يجب عليه أن يأكل كل سكر ، وهذا بخلاف من ترك كل رمانة لموضتها ،
فانه يجب عليه أن يترك كل رمانة حامضة .

والمختار هو القول الاول ، لانه اذا قال الشارع : حرمت الخمر ، لانه مسكر ،
ولم يرد التعبد باثبات التحريم بالمسكر في غير الخمر فالقضاء بالتحريم في غير الخمر
كالنبيذ ، اما ان يكور ذلك لان اللفظ يقتضى بعمومه تحريم كل مسكر ، وأن قوله
حرمت الخمر لانه مسكر ، نازل منزلة قوله : حرمت كل مسكر كما قاله النظام ومن
قال بمقالته ؛ واما لوجود العلة في غير الخمر لعدم امكان قسم ثالث .

فان كان الأول فهو ممتنع من حيث ان قوله حرمت الخمر لاسكاره ، لا دلالة
له من جهة اللغة على تحريم كل مسكر ، كدلالة قوله : حرمت كل مسكر ؛ ولهذا
فانه لو قال : أعتقت عبيدى السودان ؛ عتق كل عبد أسود له ، ولو قال أعتقت
سالما لسواده ، فانه لا يعتق كل عبده أسود ، وان كان أشد سواداً من سالم ؛
وكذلك اذا قال لو كيله : بيع سالماً لسوء خلقه ؛ لم يكن له التصرف في غيره من
العبيد بالبيع ، وان كان اسراً خالقاً من سالم .

وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين :

الأول : انه لو كان وجود مانص على عليه كافيأ في اثبات الحكم ايها وجدت
العلة دون التعبد بالقياس للزم من قوله : أعتقت سالما لسواده ، عتق غانم اذا كان
مشاركاً به في السواد ، وهو ممتنع .

الثاني : انه من الجائز أن يكون ما وقع التنصيص عليه هو عموم الاسكار ،
ومن الجائز أن يكون خصوص اسكار الخمر لما علم الله فيه من المفسدة الخاصة به
التي لا وجود لها في غير الخمر . واذا احتمل واحتمل فالتعددية به تكون ممتعة ، الا
أن يرد التعبد بالتعددية .

فان قيل : لم قلتم ان اللفظ لا يقتضى بعمومه تحريم كل مسكر ، وقوله :
أعتقت عبيدى سالما لسواده . دال على عتق غانم أيضاً ، اذا كان أسود ، ولهذا
فان اهل اللسان وكل عاقل يناقضه في ذلك عند عدم اعتاقه ، ويقول له فغانم أيضاً
أسود ، فلم خصصت سالما بالعتق ؟

وكذلك القول في قوله لو كي له : بع سالما اسواده .

هذا بالنظر الى المفهوم من اللفظ لغة ، وحيث لم يقع العتق بغير سالم ، ولا جاز ،
بيعه شرعا ، فانما كان لأن اللفظ وان كان له على ذلك دلالة ، لكنها غير صريحة
فالشارع قيد التصرف في املاك العبيد بصريح القول ، نظراً لهم في عاقبة الأمر ،
لجواز طرو الندم والبداء عليهم بخلاف تصرف الشارع في الأحكام الشرعية .
ولهذا فإنه لو قال الشارع : حرمت الخمر لاسكاره ، وقيسوا عليه كل مسكر ،
لزم منه تحريم كل مسكر ، ولو قال لو كي له : بع سالما لسواده ، وقس عليه كل أسود
فانه لا ينفذ تصرفه بذلك .

وان سلمنا أنه لا عموم في اللفظ ، ولكن لم قلتم انه يمنع اثبات الحكم لوجود العلة
وما ذكرتموه من الوجه الأول ، فالعذر عنه ما ذكرناه من تهديد الشارع التصرف
في املاك العبيد بصريح القول دون غيره .

وما ذكرتموه من الوجه الثاني ، فغير صحيح لستة أوجه :

الأول أن العرف شاهد بان الأب اذا قال لولده : لا تأكل هذا ، فانه مسموم وكل
هذا لانه غذاء ناقم ، فانه يفهم منه المنع من أكل كل طعام مسموم ، وجواز أكل
كل غذاء نافع . ولو امكن أن يكون لخصوص الاضافة تأثير ، أو احتمال أن
تكون داخلة في التعليل ، لما تبادر الى الفهم التعميم من ذلك ، والأصل تنزيل
التصرفات الشرعية على وفق التصرفات العرفية .

الثاني : ان الغالب من العلة المنصوص عليها أن تكون مناسبة للحكم حتى
تخرج عن التعبد ، ولا مناسبة في خصوص اضافة الاسكار الى الخمر ، بل المناسبة
في كونه مسكرا لا غير .

الثالث : أنه لو لم يكن الوصف المنصوص عليه علة بعمومه ، بحيث يثبت به
الحكم في موضع آخر ، بل العلة خصوص اضافة ذلك الوصف الى محله ، لم يكن
للتنصيص عليه فائدة ، وذلك لأن اختصاص الخمر ، بوصف الاسكار ملازم له غير
مفارق فكان يكفي ان يقول حرمت الخمر لا غير .

الرابع : أن أخذ خصوص اضافة الوصف المنصوص على عليه في التعليل على
خلاف الظاهر في جميع التعاليل ، ولهذا فان عقلاء العرب ما نطقوا بعلة الا وطردها

في غير المحل الذي اضافوها اليه ، ولهذا فانهم اذا قالوا : اضرب هذا الاسود لكونه سارقا ، فانهم يلغون خصوص اضافة السرقة الى الاسود ، حتى ان السرقة لو وجدت من ابيض كانت مقتضية لضربه .

الخامس : انه لو امكن أخذ خصوص اضافة الصفة الى محلها في التعليل ، لما صح قياس أصلا . وذلك ممتنع .

السادس : انه اذا قال الشارع : حرمت التأفيف للوالدين ، فانه يفهم منه كل عاقل تحريم ضربهما لما كان الشارع مومياً الى العلة . وهي كف الأذى عنهما ، فاذا صرح بالعلة ونص عليها وكان ذلك أولى بالتعدية ، ولو كان لخصوص الأذى بالتأفيف مدخل في التعليل ، لما فهم تحريم الضرب .

سألنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع التعدية فيما اذا قال : حرمت الخمر لكونها مسكرة . لكنه غير مطرد ؛ فيما اذا قال : علة تحريم الخمر الاسكار ، حيث انه لا اضافة والجواب : (١) قولهم : لم قلت ان اللفظ بعمومه لا يقتضي ذلك قلنا ، لما ذكرناه (٢)

قولهم : ان قوله : اعتقت سالما لسواده ؛ مقتض بلفظه عتق غيره من العبد السودان ، غير صحيح فان اللفظ الدال على العتق انما هو قوله : اعتقت سالما ، وذلك لادلالة على غيره . وان قيل انه يدل عليه من جهة التعليل ، فهو عود الى الوجه الثاني . قولهم ان العقلاء يناقضونه في ذلك بغانم .

قلنا : ليس ذلك بناء على عموم لفظ العتق لهما ، وانما ذلك منهم طلباً لفائده التخصيص لسالم بالعتق ، مع ظنهم عموم العلة التي علل بها . واذا بطل القول بتعميم اللفظ ، فالعتق يكون منتفياً في غانم لعدم دلالة اللفظ على عتقه (٣) لما ذكرناه

١ - انظر الوجه السادس من معارضات من منع القياس ص ١٠ وجوابه ص ١٧ ج ٤
٢ - لما ذكرناه - من أنه لا تماثل بين دلالة الجملتين من جهة وضع اللغة ، جملة حرمت كل مسكر ، وجملة حرمت الخمر لاسكاره .

٣ - أقول لا يلزم من عدم دلالة اللفظ على العموم من جهة وضع اللغة انتفاء عتق =

كيف وانه يجب اعتقاد ذلك حتى لا يلزم منه نفي العتق مع وجود دليله في حق غانم ، لانه لو دل اللفظ عليه ، لكان الاصل اعتبار لفظه في مدلوله نظر الى تحصيل مصلحة العاقل ، التي دل لفظه عليها .

قولهم: انه لو قال لو كبله : يع سالما لسواده ، وقس عليه كل أسود من عبيدى لا ينفذ تصرفه في غير سالم : لا نسلم ذلك ، فانه لو قال له : مهاظهر لك من ارادتي ورضائي بشيء بالاستدلال دون صريح المقال ، فافعله ، فله فعله . فاذا قال له : أعتق سالما لسواده ، وقس عليه غيره ، فاذا ظهر أن العلة السواد الجامع بين سالم وغانم ؛ وانه لا فارق بينهما ؛ فقد ظهر له إرادته لعتق غانم ، فكان له عتقه .

قولهم : لم قلم بامتناع الحكم لوجود العلة ؟

قلنا : لما ذكرناه من الوجهين ؛ وما ذكروه على الوجه الاول ، فانما يصح أن لو كان ما ذكروه من العلة موجبا للحكم في غير محل النص ، ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتهاء العلة ، حذراً من التعارض فانه على خلاف الاصل .

والجواب عما ذكروه على الوجه الثاني من الاشكال الاول ، أنا انما قضينا فيما ذكروه ؛ بالتعميم ، نظراً الى قرينة حال الآباء مع الابناء ، وأنهم لا يفرقون في حقهم بين سم وسم ، وغذاء نافع وما في معناه من الاغذية للنافعة ، وهذا بخلاف ما اذا حرم الله شيئاً أو أوجبه ، فان العادة الشرعية مطردة باباحة مثل ما حرم ، وتحريم مثل ما أوجب حتى انه يوجب الصوم في نهار رمضان ؛ ويحرمه في يوم العيد ويبيح شرب الخمر في زمان ، ويحرمه في زمان ، ويوجب الفسل من بول الصبية والرش من بول الغلام ، ويوجب الفل من المنى دون البول والمذى ، مع اتحاد مخرجهما ؛ ويوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة ؛ ويبيح النظر الى وجه الرقيقة الحسنة ، دون الحرة العجوز الشوهاء ، الى غير ذلك ، مما ذكرناه فيما تقدم من التفرقة بين المتماثلات ، وعلى عكسه الجمع بين المختلفات (١)

= غانم لجواز أن يستفاد عتقه من العموم من جهة العلة ؛ واذن لا بد في انتفاء عتق غانم من بطلان الدلالة على العموم من جهة العلة ايضا .

١ - دعوى أن الشريعة فرقت بين المتماثلات وجمعت بين المختلفات غير صحيحة =

وذلك لما علمه الله تعالى من اختصاص أحد المثليين بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله، (١) اذ ليست المصالح والمفاسدة من الأمور التابعة لذوات الاوصاف وطباعتها، حتى تكون لازمة لها، بل ذلك مختلف باختلاف الاوقات؛ هذا كله ان قلنا بوجوب رعاية المصالح. والا فله أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد (٢) وعن الاشكال الثاني: أن النظر في التعليل الى مناسبة القدر المشترك، والغاء ما به الافتراق من الخصوصية؛ اما أن يكون دالا على وجوب الاشتراك بين الاصل والفرع، أولا يكون موجبا له. فان كان موجبا. فهو دليل التعبد بالقياس والتنصيب على العلة دونه لا يكون كافيا في تعدية الحكم وهو المطلوب؛ وان لم يكن موجبا للتعدية، فلا أثر ليراده.

وعن الاشكال الثالث: بأن فائدة التنصيب على العلة أن تعلم، حتى يكون الحكم معقول المعنى، ان كان الوصف مناسباً للحكم، فانه يكون أسرع في الانقياد

انظر جواب الآدمي عن المعارضة الأولى من معارضات مانعي القياس ص ١٧ ج ٤ وما كتبه ابن القيم في ذلك ص ٥٢ ج ٢ من اعلام الموقعين طبع مطبعة دار السعادة بمصر.

١ - قوله: وذلك لما علمه الله تعالى من اختصاص احد المثليين بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله - يتقضى دعواه من قبل ان العادة الشرعية مطردة باباحة مثل ما حرم؛ اذا اختصاص كل بمصلحة علمها الله ظهرت لنا ام لا، يجعله مخالفا للآخر فيحكم له بغير حكمه واذن ليس مثله لاختلاف مقتضى الحكم في كل منها، وكذا المختلفات قد يوجد بينها معنى مشترك يقتضى وحدتها في حكم وان اختلفت من جهات اخرى.

٢ - تقدم تعليقا الكلام على وجوب رعاية الله للمصلحة في فعله وتشريعها؛ وكونه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حق ولكنه لا يتنافى مع وجوب رعاية المصلحة فانه كما ثبت بالنص عموم ارادته ومشينته ثبت بالنص انه لا يفعل ولا يشرع الا ما هو مقتضى الحكمة، واذن فهو سبحانه لا يشاء الا ما كان مقتضى الحكمة والعدالة.

وأدعى الى القبول ، وأن ينتفي الحكم في محل التنصيص عند انتفاها ، ولمثل هذه
القائدة يكون التنصيص على الوصف ، وان لم يكن مناسباً للحكم .

وعن الاشكال الرابع : ما ذكرناه في حل الاشكال الاول .

وعن الاشكال الخامس أنه لا يلزم من امكان أخذ خصوص المحل في التعليل
ابطال اقياس لجواز ان يقوم الدليل على ابطال اخذه في التعليل في آحاد الصور
ومهما لم يقم الدليل على ذلك فالقياس يكون متعذراً .

وعن السادس : أنه انما فهم تحريم ضرب الوالدين من تحريم التأفيف لهما ، نظراً الى
القريظة الدالة على ذلك من انشاء الكلام وسياقه ، لقصد اكرام الوالدين ودفع الاذى عنهما .
ولا يخفى أن انتضاء ذلك لتحريم الضرب أشد منه اتحريم التأفيف ، ولذلك
كان سابقاً الى الفهم من تحريم التأفيف والتنبيه بالادنى على الاعلى .

أما أن يكون ذلك مستفاداً من نفس اللفظ والتنصيص على العلة بمجردده ؛ فلا
وعن الاشكال الاخير انه مها قال جعلت شرب المسكر علة للتحريم ؛ فالحكم
يكون ثابتاً في كل صورة وجد فيها شرب المسكر بالعله المنصوص عليها بجهة العموم
حتى في الخمر ، وذلك من باب الاستدلال . لا من باب القياس فانه ليس قياس
بعض المسكر ههنا على البعض . أولى من العكس اتساوي نسبة العلة المنصوصة
الى الكل . ولا كذلك فيما نحن فيه .

وعلى هذا فلا معنى لما ذكره ابو عبد الله البصري من التفصيل بين الفعل والترك
وذلك لانه لا مانع ولا بعد في تحريم الخمر لشدة الخمر خاصة . دون غيره من
المسكرات . ولعلم الله باختصاصه بالحكمة الداعية الى التحريم . وان يشرك بين
المثائلات في ايجاب الفعل . او تركه او نديه ؛ لعله باشتراكها في الحكمة الداعية
الى الايجاب والتدب .

واما من اكل سكرآ فلم يأكله لمجرد حلاوته بل لحلاوته وصدق شهوته عند
فراغ معدته . فاذا زالت الشهوة بالاكل . وانتلأت المعدة وتبدلت الحالة الأولى
الى مقابلها امتنع لزوم الاكل لكل سكر مرة بعد مرة حتى انه لو لم يتبدل الحال
لعم ذلك ، كل سكر وحلو

المسألة الرابعة

مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل وأكثر الناس جواز اثبات الحدود والكفارات بالقياس ، خلافا لأصحاب أبي حنيفة .

ودليل ذلك النص . والاجماع ، والمعقول .

اما النص : فتقرير النبي ﷺ لما ذفي قوله «اجتهد رأيي» (١) مطلقاً من غير تفصيل وهو دليل الجواز ، والا لوجب التفصيل ، لانه في مظنة الحاجة اليه ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع .

واما الاجماع : فهو ان الصحابة لما اشتوروا في حد شارب الخمر ، قال علي رضي الله عنه انه اذا شرب سكر ؛ واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحدوه حد الممترى (٢) قاسه على حد المفترى ، ولم ينقل عن احد من الصحابة في ذلك تكبير ، فكان اجماعاً .
واما المعقول : فهو انه مغلب على الظن . فجاز اثبات الحد والكفارة به لقوله عليه السلام « نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » (٣) وقياساً على خبر الواحد فان قيل : ما ذكرتموه من الدلائل ظنية ، والمسألة أصولية قطعية ، فلا يسوغ التمسك بالظن فيها —

سلطنا دلالة ما ذكرتموه على المطالب ، ولكنه معارض بما يدل على عدمه ؛ وذلك من ثلاثة اوجه :

الاول ان الحدود والكفارات من الامور المفردة التي لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها ، والقياس فرع تعقل علة حكم الاصل ، فالاعتقل له من الاحكام علة ، فالقياس فيه متعذر ، كما في اعداد الركعات وأنصبة الزكاة ونحوها .
الثاني : ان الحدود عقوبات ، وكذلك الكفارات فيها سائبة العقوبة ، والقياس

١ - جزء من حديث معاذ وقد تقدم الكلام عليه ص ٣٢ ج ٤

٢ - تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٨٧ ج ٣

٣ - تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٨٠ - ١١٧ ج ٢

بما يدخله احتمال الخطأ ، وذلك شبهة والعقوبات مما تدرأ بالشبهات ؛ لقوله ، عليه السلام « ادروا الحدود بالشبهات » (١) .

الثالث ان الشارع قد اوجب حد القطع بالسرقه ولم يوجهه بمكاتبه الكفار مع انه أولى بالقطع ، واوجب الكفارة بالظهار لكونه منكراً وزوراً ولم يوجهها في الردة مع انها اشد في المنكر وقول الزور ، فحيث لم يوجب ذلك فيما هو أولى ؛ دل على امتناع جريان القياس فيه .

والجواب عن الأول : لا نسلم ان المسألة قطعية .

وعن المعارضه الأولى: ان الحكم المعدى من الاصل الى الفرع انما هو وجوب الحد والكفارة من حيث هو وجوب ، وذلك معقول بما علم في مسائل الخلاف لانه مجهول وعن الثانية : لا نسلم احتمال الخطأ في القياس على قولنا ان كل مجتهد مصيب ، وان سلمنا احتمال الخطأ فيه ، لكن لا نسلم ان ذلك يكون شبهة مع ظهور الظن الغالب بدليل جواز اثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد مع احتمال الخطأ فيه لما كان الظن فيه غالباً .

وعن الثالثة من وجهين

الأول : ان غاية ما يقدر ان الشارع قد منع من اجراء القياس في بعض صور وجوب الحد والكفارة ، وذلك لا يدل على المنع مطلقاً ، بل يجب اعتقاد اختصاص تلك الصور بمعنى لا وجود له في غيرها ، تقليلاً لمخالفة ما ذكرناه من الأدلة .

١ - اخرجه للدارقطني في سننه عن علي مرفوعاً وفي سننه المختار بن نافع التمار وهو ضعيف ، ورواه ابن ماجه في سننه عن ابي هريرة مرفوعاً بلفظ ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعا ، وفي سننه يزيد بن زياد او ابن ابي زياد القرشي الدمشقي قال البخاري منكر الحديث ، وقال الترمذي ضعيف في الحديث ، وقال النسائي متروك الحديث ، وبالجملة قد روى الحديث من طرق مرفوعاً كل منها فيه مطعن وروى موقوفاً على عمر وابن مسعود وغيرهما من الصحابة ، والموقوف اصح . انظر نصب الراية وتلخيص الحبير ومع ذلك يشهد له ان الاصل البراءة حتى يثبت الناقل عنها

الثاني للفرق وذلك اما بين السرقة ؛ ومكاتب الكفارة فلأن داعية الأراذل ، وهم الأكثرون متحققة بالنسبة اليها ، فلولا شرع الذطع اكانت مفسدة السرقة مما تقع غالباً ، ولا كذلك في مكاتب الكفار .

واما بين الظهار والردة ، فهو ان الحاجة الى شرع الكفارة في الردة دون الحاجة الى شرعها في الظهار ؛ وذلك لما ترتب على لردة من شرع القتل الرازع عنها بخلاف الظهار

وربما اورد الاصحاب مناقضة على صحاب ابي حنيفة في منعهم من ايجاب الكفارة بالقياس بايجاب الكفارة بالأكل والشرب في نهار رمضان ، بالقياس على المجامع ، وهو غير لازم على من قال منهم بذلك وذلك لان العلة عندهم في حق المجامع لا يوجب الكفارة مومي اليها في قصة الاعرابي ، وهي عموم الافساد ، فالحكم في الاكل والشرب يكون ثابتاً بالاستدلال ، اي بعلة مومي اليها لا بالقياس وذلك لأن القياس لا بد فيه من النظر الى حكم الاصل ؛ اذ هو أحد أركان القياس لضرورة اعتبار العلة الجامعة والعلة اذا كانت منصوصة او مومي اليها ، فقد ثبت اعتبارها بالنص لا بحكم الاصل ، ومهما كان الحكم في الاصل غير ملتفت اليه في اعتبار العلة ؛ لاستقلال النص باعتبارها ؛ فلا يكون الحكم في الفرع ثابتاً بالقياس لان العمل بالقياس لا بد فيه من النظر الى حكم الاصل . وقد قيل انه لا نظر اليه ، بل غايته أن النص قد دل في الواقع على الحكم وعلى العلة ، فالحكم في الفرع اذا كان ثابتاً بالعلة المنصوصة ؛ لا يكون حكماً بالقياس ولا بالنص ؛ لعدم دلالة النص عليه ، وان دل على العلة .

ولا اجماع لوقوع الخلاف فيه ؛ وما كان ثابتاً لا بنص ولا اجماع ولا قياس ، فالذي ثبت به هو المعبر عنه بالاستدلال (١)

١ - انظر الأصل السادس في معنى الاستدلال وانواعه .

المسألة الخامسة

ذهب أكثر أصحاب الشافعي الى جواز اجراء القياس في الاسباب .
ومنع من ذلك أبو زيد الدبوسي (١) وأصحاب أبي حنيفة ، وهو المختار .
وصورته اثبات كون اللواط سبباً للحد ، بالقياس على الزنا .
ودليل ذلك أن الحكمة « وهي كونه ايلاج فرج في فرج محرم مشتبهى طبعاً »
التي يكون الرصف سبباً بها ، هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على
الوصف ثابتاً ، وعند ذلك فقياس أحد الوصفين على الآخر في حكم السببية لا بد
وأن يكون لاشتراكها في حكمة الحكم بالسببية .

وتلك الحكمة اما أن تكون منضبطة بنفسها ظاهرة جليلة غير مضطربة .
فان كان الاول : فلا يخلو : اما أن يقال بأن الحكمة اذا كانت منضبطة بنفسها
يصح تعليل الحكم بها أولاً يصح ؟ إذا اختلف في ذلك واقع . فان قيل بالاول كانت
مستقلة باثبات الحكم وهو الحد المرتب على الوصف ولا حاجة الى الوصف المحكوم عليه
بكونه سبباً للاستغناء عنه ، وان كان الثاني ، فقد امتنع التعليل والجمع بين الأصل والفرع بها
وأما ان كانت خفية مضطربة ، فاما أن تكون مضبوطة بضابط اولاً .

فان كانت مضبوطة بضابط فذلك الضابط لها ، هو السبب ، وهو القدر المشترك
بين الاصل والفرع ، ولا حاجة الى النظر الى خصوص كل واحد من الوصفين
المختلفين ، وهما الزنا واللواط هنا المقضى على احدهما بالاصالة ، والآخر بالفرعية .
وان لم تكن مضبوطة بضابط ، فالجمع بها يكون ممتنعاً لإجماعاً ، لاحتمال التفاوت
فيها بين الاصل والفرع ، فان الحكم مما يختلف باختلاف الصور والاشخاص
والأزمان والاحوال .

فان قيل : ما المانع ان يكون الوصف الجامع بهنهما هو الحكمة ، وما ذكرتموه
من كون الحكمة اذا كانت خفية مضطربة يمتنع الجمع بها ، لاحتمال التفاوت فيها .

١ - هو عبيد الله بن عمر الحنفي القاضي لدبوسي نسبة الى دبوسية قرية من قرى
صفد سمرقند مات ببخاري عام ٤٠٣ هـ

قلنا : احتمال المتفاوت ، وان كان قائما ، غير ان احتمال التساوي راجح وذلك لانه يحتمل ان تكون الحكمة التي في الفرع مساوية لما في الاصل .
ويحتمل ان تكون راجحة . ويحتمل ان تكون مرجوحة .
وعلى التقديرين الاولين فالمساواة حاصلة ؛ وزيادة على التقدير الثاني منها ، وانما تكون مرجوحة على التقدير الثالث ، وهو احتمال واحد .
ولا يخفى ان وقوع احتمال من احتماليين اغلب وقوعاً من احتمال واحد بعينه ؛ فكان الجمع اولى ، ثم كيف وقد جعلتم القتل بالمثل سبباً لوجوب القصاص بالقياس على القتل بالمحدد ، وجعلتم اللواط سبباً للحد ، بالقياس على الزنا ، وجعلتم النية في الوضوء شرطاً لصحة الصلاة ، بالقياس على نية التيمم (1)

والجواب : اما ما ذكروه من دائل ظهور التساوي في الحكمة فلا يخلو .
اما ان يكون ذلك كافياً في الجمع اولا يكون كافياً :
فان كان كافياً فليجمع بين الاصل والفرع في الحكم المرتب على السبب ، ولا حاجة الى الجمع بالسبب ، وان لم يكن ذلك كافياً ؛ فهو المطلوب .
وما ذكروه من الزامات ، فلا وجه لها .
اما قياس القتل بالمثل على المحدد ، فلم يكن ذلك في السببية وانما ذلك في ايجاب القصاص بجامع القتل العمد العدوان وهو السبب لا غير .
واما قياس اللواط على الزنا ، فانما كان ذلك في وجوب الحد بجامع ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعاً ، محرم شرعاً ، وذلك هو السبب ، مع قطع النظر عن خصوصية الزنا واللواط .

واما قياس الوضوء على التيمم فانما هو في اعتبار النية بجامع الطهارة المقصودة للصلاة ، وذلك هو السبب ، لأن القياس في الاشتراط .
وعلى هذا النحو كل ما يرد من هذا القبيل .

١ - هذا مثال لاثبات الشروط بالقياس وصورته قياس للوضوء على التيمم في اشتراط النية للصحة بجامع ان كلا منهما طهارة تراد للصلاة .

المسألة السادسة

اختلفوا في جواز اجراء القياس في جميع الاحكام الشرعية :
فاتبه بعض الشذوذ ، مصيراً منه الى ان جميع الاحكام الشرعية من جنس
واحد ، ولهذا تدخل جميعها تحت حد واحد ، وهو حد الحكم الشرعي ، وتشارك
فيه ، وقد جاز على بعضها ان يكون ثابتاً بالقياس ، وما جاز على بعض المتماثلات
كان جائزاً على الباقي ؛ وهو غير صحيح . وذلك انه وان دخلت جميع الاحكام
الشرعية تحت حد الحكم الشرعي ، وكان الحكم الشرعي من حيث هو حكم شرعي
جنساً لها غير انها متنوعة ومتمايزة بأمور موجبة لتنوعها .

وعلى هذا ، فلا مانع ان يكون ما جاز على بعضها وثبت له ان يكون ذلك
له باعتبار خصوصيته ولعينه ، لا باعتبار ما به الاشتراك وهو عام لها .
كيف وان ذلك مما يمتنع لثلاثة أوجه .

الأول : انا قد بينا امتناع اجراء القياس في الاسباب والشروط ؛ وبيننا ان
حكم الشارع على الوصف بكونه سبباً وشرطاً حكم شرعي .
الثاني : ان ذلك مما يفضي الى امر ممتنع ؛ فكان ممتنعاً .

وبيان لزوم ذلك ان كل قياس لا يهد له من اصل يستند اليه ، على ما علم ، فلو
كان كل حكم يثبت بالقياس ، لكان حكم اصل القياس ثابتاً بالقياس ، وكذلك
حكم اصل اصله ، فان تسلسل الامر الى غير النهاية امتنع وجود قياس ما ، لتوقفه
على اصول لانهاية لها ، وان انتهى الى اصل لا يتوقف على القياس على اصل
آخر ، فهو خلاف الفرض . (١)

الثالث : ان من الاحكام ما ثبت غير معقول المعنى كضرب الدية على العاقلة
ونحوه ، وما كان كذلك فاجراء القياس فيه متعذر ، وذلك لان القياس فرع تعقل
علة حكم الاصل وتعديتها الى الفرع فلا يعقل له علة ، فاثباته بالقياس يكون ممتنعاً .

؛ — انظر المعارضة الثامنة من معارضات مانعي القياس ص ١١ وجوابها =

خاتمة لهذا الباب

القياس مأمور به لقوله تعالى « فاعتبروا يا اولى الابصار » كما سبق تقريره .
وهو منقسم الى واجب ، و مندوب .

والواجب منه منقسم الى ما هو واجب على بعض الاعيان ، وذلك في حق كل من نزلت به نازلة من القضاة والمجتهدين ولا يقوم غيره في مقامه مع ضيق الوقت والى ما هو واجب على الكفاية، وذلك بان يكون كل واحد من المجتهدين يقوم مقام غيره في تعريف حكم ما حدث من الواقعة بالقياس .

واما المندوب ، وهو القياس فيما يجوز حدوثه من الوقائع . ولم يحدث بعد فان المكلف قد يتدب اليه ليكون حكمه معدا لوقت الحاجة .

وهل يوصف القياس بكونه ديناً لله تعالى ، فذلك بما وصفه به القاضي عبد الجبار مطلقاً .
ومنع منه ابو الهذيل ، وفصل الجبائي بين الواجب والمندوب منه فوصف للواجب بذلك دون المندوب .

والمختار ان يقال ان عني بالدين ما كان من الاحكام المقصودة بحكم الاصاله كوجوب للفعل وحرمة ونحوه ، فالقياس واعتباره ليس بدين فانه غير مقصود لنفسه ، بل لغيره . وان عني بالدين ، ما تعبدنا به كان مقصوداً اصلياً او تابعاً فالقياس من الدين لانا متعبدون به على ما سبق . وبالجملة فالمسألة لفظية

= ص ١٨ - ج ٤ وانظر ذلك ايضاً في ص ٧٠٨ - ٧٠٩ - ج الثاني من كتاب المعتمد

لابي الحسين البصري

الباب الخامس

في الاعتراضات الواردة على القياس وجهات الإنفصال عنها^(١)
أما الاعتراضات الواردة على قياس العلة فخمسة وعشرون اعتراضاً

الاعتراض الأول - الإستفسار

وهو طلب شرح دلالة اللفظ المذكور وإنما يحسن ذلك إذا كان اللفظ مجمل متردداً بين محامل على السوية، أو غريباً لا يعرفه السامع المخاطب، فعلى السائل (٢) بيان كونه مجملاً أو غريباً لأن الاستفسار عن الواضح عناد أو جهل .
ولهذا قال القاضي أبو بكر (٣) ما ثبت فيه الاستبهام ؛ صح عنه الاستفهام ولذلك وجب أن يكون سؤال الاستفسار أولاً، وماسواه متأخراً عنه لكونه فرعاً على فهم معنى اللفظ وصيغة متعددة :

١ - ذكر الغزالي خاتمة للباب الرابع من ابواب القياس بين فيها ما يفسد العلة قطعاً؛ وما يفسدها ظناً واجتهاداً، ثم قال هذه المفسدات، ووراء هذا اعتراضات مثل المنع، وفساد الوضع، وعدم التأثير؛ والكسر، والفرق؛ والقول بالموجب، والتركيب، والتعدية وما يتعلق فيه تصويب نظر المجتهدين قد انطوى تحت ما ذكرناه، وما لم يندرج تحت ما ذكرناه فهو نظر جدلي يتبع شريعة الجدل التي وضعها الجدليون باصطلاحهم، فان لم يتعلق بها فائدة دينية فينبغي ان نشح على الاوقات ان نضيعها بها وبتفصيلها، وان تعلق بها فائدة من ضم نشر الكلام؛ ورد كلام المناظرين الى مجرى الخصام كيلا يذهب كل واحد عرضاً وطولاً في كلامه، منحرفاً عن مقصد نظره فهي ليست فائدة من جنس اصول الفقه، بل هي من علم الجدل؛ فينبغي ان تفرد بالنظر ولا تمزج بالاصول التي يقصد بها تدليل طرق الاجتهاد للمجتهدين .

٢ - اصطلاح علماء الجدل على ان المعارض على الدليل يسمى سائلاً وأن المنتصب لاثبات الدعوى بالدليل يسمى مستدلاً .

٣ - هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني المالكي الاشعري مات في ذي القعدة عام ٤٠٣ .

فإنها (الهمزة) كقوله «عندك زيد» وهي الأصل في الاستفسار، إذ لا ترد
لغيره، بخلاف غيرها من الأسئلة فإنها قد ترد لغير الاستفهام.

فإن ذلك (هل) وهي تلي الهمزة في الرتبة، إذ هي أصل في الاستفهام
كقولك «هل زيد موجود؟» ولكنها قد ترد نادراً للتأكيد، كقوله تعالى
«هل أتى على الإنسان حين من الدهر» والمراد به: قد أتى.

ومن ذلك (ما) فإنها قد ترد بمعنى الاستفهام، كقولك «ما عندك؟»
ولكنها قد ترد للنفي، كقولك «ما رأيت أحداً»
وللتعجب. كقولك (ما أحسن زيداً) إلى معانٍ أخرى.
ولذلك كانت متأخرة في الرتبة عن (هل)

ومن ذلك (من) وهي قد ترد بمعنى الاستفهام، كقولك (من عندك؟)
وقد ترد بمعنى الشرط والجزاء كقوله عليه السلام (من دخل دار أبي سفيان
فهو آمن) (١). وقد ترد بمعنى الخبر، كقولك (جاءني من أحبه) وهي مختصة
بمن يعقل، دون مالا يعقل، وهي متأخرة في الرتبة عن (ما) لأن (ما) قد ترد لما
لا يعقل ولمن يعقل كقوله تعالى (والسما وما بناها) أي: ومن بناها (٢)
ومن ذلك (أين) وهي سؤال عن المكان. و (متى) عن الزمان.
و (كيف) عن الكيفية، و (كم) عن الكمية. و (أي) عن التمييز.
والهمزة تقوم مقام الكل في السؤال.
وإذا ثبت أن شرط قبول الاستفسار كون اللفظ مجملاً أو غريباً.
فيجب على المسائل بيان ذلك لصحة سؤاله.

فإن قيل: لا يخفى بان ظهور الدليل شرط في صحة الدليل كما سبق، وإنما يتم
الظهور، أن لو لم يكن اللفظ مجملاً، فنفي الاجمال إذاً، شرط في الدليل؛ وبيان
شرط للدليل على المستدل لا على المعترض.
قلنا: ظهور الدليل؛ وإن كان متوقفاً على نفي الاجمال، غير أن الأصل عدم الاجمال.

١ - جزء من حديث مشهور رواه مسلم من طريق أبي هريرة في باب فتح مكة
٢ - انظر تفسير الآية في اقسام القرآن لابن القيم.

وسؤال الاستفسار يستدعي الاجمال المخالف للاصل، فكان بيانه على المستفهم ولا تقبل منه دعوى الاجمال بجهة الاشتراك أو الغرابة بناء على أنه لم يفهم منه شيئاً فيما كان ظاهراً مشهوراً في السنة أهل اللغة والشرع، لانتسابه الى العناد لعدم خفائه عليه في الغالب، لكن ان بين الاجمال بجهة الغرابة بطريقة أو بجهة الاشتراك بسبب ترده بين احتمالين (١) كفاه ذلك من غير احتياج الى بيان التسوية بينهما . لان الاصل عدم الترجيح . ولعدم قدرته على بيان التسوية وقدرة المستدل على الترجيح . وطريق المستدل في جواب دفع الاجمال بجهة الغرابة . (٢) التفسير ان عجز عن ابطال غرابته .

وفي جواب دفع الاجمال بجهة الاشتراك . منع تعدد محامل اللفظ أن أمكن . او بيان الظهور في أحد الاحتمالين . وله فيه طريق تفصيلي بالنقل عن أهل الوضع ، أو الشرع ، أو بيان أنه مشهور فيه ، والشهرة دليل الظهور والحقيقة غالباً .

وطريق اجمالى ، وهو أن يقول : الاجمال على خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فيجب اعتقاد ظهوره في أحد الاحتمالين نفياً للاجمال عن الكلام ، وهو وان لزم منه التجوز في أحدهما وهو خلاف الاصل أيضاً، غير أن محذور الاشتراك أعظم من محذور التجوز ، كما سبق تقريره .

وان تعذر عليه بيان ذلك فقد يقدر على دفع الاجمال أيضاً بدعوى كون اللفظ متواطئاً فيهما لموافقته لنفي الاجمال والتجوز ؛ أو أن يفسر لفظه بما أراد منها .

١ - ظاهر كلامه هذا ان الغرابة نوع من الاجمال ؛ وذلك مخالف لجعلها قسيمة للاجمال في قوله قبل ذلك بسطور (واذ ثبت ان شرط قبول الاستفسار كون اللفظ مجملاً أو غريباً) ومخالف أيضاً تعريفه للمجمل ص ٩ ج ٣ بقوله (المجمل ماله دلالة على احد امرين لازمه لاحدهما على الآخر بالنسبة اليه .

٢ - في جواب دفع الاجمال بجهة الغرابة - المناسب ان يقال في ج - واب دفع الغرابة وذلك ليتفق مع تعريفه للمجمل سابقاً، ومع جعله الغرابة قسيمة للاجمال ولتتفق مع اللغة والاصطلاح، ولتتفق مع ما ياتي له في الطريق الاجمالي .

الإعتراض الثاني - فساد الاعتبار

ومعناه أن ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه، لالفساد في وضع القياس وتركيبه .

وذلك كما اذا كان القياس مخالفا للنص (١) فهو فاسد الاعتبار لعدم صحة الاحتجاج به مع النص المخالف له ، وقد مثل ذلك أيضا (٢) بقياس الكافر على المسلم في صحة الظهار وبقياس الحي على الميت في المضمضة ؛ وقياس الصبي على البالغ في ايجاب الزكاة من جهة ظهور الفرق بين الأصل والفرع ؛ وعلى هذا النحو كل قياس ظهر الفارق فيه بين الأصل والفرع . وأقرب هذه الأمثلة انما هو المثال الأول : لأنه مهما ثبت أن القياس مخالف للنص ؛ كان باطلا لما سبق تقريره (٣) وأما باقي الأمثلة ، فحاصلها يرجع الى ابداء الفرق بين الأصل والفرع ، وهو سؤال آخذ غير سؤال فساد الاعتبار وسيأتي الكلام عليه .

وجوابه اما بالظن في سند النص ان أمكن . أو بمنع ؛ الظهور ؛ أو التأويل أو القول بالموجب أو المعارضة بنص آخر ليس له القياس ؛ أو ان يبين أن القياس من قبيل ما يجب ترجيحه على النص المعارض له بوجه من وجوه الترجيحات المساعدة له

١ - وكذلك اذا خالف القياس اجماعا ، وقد مثلوا لما خالف نص الكتاب بقياس الصوم الواجب اداء على الصوم الواجب قضاء في ان كلا منهما لا يصح هنية من النهار بجامع ان كلاصوم مفروض ، فهذا مخالف لعموم قوله تعالى : (والصائمون والصائمات اعد الله لهم مغفرة واجرا عظيما)

ومثلوا لما خالف السنة بقياس الحيوان على المختلطات في ان كلامها لا يصح قرضه لعدم ضبطه فهذا مخالف لحديث اقتراض الرسول بكراً وقضائه رباعيا .

ومثلوا لما خالف الاجماع بقياس الزوجة بعد موتها على الاجنبية في انه لا يجوز للزوج ان يغسلها كما انه ليس له ان يغسل الاجنبية فهذا قياس مخالف للاجماع . وبيانه ان علياً غسل فاطمة بعد موتها ولما علم بذلك الصحابة لم ينكروا عليه .

٢ - هذا يدل على سابق مثال لكنه سقط من النسخة المخطوطة والنسخ المطبوعة وهو من جنس ما ذكرته في التعليق من القياس الذي خالف نص الكتاب أو السنة ،
٣ المسبق تقريره انظر المسألة التاسعة من مسائل القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به

الإعتراض الثالث - فسَادُ الوَضْع

واعلم ان صحة وضع القياس ان يكون على هيئة صالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه ، وفساد الوضع لا يكون على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم وقد مثله الفقهاء بما تلقى الحكم فيه من مقابله ، كتلقى التضييق من التوسيع ، والتخفيف من التغليظ ، والاثبات من النفي ، وبالعكس .

وان يكون ما جعله علة للحكم مشعراً بنقيض الحكم المرتب عليه .
وذلك كقولهم في النكاح بلفظ الهبة: لفظ ينعقده غير النكاح فلا ينعقد به النكاح فانه من حيث انه ينعقد به غير النكاح يقتضي انعقاد النكاح به ، لاعدم الانعقاد ، لان الاعتبار يقتضي الاعتبار لاعدم الاعتبار (١)

ومن ذلك قولهم مسح فيس فيه التكرار كسح الاستطابه فان المناط كونه مسحا والمسح تخفيف والتخفيف يشعر بالتخفيف والتكرار ثقيل .

وعلى هذا ، فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار ، وليس كل فاسد الاعتبار يكون فاسد الوضع . لان القياس قد يكون صحيح الوضع ، وان كان اعتباره فاسدا بالنظر الى امر خارج ، كما سبق تقريره .

ولهذا وجب تقديم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع ، لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الأخص ، لكونه الأخص مشتملا على ما اشتمل عليه الأعم وزيادة .

واذا عرف ما قررناه في سؤال فساد الوضع .
فلقائل ان يقول : اقتضا . الوصف لنقيض الحكم المرتب عليه :
اما ان يدعى انه (يراد به اقتضاؤه له انه مناسب لنقيض الحكم على ما هو اشعار اللفظ واما اعتبار الوصف في نقيض الحكم في صورته كما قاله بعض المتأخرين .
فان كان الأول فاما ان يدعى) انه مناسب لنقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل ؛ او من جهة اخرى .

١ - انظر ص ٥٣٣ - ٥٣٤ من ج ٢٠ من مجموع الفتاوي لابن تيمية .

فان كان ذلك من الجهة التي تمسك بها المستدل فيلزم منه ان يكون وصف المستدل غير مناسب لحكمه؛ ضرورة ان الوصف الواحد لا يناسب حكيمين متقابلين من جهة واحدة ، ولكن يرجع حاصله الى القدرح في المناسبة وعدم التأثير لا انه سؤال آخر وان كان ذلك من جهة اخرى؛ فلا يمتنع مناسبة وصف المستدل لحكمه من الجهة التي تمسك بها (١) (ويرجع حاصله الى سؤال الأشتراك في الدلالة وهو حقيقة المعارضة لا انه سؤال آخر؛ وان اريد باقتضائه لنقيض الحكم اعتباره في نقيض الحكم . فلا يخلو اما ان يكون معتبراً في نقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل أو من جهة أخرى، فان كان من جهة أخرى فلا يقدرح في اعتباره في حكم المستدل من جهته فانه جاز أن يعتبر الوصف الواحد في حكيمين متقابلين يكون من جهتين كالصلاة في الدار المعضوبية ، وان كان معتبراً في نقيض الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل فانه وإن منع من اعتباره في حكم المستدل ضرورة امتناع اعتباره من جهة واحدة في حكيمين متقابلين، غير أن حاصله يرجع الى سؤال القلب كما يأتي تحقيقه، وسواء كان اعتباره في نقيض الحكم متفقاً عليه، أو ثابتاً بالدليل لآ أنه سؤال آخر، وقد يشبه بسؤال النقص من وجه آخر من حيث انا وجدنا العلة في صورة مع انتفاء الحكم لكن مع مزيد وهو كون العلة في صورة النقيض هو علة النقيض وجوابه من وجهين الأول مع اقتضاء الوصف لنقيض الحكم والقدرح فيما أبداه المعارض الثاني، أن نسلم ذلك ونبين أنه يقتضي الحكم الذي قصده من جهة أخرى) ثم لا يخلو : اما أن تكون جهة المناسبة لنقيض الحكم معتبرة في صورته ، أو غير معتبرة ، فان لم تكن معتبرة كان ما يبديه المستدل من جهة المناسبة كافيافي دفع السؤال، ضرورة كونها معتبرة ومناسبة المعارض غير معتبرة . وان كانت مناسبة المعارض معتبرة فان أورد المعارض ما ذكره في معرض المعارضة فقد انتقل عن سؤاله الأول الى سؤال المعارضة ، ووجب على المستدل الترجيح لما ذكره ضرورة التساوي في المناسبة والاعتبار ، وان لم يورد ذلك في معرض المعارضة وبقي مصراً على السؤال الاول فلا يحتاج المستدل الى الترجيح لكونه خاصاً بالمعارضة . وهذا من مستحسنتات صناعة الجدل ، فليتأمل .

١ - ما بين القوسين زيادة من المخطوطة .

الاعتراض الرابع - منع حكم الأصل

ولما كان منع حكم الأصل من قبيل النظر في تفصيل القياس كان متأخراً عما قبله لكون ما قبله نظراً في القياس من جهة الجملة . لا من جهة التفصيل . والنظر في الجملة يتقدم على النظر في التفصيل .

ومثاله ما لوقال الشافعي في إزالة النجاسة مثلاً : مائع لا يرفع الحدث ، فلا يزال حكم النجاسة ، كالدهن . فقال الحنفي لا أسلم الحكم في الأصل ، فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة .

وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل بتوجيه منع حكم الأصل عليه .

فمنهم من قال بانقطاعه لانه أنشا الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الأصل ؛ فاذا منع حكم الأصل ، فاما أن يشرع في الدلالة عليه ، أو لا يشرع . فان لم يشرع في الدلالة عليه لم يتم دليله على مقصوده ، وهو انقطاع .

وان شرع في الدلالة عليه ، فقد ترك ما كان بصدد الدلالة عليه اولاً ، وعدل عما أنشاه من الدليل على حكم الفرع الى الدلالة على حكم الأصل ، ولا معنى للانقطاع سوى هذا .

ومنهم من قال : لا يكون منقطعاً لانه انما أنشاه الدليل على حكم الفرع انشاء من يحاول تمشيته وتقريره ، وبالدلالة على حكم الأصل يحصل هذا المقصود لآانه تارك لما شرع فيه أولاً ، ولا منع من ذلك ، فان الحكم في الفرع كما يتوقف على وجود علة الأصل في الأصل ، وكونها علة فيه ، وعلى وجودها في الفرع ؛ يتوقف على ثبوت حكم الأصل وكل ذلك من أركان القياس ، ولم يمنع أحد من محاولة تقرير القياس عند منع وجود علة الأصل ومنع كونها علة فيه ، ومنع وجودها في الفرع من الدلالة على محل المنع ، فكذلك حكم الأصل ؛ ضرورة التساوي بين الكل في افتقار صحة القياس اليه .

ومنهم من فصل بين أن يكون المنع خفياً ، وبين أن يكون ظاهراً ؛ فحكم بانقطاعه عند ظهور المنع ، وبعدم انقطاعه عند خفائه ؛ لظهور عذره .

وهذا هو اختيار الاستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني (١) ومنهم من قال يجب اتباع عرف المكان الذي هو فيه ومصطلح اهله في ذلك وهذا هو اختيار الغزالي .

والمختار أنه لا يعد منقطعاً اذا دل على موقع المنع ، لما قررناه فيما تقدم (٢) وقد بينا شرط الدلالة على حكم الاصل في اركان القياس .
وقد قال الشيخ أبو اسحق الشيرازي (٣) لا يفترق الى الدلالة على محل المنع ، بل له أن يقول : انما قست على اصلي . ولا وجه لذلك فانه ان قصد اثبات الحكم على أصل نفسه فالخصم غير منازع له في ثبوت حكم الفرع على أصله ولا وجه للمناظرة بينهما في ذلك وان قصد اثبات الحكم في الفرع بالنسبة الى الخصم بحيث يوجب الاتقياد اليه ، فذلك متعذر مع منع حكم الاصل وعدم ثبوته بالدلالة وانما يتصور الاستغناء عن الدلالة على حكم الاصل اذا كان اللفظ الدال على حكم الاصل عاماً ، وهو منقسم الى ممنوع وغير ممنوع كالدهن ؛ فانه وان منع الحكم في الطاهر منه ، فهو غير ممنوع في الدهن النجس .

وعند ذلك فله ان يقول : انما قست على الدهن النجس دون الطاهر ؛ وان كان قياسي عليهما ، فغايبته القياس على اصلين وقد بطل التمسك باحدهما ، فيبقى التمسك بالآخر . واذا ذكر الدليل على موقع المنع .

فمنهم من حكم بانقطاع المعارض لتبين فساد المنع وتعلل الاعتراض منه على دليل المستدل لافضائه الى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصيلي في أول النظر . ومنهم من قال : لا يعد منقطعاً ؛ ولا يمنع من الاعتراض على دليل المنع ؛ ولا يكفي من المستدل بما يدعيه دليلاً ، والا لما كان لقبول المنع معنى ؛ بل الانقطاع انما يتحقق في حق كل واحد بعجزه عما يحاوله نفيًا واثباتاً ، وهذا هو المختار .

١ - أبو اسحاق الاسفرائيني هو ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الشافعي شارك الباقلاني في الاخذ عن ابي عبد الله محمد بن أحمد بن مجاهد الطائي صاحب ابي الحسن الاشعري

٢ - تقدم ص ٧٥ ج ٤ في بيان سند الرأي الثاني .

٣ - أبو اسحاق الشيرازي هو ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروز ابلدي الشافعي مات ٧٦٤ هـ

الاجتراض الخامس - التقسيم (١)

وهو في عرف الفقهاء : عبارة عن ترديد اللفظ بين احتمالين .
أحدهما ممنوع ، والآخر مسلم ؛ غير أن المطالبة متوجهة ببناء الغرض عليه .
أما أنه لا بد من ترديده بين احتمالين لانه (٢) لو لم يكن محتملا لامرين ، لم يكن للترديد والتقسيم معنى ، بل كان يجب حمل اللفظ على ما هو دليل عليه .
وأما أنه لا بد وأن يكون احتمال اللفظ لهما على السوية ؛ لانه (٣) لو كان ظاهر آفي أحدهما ؛ لم يكن للتقسيم أيضا وجه ، بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه ، كان ممنوعا أو مسلما . وذلك كما لو قال المستدل في البيع بشرط الخيار ، وجد سبب ثبوت الملك للمشتري ؛ فوجب أن يثبت ، وبين وجود السبب بالبيع الصادر من الأهل في المحل ؛ فقال المعترض : السبب هو مطلق بيع أو البيع المطلق أي الذي لا شرط فيه : الأول ممنوع والثاني مسلم ولكن لم قلت بوجوده .

ولقائل أن يقول : التقسيم ، وان كان من شرطه تردد اللفظ بين احتمالين على السوية ؛ فليس من شرطه أن يكون أحد الاحتمالين ممنوعا ؛ والآخر مسلما بل كما يجوز أن يكون كذلك ، يجوز أن يشترك الاحتمالان في التسليم ؛ ولكن بشرط أن أن يختلفا باعتبار ما يرد على كل واحد منهما من الاعتراضات القادحة فيه ، والا فلو اتحدا فيما يرد عليهما من الاعتراضات ، مع التساوي في التسليم ، لم يكن للتقسيم معنى ، بل كان يجب تسليم المدلول وإيراد ما يختص به . ولا خلاف أنهما لو شتركا في المنع أن التقسيم لا يكون مفيدا .

١ - المعترض على التقسيم أو على التعريف يسميه علماء الجدل مستدلا لتضمن اعتراضه ، على كل منها دعوى بطلانه ، فوجب عليه اثبات دعواه بالدليل ، والمدافع عن التقسيم أو التعريف يسمي ما نعا ، وقد يسمي بعض العلماء المعترض على التقسيم أو التعريف سائلا ، ومن يصحح ذلك ويدافع عنه معللا .

٢ - ٣ - لانه . لعلة فلأنه ، لكونه جواب أداة الشرط والتفصيل وهي أما .

وعلى هذا فلو أراد المعترض تصحيح تقسيمه ، فيكفيه بيان اطلاق اللفظ بازاء الاحتمالين من غير تكليف بيان التساوي بينهما في دلالة اللفظ عليها بجهة التفصيل ، لان ذلك مما يعسر من جهة أن ما من وجه (١) يبين التساوي فيه الاوالمستدل أن يقول: ولم قلت بعدم للتفاوت من وجه آخر؟ بلى لو قيل انه يكلف التساوي بينها من جهة الاجمال ، وهو أن يقول : التفاوت يستدعي ترجح أحدهما على الآخر وزيادته عليه ، والاصل عدم تلك الزيادة ، لم يكن ذلك شاقاً ، وكـ ان وافياً بالدلالة على شرط التقسيم . ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما وأورد الاعتراض عليهما ، كما لو قال المستدل في مسألة الالتجاء الى الحرم : وجد سبب استيفاء القصاص ، فيجب استيفاؤه . وبين وجود السبب بالقتل للعمد العدوان ، فقال المعترض . متى يمكن القول بالاستيفاء اذا وجد المانع ، أو اذا لم يوجد ؟ الاول ممنوع والثاني مسلم . ولكن ؛ لم قلت انه لم يوجد ، وبين وجوده ان الحرم مانع ، وبينه بطريقة لم يخل (٢) اما أن يورد ذلك بناء على أن لفظ المستدل متردد بين الاحتمالين اللذكورين ، أو على دعواه الملازمة بين الحكم ودليله فان كان الاول : فهو باطل لعدم تردد لفظ السبب بين ما ذكر من الاحتمالين . وان كان الثاني : فان اقتصر على المطالبة ببيان انتفاء المانع ، فهو غير مقبول لما تقرر في الاصطلاح من حط مؤنة ذلك عن المناظر في الموانع والمعارضات المختلف فيها ، وان اضاف الى ذلك الدلالة على وجود المعارض ؛ فحاصل السؤال يرجع الى المعارضة ؛ ولا حاجة الى التقسيم ، واذا اتجه سؤال التقسيم على التفسير الأول فجوابه من جهة الجدل من ستة أوجه .

الاول : أن يعين المستدل بعض محامل لفظه ، ويبين أن اللفظ موضوع هازائه حقيقة في لغة العرب .

اما بانقل عن أهل الوضع ، أو الشارع الصادق .

- ١ — أن ما من وجه - لعله أنه ما من وجه .. الخ .
- ٢ — لم يخل - جواب قوله : ولو ذكر المعترض احتمالين .. الخ .

أوبيان كونه مشهوراً به في الاستعمال ، فيكون حقيقة ، لانه الغالب ، وبما يساعد من الادلة ، ومع بيان ذلك فالتقسيم يكون مردوداً ، لتبين فوات شرطه من التساوى في الدلالة .

الثاني : أن يقول إنه ، وان لم يكن ظاهراً بحكم الوضع فيما عبيته من الاحتمال غير انه ظاهر يعرف الاستعمال ، كما في لفظ الغائط ونحوه .

الثالث : أنه وان لم يكن ظاهراً بالامرین ؛ الا انه ظاهر في عرف الشرع كلفظ الصلاة والصوم ونحوه .

الرابع : أنه وان تعذر كونه ظاهراً بأحد الانحاء المذكورة ، لكنه ظاهر بحكم ما اقترن به من القرائن المساعدة له في كل مسألة .

الخامس : أنه وان تعذر بيان الظهورية باحد الطرق المفصلة ، فله دفع التقسيم بوجه اجمالي ، وهو ان يقول : الاجمال على خلاف الاصل ، فيجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته ؛ ضرورة نفي الاجمال عن اللفظ . ومع ذلك فالتقسيم لا يكون وارداً . وقد يقدر على بيان كون اللفظ ظاهراً فيما عينه بهذا الطريق الاجمالي ، وهو ان يقول : اذا ثبت أنه لا بد وأن يكون اللفظ ظاهراً في بعض محامله ، نفياً للاجمال عن الكلام ، فيجب اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل ، ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه . أما عند المعارض ، فلضرورة دعواه الاجمال في اللفظ واما عند المستدل ، فلضرورة دعوه أنه ظاهر فيما ادعاه دون غيره .

السادس أن يبين أن اللفظ له احتمال آخر غير ما تعرض له المعارض بالمنع والتسايم ، وانه مراده الا أن يحترز المعارض عن ذلك بأن يعين مجحلاً ، ويقول : ان أردت هذا فسلم . ولكن لم قلت ببناء الغرض عليه . وان أردت ما عداه ، فممنوع فما مثل هذا الجواب لا يكون متجهاً .

وان أراد المستدل الجواب الفقهي ؛ فان كان قادراً على تنزيل كلامه على أحد القسمين ، فالاولى في الاصطلاح تنزيهه على احدهما . حذراً من التطويل . وليكن مترلاً علي اسهلها في التمشية والقرب الى المقصود ان أمكن .

وان كان الجمع جائزاً شرعاً . وان لم يقدر على شيء من ذلك . كان منقطعاً .

واما موقع سؤال التقسيم ، فيجب أن يكون بعد منع حكم الأصل لكونه متعلقاً بالوصف المتفرع عن حكم الأصل، وان يكون مقدماً علي منع وجود الوصف لدلالة منع الوجود علي تعيين الوصف والتقسيم علي الترديد .

وان يكون مقدماً علي سؤال المطالبة بتأثير الوصف المدعى علة لكونه مشعراً بترديد لفظ المستدل بين امرين . والمطالبة بتأثير الوصف مشعرة بتسليم كونه مدلولاً للفظ لا غير (١) ضرورة تخصيصه، بالكلام عليه ؛ والا كان التخصيص به غير مفيد، وإيراد ما يشعر بالترديد بعد ما يشعر بتسليم اتحاد المدلول يكون متناقضاً .

وقد علل ذلك بعض أرباب الاصطلاح بأن المطالبة بتأثير الوصف تستدعي تسليم وجود الوصف . والتقسيم مشتمل علي منع الوجود ونه الوجود، بعد تسليم الوجود لا يكون مقبولاً ، لما فيه من التناقض ؛ وهو غير صحيح لوجهين .

الاول أن ما ذكره انما هو مبني علي أن أحد القسمين لا بد وأن يكون ممنوع الوجود ، وليس كذلك لما سبق في مبدأ السؤال .

(٢) وبتقدير ان يكون احد القسمين ممنوع الوجود فانما يلزم التناقض والمنع بعد التسليم ، ان لو كان ما اورد عليه سؤال المطالبة او لاهو نفس القسم الذي منع وجوده في التقسيم ، وبتقدير ان يكون غيره فلا .

وبالجملة فيمنع ايضاً قبول سؤال التقسيم بعد سؤال الاستفسار لأن المسؤل ان كان قد دفع سؤال الاستفسار جدلاً بنفي الاجمال فالتقسيم بعد لا يرد، ضرورة توقفه علي الاجمال ، وقد انتهى ؛ وان اجاب عنه بتعيين ماقصده بكلامه ، فبعد التعيين لا حاجة الي التقسيم ، بل يجب ورود الاعتراض علي عينه (٣) دون غيره .

١ — اي تدل علي تعيين الوصف ؛ وانه لا مدلول للفظ غيره .

٢ — هذا بدء الوجه الثاني

٣ — علي عينه - فيه سقط والتقدير علي ما عينه .

الإعتراض السادس - منع وجود العلة في الأصل

ولكون النظر في علة الاصل متفرعا عن حكم الاصل ، وجب تأخيره عن النظر في حكم الأصل ، وعن التقسيم ، لما ذكرناه في السؤال الذي قبله .

ومثاله : ما لو قال الشافعي في مسألة جلد الكلب مثلا : حيوان يغسل الاناء من ولو غه سبعا فلا يظهر جلده بالدباغ كالخنزير فيقول الخصم : لا أسلم وجوب غسل الاناء من ولو غ الخنزير سبعا .

وجوابه بذكر ما يدل على وجوده من العقل ، او الحس ، او الشرع ، على حسب حال الوصف في كل مسألة ؛ او ان يفسر لفظه بما لا يمكن الخصم منعه ، وان كان احتمال اللفظ له بعيدا ، وذلك كما قال في المثال المذكور اعنى به ما إذا لم يغلب على ظنه الطهارة .

وان فسر لفظه بما له وجود في الأصل ، غير ان لفظه لا يحتمله لغة .
فالمختار انه لا يقبل ، وإن ذهب الى قبوله بعض المتأخرين .
وذلك لان وضع اللفظ انما كان لقصد تحصيل المعنى منه وأن يعرف كل أحد ما في ضميره لغيره بواسطة اللفظ المستعمل .

وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطا يمنع معه دخول الزيادة والنقصان ، واذ قبل من كل أحد تفسير لفظه بما لا يحتمله لغة حالة عجزه عن تقرير كلامه أفصى ذلك الى اضطراب اللغة وابطال فائدة وضعها .

كيف وان إطلاقه لذلك اللفظ دليل ظاهر على ارادة مدلوله ، وعدوله عند المنع مشعر بالانقطاع في تقريره .



الإعراض التاسع - القدر في مناسبة الوصف المعلق به

ولما كانت العلية صفة للوصف المذكور ومتوقفه على وجوده، وجب أن يكون للنظر فيها نفيًا وإثباتًا؛ متأخرًا عن النظر في وجود الوصف .
وهذا هو أعظم الأسئلة الواردة على القياس، لعموم وروده على كل ما يدعى كونه علة؛ واتساع طرق إثباته، وتشعب مسالكه، كما تقدم تقريره . (١)
وقد اختلف العلماء في قبوله نفيًا وإثباتًا واختار لزوم قبوله .
وذلك: لأن اثبات الحكم في الفرع مما لا يمكن اسناده إلى مجرد اثبات حكم الاصل دون جامع بينهما .

والجامع يجب أن يكون في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الأمانة على ما سبق تقريره (٢)
والوصف للطردي لا يصلح أن يكون باعًا، فيمتنع التمسك به في القياس، فلو لم يقبل منع تأثير الوصف والمطالبة بتأثيره أفضى ذلك إلى التمسك بالوصف الطردية، ثقة من المتكلم بامتناع مطالبتة بالتأثير، ولا يخفى وجه فساده .
وايضاً فإن الاصل عدم الدليل الدال على جواز التمسك بالقياس، غير أن استثنائها منه ما كانت علة القياس فيه مخيلة؛ أو شبيهة لاجماع الصحابة عليه، ولم ينقل عنهم أنهم تمسكوا بقياس علة طردية (٣) فبقينا فيه على حكم الاصل فلذلك وجب قبول سؤال منع التأثير؛ وبيان كون الوصف مؤثراً .
وعند هذا فلا بد من ذكر شبه الرادين له وتحقيق جوابها وقد احتجوا بشبه الأولى: أنه لو قبل سؤال منع التأثير؛ فما من دليل يذكره المستدل على كون الوصف علة الا وهذا السؤال وارد عليه؛ إلى ما لا يتناهى، فيجب رده حفظاً للكلام عن الخبط والنشر .

١ - تقدم ذلك في مسائل مسالك العلة .

٢ انظر المسألة الثانية من مسائل القسم الثاني في شروط علة الأصل .

٣ - مخيلة - أي مشتملة على مناسبة تجعلها صالحة لترتيب الحكم عليها، وطرديّة اي غير مشتملة على المناسبة .. الخ .

الثانية: انه لا معنى للقياس سوى رد الفرع الى الأصل بجامع، وقد أتى به المستدل وخرج عن وظيفته، فعلى المعارض القدرح فيه .

الثالثة: ان الأصل ان كل ما ثبت الحكم عقبيه في الأصل ان يكون علة، فمن ادعى ان الوصف الجامع ليس بعلة، احتاج الى بيانه .

الرابعة: انا بحثنا فلم نجد سوى هذه العلة فعلى المعارض القدرح فيها او ابداء غيرها الخامسة: انهم قالوا اعجز المعارض عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل صحته كالمعجزة . فالمنع من الصحة مع وجود دليل الصحة لا يكون مقبولا .

السادسة: قولهم حاصل هذا السؤال يرجع الى المنازعة في علة الاصل، ويجب ان يكون متنازعا فيها ليتصور الخلاف في الفرع .

السابعة: ان حاصل القياس يرجع الى تشبيه الفرع بالأصل، والشبه حجة، وقد تحقق ذلك بما ذكر من الوصف الجامع، فلا حاجة الى ابداء غيره .

الثامنة: قولهم هذا الوصف مطرد لم يتخلف حكمه عنه في صورة فكان صحيحا والجواب عن الأولى: ان التسلسل منقطع بذكر ما يفيد ادنى ظن بالتعليل من الطرق التي بينها قبل (١) فان المطالبة بعلة ما غلب على الظن كونه علة بعد ذلك يكون عنادا، وهو مردود اجماعا .

وعن الثانية بمنع تحقق القياس بجامع لا يغلب على الظن كونه علة .

وعن الثالثة: بمنع ان الاصل علية كل ما ثبت الحكم معه من الاوصاف .

وعن الرابعة ان البحث مع عدم الاطلاع على غير الوصف المذكور طريق من طرق اثبات العلة كما سبق (٢) فكان ذلك جوابا عن سؤال المطالبة وقبوله، لا أنه رد له .

١ - هي مسالك العلة التي سبق له بيانها .

٢ - سبق ذلك في مسلك السبر والتقسيم .

وعن الخامسة : انه لو كان عجز المعارض عن الاعتراض دليل صحة العلة،
لكان عجز المستدل عن تصحيح العلة دليل فسادها . ولا او لوية . ولكان عجز
المعارض عن الاعتراض على ابطال مادعي من الحكم في الفتوى دليل على ثبوت
الحكم ، ولم يقل به قائل .

وعن السادسة . ان علة الاصل . وان كانت متنازعا فيها . فلا بد من دليل ظني
يدل على كونها علة كما في الحكم المختلف فيه .

وعن السابعة : ان اثبات الحكم في الفرع متوقف على ظن اثباته . ولا نسلم
ان مطلق المشابهة بين الاصل والفرع في مطلق وصف . مفيد للظن .

وعن الثامنة : ان حاصلها يرجع الى الاكتفاء بالوصف الطردي . لكونه غير
منتقض وهو باطل بما سبق في طرق اثبات العلة .

واذا علم انه لا بد من قبول سؤال المطالبة بالتأثير . وانه لا بد من الدلالة على
كون الوصف علة، وطريق اثبات ذلك ما يساعد من الادلة التي قررناها قبل .

الاعتراض الشاين - سؤال عَدَم التأثير

وهو ابدء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم او نفيه .

وقد قسمه الجدليون اربعة اقسام :

الأول عدم التأثير في الوصف . وذلك بأن يكون الوصف المأخوذ في الدليل طرديا لامناسبة فيه ولاشبهه (١) وذلك كما يقال في صلاة الصبح صلاة لا يجوز قصرها . فلا تقدم في الاداء على وقتها كالغرب ، فان عدم للقصر وصف طردى بالنسبة الى الحكم المذكور .

الثاني : عدم التأثير في الاصل . وهو ان يكون الوصف قد استغنى عنه في اثبات

الحكم في الاصل المقيس عليه بغيره .

وذلك : كما اذا قال المستدل في بيع الغائب ، مبيع غير مرئي ؛ فلا يصح بيعه ،

كالطير في الهواء والسلك في الماء ، فان ما وجد في الاصل من العجز عن التسليم مستقل بالحكم .

وهذا النوع مما اختلف فيه .

فرده الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني ومن تابعة ، مصيراً منهم الى انه اشارة

الى علة أخرى في الاصل . ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد في محل واحد بعلمتين .

ومنهم من قبله ، مصيراً منهم الى امتناع تعليل الحكم بعلمتين ؛ وقد سبق تقرير

كل واحد من المأخذين ، وما هو المختار منهما .

الثالث عدم التأثير في الحكم ، وهو أن يذكر في الدليل وصفاً لا تأثير له في

الحكم المعلل ، وذلك كما لو قال المستدل في مسألة المرتدين إذا ألقوا أموالنا :

طائفة مشركة ، فلا يجب عليهم الضمان بتلف أموالنا في دار الحرب كاهل الحرب

فاق الاتلاف في دار الحرب . فان الاتلاف في دار الحرب لا تأثير له في نفي الضمان ،

ضرورة الاستواء في الحكم عندهم بين الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام .

١ - لا مناسبة فيه ولاشبهه تفسير لقوله طرديا :

وحاصل هذا القسم يرجع الى عدم التأثير في الوصف بالنسبة الى الحكم المذكور ان كان طردياً ، أو الى سؤال الالغاء ان كان مؤثراً .

الرابع : عدم التأثير في محل النزاع . وهو أن يكون الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع ، وان كان مناسباً .

وذلك كما لو قال المستدل في مسألة ولاية المرأة زوجت نفسها من غير كف فلا يصح نكاحها . وذلك من حيث ان النزاع وقع فيما اذا زوجت نفسها من الكف وغير الكف .

وهذا أيضاً مما اختلف في قبوله ، فرده قوم ، مصيراً منهم الى منع جواز للفرض في الدليل . وقبلة من لم يمنع من ذلك ، وهو المختار على ما عرفناه في كتاب الجدل .

واذ بطل القسم الرابع ، وهو عدم التأثير في محل النزاع ، ورجع حاصل القسم الثالث ، وهو عدم التأثير في الحكم ، الى عدم التأثير في الوصف او الالغاء ، فلم يبق غير عدم التأثير في الوصف ، وعدم التأثير في الاصل . وعدم التأثير في الوصف راجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف ، وسؤال المطالبة يعني عنه ، وجوابه جوابه فلا يجتمعان ، وعدم التأثير في الاصل ، فحاصله يرجع الى المعارضة في الاصل ، لآ أنه غيره . وجوابه كما ياتي . ومع ذلك كله فقد يكون أخذ الوصف الذي لا يناسب الحكم في الدليل مفيداً بان يكون مشيراً الى نفي المانع الموجود في صورة النقص ، أو وجود الشرط للفائت فيها ، لقصد دفع النقص ، أو مشيراً الى قصد الفرض في الدليل في بعض صور النزاع ، كما ذكر من مثال اخذ الاتلاف في دار الحرب في مسألة المرتدين ، ولا يكون عديم التأثير ، اذ هو غير مستغني عنه في اثبات الحكم ، اما لقصد دفع النقص ، أو لقصد الفرض .

الاعتراض التاسع - القدح في مناسبة الوصف المعلل به

وذلك بما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه لتحصيل المصلحة المطلوبة منه ، وجود مفسدة (١) مساوية لها ، او راجحة عليها وقد بينا وجه الاختلاف فيه ، وان المختار لإبطاله، إلا ان يبين ترجيح المصلحة على المفسدة ، اما بطريق إجمالي أو تفصيلي ، كما بيناه فيما سبق . (٢) .

الاعتراض العاشر

القدح في صلاحية إفضاء الحكم إلى ما علل به من المقصود

وذلك كما لو عللت حرمة المصاهرة على التأييد في حق المحارم بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب بين الرجال والنساء إلى سد باب الفجور بالحرمة المؤبدة ، وعلم الرجل بامتناع وصوله إلى الأنثى على الوجه المشروع حتى ينسد عليه باب الطمع في مقدمات المهم بها والنظر إليها ، فان للمعتز أن يقول : هذا الحكم غير صالح لإفضائه إلى هذا المقصود من حيث أن سد باب النكاح أدعي إلى محذور الوقوع في الزنا . وجوابه أن الحرمة المؤبدة مما تمنع من النظر إلى المرأة بشهوة عادة ، والامتناع العادي على مر الزمان يلتحق بالامتناع الطبيعي ، وبه يتحقق انسداد باب الفجور .

١ وجود مفسدة - فيه سقط والتقدير من وجود مفسدة «ومن» بيان لقوله بما يلزم ، ومن ترتيب متعلق بيلزم . ومنه متعلق بالمطلوبة .

٢ - سبق في الفصل الخامس من فصول المسالك الخامس في اثبات العلة بالمناسبة والاختالة .

الإعتراض الحادي عشر

أن يكون الوصف المعلل به باطناً خفياً

وذلك لو علل (١) بالرضا أو القصد . فانه قد يقال القصد والرضا من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بأنفسها فلا تكون علة للحكم الشرعي الخفي ، ولا معرفة له .

وجوابه ان يبين ضبط الرضاء بما يدل عليه من الصبغ الظاهرة ؛ وضبط القصد بما يدل عليه من الافعال الظاهرة . وكل ذلك فمعلوم في الخلافات .

الإعتراض الثاني عشر

أن يكون الوصف المعلل به مضطرباً ، غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد ، مثل التعليل بالخرج ، والمشقة ، والزجر ، والردع ، ونحوه .

فانه قد يقال : مثل هذه الاوصاف مما تضطرب وتختلف باختلاف الأشخاص والأزمان ، والأحوال . وما هذا شأنه فدأب الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة الجليلة ، دفعا للعسر والخرج عن الناس في البحث عنها ، ومنعاً للاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف في هذه الاوصاف بالزيادة والنقصان وجوابه : إما ببيان كون ما علل به مضبوطاً بنفسه او بضابطه ، كضبط الخرج والمشقة ، بالسفر ونحوه

١- لو علل - كأن فيه سقطاً ، ولعل الأصل كما لو علل .

الإعترض الثالث عشر - النقض

وهو عبارة عن تخلف الحكم مع وجود ما ادعي كونه علة له : وقد أومأنا في مسألة تخصيص العلة الى وجه دلالة ذلك على ابطالها ووجه الانفصال عنه فيما اذا كانت العلة منصوصة ، او مجمعا عليها ، او مستنبطة . وفي صورة النقض مانع او فوات شرط . بالاستقصاء التام المفصل .

والذي يختص بما نحن فيه ههنا وجوه أخرى في الجواب (١)

الاول : منع وجود العلة في صورة النقض . ان امكن .

وذلك : كما لو قال للشافعي في مسألة زكاة الحلي مال غير تام فلا تجب فيه .

الزكاة كثياب البدلة .

فقال المعترض : هذا ينتفض بالحلي المحظور ، فانه غير تام . ومع ذلك فان الزكاة تجب فيه . فقال المستدل ؛ لا اسلم ان الحلي المحظور غير تام وانما كان منع وجود العلة في صورة النقض ، دافعا للنقض لأن النقض وجود للعلة ولا حكم ، فاذا لم توجد العلة في صورة النقض فلا نقض .

لكن اختلفوا في المعترض ، هل له الدلالة على وجود العلة في صورة النقض ،

عند منع المستدل لوجودها ؟

فمنهم من قال : له ذلك ، اذ به يتحقق انتفاضها وهدم كلام المستدل ، فكان

له ذلك كغيره من الاعتراضات .

ومنهم من منع من ذلك ؛ لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضاً ،

والمعترض مستدلاً والواجب انما هو التفصيل وهو انه ان تعين ذلك طريقاً للمعترض

في هدم كلام المستدل ، وجب قبوله منه تحقيقاً لفائدة المناظرة . وان امكنه القدر

بطريق آخر هو افضى الى المقصود فلا ، نعم لو كان المستدل قد دلل على وجود

العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض ، فاذا منع وجود العلة ،

١ - انظر وجوه دفع المناقضة في ص ٢٤٦ و١٠ بعدها من الجزء الثاني من كتاب

أصول الفقه للسرخسي ، وهاب تخصيص العلة وما بعده من الجزء الثاني من

كتاب « المعتمد » لابي الحسين البصري .

فان قال المعارض فقد انتقض الدليل الذي دلت به على وجود العلة ، لا يكون مسموعا لكونه انتقالا من النقص على نفس العلة الى النقص على دليلها .

وذلك ، كما لو قال الحنفي في مسألة تبيت النية وتعيينها ، اى بسمى الصوم ، فوجب ان يصح كما في محل الوفاق ، ودل على وجود الصوم ، بقوله : ان الصوم عبارة في الامساك مع النية ، وهو موجود فيما نحن فيه .

فقال المعارض : هـ - هذا منتقص بما اذا انوى بعد الزوال .

وان قال المعارض للمستدل : ابتداء أمرك لا يخلو من حالين :

اما ان تعتقد وجود الصوم في صورة النقص او لا تعتقده .

فان كان الاول ، فقد انتقضت عليك .

وان كان الثاني فقد انتقض ما ذكرته من الدليل على وجود العلة . كان متجهاً .

وان اورد ذلك ، لا في معرض نقض دليل وجود العلة ، بل في معرض

الدلالة به على وجود العلة في صورة النقص ، (فالحكم فيه على ما سبق في الدلالة

على نفي الحكم في صورة النقص) ، فهو غير مسموع على ما ياتي .

الثاني : منع تخلف الحكم . وانما كان ذلك دافعا للنقص لما ذكرناه في منع وجود العلة .

وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة الثيب للصغيرة (ثيب) فلا يجوز اجبارها

كالثيب البالغ .

فقال المعارض : هذا منقوض بالثيب المجنونة . فانه يجوز اجبارها .

فقال المستدل : لان سلم صحة اجبار الثيب المجنونة . والكلام في تمكين المعارض

من الاستدلال على تخلف الحكم في صورة النقص كالكلام في دلالة على وجود

للعلة . وقد عرف ما فيه (١)

الثالث أن يكون النقص على أصل المستدل خاصة .

وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة الرطب بالتمر : باع مال الربا بجنسه

متفاضلا ، فلا يصح كما لو باع صاعاً بصاعين .

١ - وقد عرف ما فيه - أي من أن النقص وجود العلة ولا حكم فاذا لم توجد العلة في

صورة النقص فلا نقض ، ويقال هنا فاذا لم يتخلف الحكم في صورة وجود العلة فلا نقض

فقال الحنفي : هذا منتقض على أصلك بالعرايا ، فانه يصح ؛ وان باع مال الربا بجنسه متفاضلا .

وجوابه من ثلاثة أوجه :

الأول : أن يبين في صورة النقض مناسبا يقتضى النفي ، من مانع أو فوات شرط : مع قران الحكم به على أصله .

الثاني أن يقول : للنقض انما هو من قبيل المعارض لدليل العلة . فتحلف الحكم عن العلة انما هو على مذهب احد الفريقين ، وتبوت الحكم على وفق العلة المعلن بها بالاتفاق . ولا مساواة بين المتفق عليه والمختلف فيه ، فلا يقع في معارضه دليل العلة .

الثالث : أن يبين ان تخلف الحكم عن العلة في معرض الاستثناء ، والمستثنى لا يقاس عليه ولا يناقض به ؛ كما في صورة العرايا المذكورة .

الرابع ان يكون اهداء النقض على اصل المعارض لا غير . وتوجيهه أن يقول المعارض : هذا الوصف مما لم يطرده على أصل ، فلا يلزم من الاتقياد اليه .

وجوابه أن يقول المستدل ، ما ذكرته حجة عليك في الصورتين ، إذ هي محل النزاع ؛ ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في درء الاحتجاج والا كان حجة في محل النزاع . وهو محال .

وهل يجب على المستدل الاحتراز في دليبه عن النقض ؟ اختلفوا . فمنهم من قال بوجوبه ، لقربه من الضبط ، وبعده عن النشر والخطب ؛ ولأن ما أشار اليه المستدل من الوصف المعلن به اذا كان منتقضا .

فاما أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لا لمعارض أو لمعارض : فان كان الأول ؛ فلا يكون الوصف علة ؛ لما سبق تقريره في مسألة تخصيص العلة وان كان الثاني ، فقد ثبت أن للعلة معارضا مفضا عليه ، فلا بد من نفيه في الدليل لان المناظر تلو المناظر ، وليس للمناظر الجزم بالحكم عند ظهور سببه دون ظهور انتفاء معارضه ، فكذلك المناظر ، غير اننا اسقطنا عنه كلفة نفي المعارض المختلف فيه لعسر نفيه ؛ فبقينا فيما عداه على حكم الاصل .

ومنهم من لم يوجبه ، تمسكا منه بان ما يقع به الاحتراز عن النقض . اما ان يكون من جملة اجزاء العلة ، أو خارجا عنها :

فان كان الاول ، فالعلة لا تكون علة دونه ، وما مثل (١) هذا لاختلاف في وجوب ذكره في العلة لعدم تمام العلة دونه ، ومن نازع فيه فقد نازع في انه : هل يجب على المستدل ذكر العلة او لا .

وان كان الثاني: فلا يخلو: اما ان يكون مشيراً الى نفي المعارض او لا يكون كذلك،

فان كان الاول : فقد تعرض لما لم يسأل عنه لكونه مسؤولاً بعد الفتوى عن الدليل المقتضى للحكم ، وانتفاء المعارض ليس من الدليل ، ولو قيل انه من الدليل كان خلاف الغرض في هذا القسم .

وان كان الثاني ، فالنقض غير مندفع به ، لان النقض عبارة عن وجود العلة ولا حكم ، فاذا كان المذكور خارجاً عن العلة ولا فيه اشارة الى نفي المعارض فالعلة ما دونه، وقد وجدت في صورة النقض ولا معارض فكان النقض منتجاً . وان قيل ان الوصف المأخوذ للاحتراز من جملة العلة لتعلق فائدة دفع النقض به، وان لم يكن مناسباً فقد سبق ابطاله في تخصيص العلة .

الإعترض الرابع عشر - الكسر

وهو النقض على المعنى (٢) وقد ذكرنا طريق ايراده ووجه الانفصال عنه ؛ في شروط العلة (٣) ويخصه من الأجوبة ههنا . منع وجود المعنى المشار اليه في صورة النقض ، ومنع تخلف الحكم عنه وباقي الأجوبة التي اوردناها في سؤال النقض قبله

- ١ - وما مثل هذا . الخ تقدم الكلام عليه ص ٣٣ ج ٤ .
- ٢ - المعنى - هو الحكمة التي اشتمل عليها الوصف المعلل به .
- ٣ - انظر المسألة التاسعة من مسائل القسم الثاني في شروط علة الأصل

الإعتراض الخامس عشر

المعارضة في الأصل بمعنى وراء ما علل به المستدل .
وسواء كان مستقلاً بالتعليل ؛ كمعارضة من علل بتحريم ربا الفضل في البر بالطعم
بالكيل أو بالقوت (١) أو غير مستقل بالتعليل على وجه يكون داخلاً في التعليل
وجزءاً من العلة ؛ وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثل ؛
بالقتل العمد العدوان بالجراح ، في الاصل ونحوه (٢) .
وقد اختلف الجدليون في قبوله .

فمنهم من ورده ، بناءً منه على انه لا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلمتين ، كما سبق تقريره (٣)
ولهذا ؛ فانا لو قدرنا انفراد ما ذكر المستدل مجرداً عن المعارض ، صح التعليل
به اجماعاً ، وانما صح التعليل به ؛ لصلاحية فيه ، لا لعدم المعارض ؛ فان العدم
لا يكون علة ، ولا داخلاً فيها لما سبق تقريره (٤) فاذا صح التعليل به مع عدم
المعارض ، صح مع وجوده ، ولانه لا معنى للعلة الا ما يثبت الحكم عقيبها ، وهذا
المعنى موجود في الوصفين فكان كل واحد علة .

ومنهم من قبله وأوجب ، جوابه على المستدل ، وهو المختار .

وذلك : لانه اذا وجد في الاصل وصفان .

فاما أن يكون كل واحد علة مستقلة ، أو لا يكون كذلك .

لا جائر أن يكون كل واحد علة مستقلة ؛ لما سبق تقريره في امتناع ذلك ،

سواء كانت العلة بمعنى الامارة أو الباعث .

١- بالطعم - متعلق بعلة . وبالكيل أو بالقوت متعلق بمعارضة .

٢- بالمثل - متعلق بالقتل ، وبالقتل العمد العدوان متعلق بعلة ، وبالجراح

متعلق بمعارضة وفي الاصل - متعلق بمعارضة ايضاً .

٣- سبق في المسألة الثانية عشرة من مسائل شروط علة الاصل .

٤ - سبق تقريره في المسألة الرابعة من مسائل شروط علة الاصل .

وان كان القسم الثاني : فاما أن يكون الحكم ثابتاً لما ذكره المستدل لا غير ،
أو لما ذكره المعارض لا غير، أو لما جميعاً بحيث تكون العلة مجموع الوصفين ؛ وكل واحد
منها جزؤها . لا جائز أن يقال بالاول، ولا بالثاني . فانه ليس تعيين أحدهما للتعليل
والغاء الآخر مع تساويهما في الاقتضاء أولى من الآخر . فلم يبق غير الثالث ويلزم
منه امتناع تعدية الحكم من الأصل الى الفرع (١)
وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلاثة ، فلا يخفى أن التعدية تمتنع بتقدير أن تكون
العلة ما ذكره المعارض .

وبتقدير أن تكون العلة هي الهيئة الاجتماعية من الوصفين . وانما يصح بتقدير
التعليل بما ذكره المستدل لا غير .

ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه . ومع ذلك
فالتعدية تكون ممنوعة، لكن بشرط أن يكون ما أهداه المعارض صالحاً للتعليل، أو لدخوله
فيه عند كون ما أهداه المستدل صالحاً ، والا فلا معارضة .

وهل يجب على المعارض نفي ما أهداه معارضاً في الأصل عن الفرع اختلفوا فيه:
فمنهم من قال : لا يجب عليه ذلك ؛ فانه ان كان موجوداً في الفرع ؛ فيفتقر
المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق . وان لم يبين ذلك ، فقد انقطع الجمع
(٢) ومنهم من قال : لا بد له من نفيه عن الفرع، لان مقصوده الفرق . وذلك
لا يتم دون نفيه عن الفرع .

والمختار أنه إن قصد المعارض الفرق ، فلا بد له من نفيه ، وان لم يقصد
الفرق بأن يقول : هذا الوصف قد ثبت أنه لا بد من ادراجه في التعليل لما دل عليه
من الدليل ؛ فان كان غير موجود في الفرع فقد ثبت الفرق .

وان كان موجوداً في الفرع ، فالحكم يكون ثابتاً في الفرع بمجموع الوصفين،
وتبين ان المستدل لم يكن ذاكرة للعلة في الابتداء ؛ بل لبعضها . وأي الامرين
قدر ، فالاشكال لازم .

١ — أي تمتنع تعدية الحكم بها وحدها الى الفرع على التقدير الثالث ضرورة ان
العلة مجموع الوصفين .

٢ — أي لم يوجد الجامع بين الأصل والفرع .

هذا كله فيما اذا كان المقيس عليه اصلا واحدا .

وان كان المقيس عليه اصولا متعددة .

فمنهم : من منع من ذلك لافضائه الى النشر مع إمكان حصول المقصود بالواحد منها .

ومنهم : من جوز ذلك ، لكونه اقوى في افادة الظن .

ومن جوز ذلك ، اختلفوا في جواز الاقتصار في المعارضة في الاصل على

أصل واحد .

فمنهم من جوزه ، لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول ، فاذا وقع

الفرق بين الفرع وبعض الاصول ، فقد تم مقصود المعارض من ابطال غرض المستدل .

ومنهم من قال : لا بد من المعارضة في كل أصل ، لانه اذا عارض في البعض

دون البعض فقد بقي قياس المستدل صحيحا على الاصل الذي لم يعارض فيه ؛

وبه يتم المقصود من اثبات الحكم او نفيه .

والذين ارجبوا المعارضة في جميع الاصول .

منهم : من اوجب اتحاد المعارضة في الكل ، دفعا لانتشار الكلام ، ولان يكون

مقابلا في اتحاده لاتحاد وصف المستدل .

ومنهم : من جوز المعارضة في كل أصل بغير ما في الاصل الآخر ، لجواز ان

لا يساعده في الكل علة واحدة .

ثم اختلف هؤلاء : فمنهم من قال يجوز للمستدل الاقتصار في الجواب على

أصل واحد اذ به يتم مقصوده .

ومنهم من لم يجوز ذلك . حيث ان المستدل التزم صحة القياس على الكل .

وعلى هذا يقع الخلاف فيما لو عارض في بعض الاصول . هل يجب على

المستدل الجواب أو لا ؟

والوجه في الجواب من ستة أوجه :

الاول منع وجود الوصف المعارض به في الاصل .

الثاني المطالبة بتأثير الوصف . ان كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل .

المناسبة او الشبه دون السير والتقسيم .

الثالث : ان يبين كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوه .
الرابع : أن يبين انه ملغى في جنس الحكم المعلن . وان كان مناسباً (١)
وذلك كالذكورة في باب المعتق .

الخامس (٢) أن يبين أنه قد استقل بالحكم في صورة دون الوصف المعارض به .
وعند ذلك . فيمتنع أن يكون علة مستقلة في محل التعليل . لما فيه من الغاء
المستقبل واعتبار خير المستقبل .

ويمتنع أن يكون داخلاً في التعليل لما فيه من الغاء ما علل به المستدل في الفرع
مع استقلاله لفوات ما لم يثبت استقلاله ، وهو ممتنع . فان عارض المعارض في
صورة الالغاء بوصف آخر غير ما عارض به في الاصل ، فلا بد من ابطاله ،
والا فالقياس متعذر .

ولا يمكن ان يقال في جوابه ان كل وصف اختص بصورة ؛ فهو ملغى بالصورة الاخرى .
وهذا هو المسمى في الاصطلاح بتعدد الوضع .

فان للمعارض أن يقول : العكس غير لازم في العلل الشرعية لجواز ثبوت
الحكم في كل صورة بعلة غير علة الصورة الاخرى .

واذا جاز ثبوت الحكم في صورتين بعلتين مختلفتين فلا يلزم من اثبات الحكم
في كل صورة بعلة مع عدم علة الصورة الاخرى فيها . الغاء ما وجد في تلك الصورة .

السادس : أن يبين رجحان ما ذكره على ما عارض به المعارض بوجه من
وجوه الترجيحات التي يأتي ذكرها

وعند ذلك فيمتنع جعل ما عارض به المعارض علة مستقلة في محل التعليل ،
لما فيه من اهمال الراجح واعتبار المرجوح .

١ - وان كان مناسباً - أي في غير جنس الحكم المعلن .
٢ - انظر الطريق الأول من طرق الحذف في مسلك السبر والتقسيم .

وبمقتضى أن يكون داخلاً في التعليل لما فيه من الغاء ما علل به المستدل في الفرع
بتخلف الحكم عنه مع رجحانه ، ضرورة انتقاء الوصف المرجوح .
وهنا ترجيح آخر ، وهو أن يكون أحد الوصفين في الأصل المستنبط منه
متعدياً والآخر قاصراً .

وذلك لا يخلو : إما أن يكون في طرف الإثبات أو النفي .
فإن كان في طرف الإثبات ، فلا يخلو :
إما أن يكون الوصف المتعدى جزءاً من العلة أو خارجاً عنها ، بأن يكون
المعارض في الأصل بالوصف القاصر لا غير .
فإن كان خارجاً عنها ، فلا يخلو .

إما أن كان الوصف المتعدى مساوياً للقاصر في جهة اقتضائه ، أو أن الترجيح لاحدهما .
فإن كان مساوياً للقاصر في جهة الاقتضاء ، فالتعليل بالمتعدى أولى .
وبيانه من جهة الأجمال والتفصيل .

أما الأجمال : فهو أن التعليل بالمتعدى متفق عليه ، بخلاف التعليل بالقاصر ،
والتعليل بالمتفق عليه أولى .

وأما التفصيل : فهو أن فائدة المتعدى أكثر من القاصر ، لأن فائدة القاصر إنما
هي في ظهور الحكمة الباعثة في الأصل لسرعة الانقياد ، وسهولة القبول ، والمتعدى
مشارك للقاصر في هذا المعنى وزيادة التعريف للحكم في الفرع ، وهو أعظم فوائد
العلة عند الأكثرين ، وهو وإن لزم من التعليل به إهمال المناسب للقاصر فقابل بمثله ؛
حيث أنه يلزم من التعليل بالقاصر إهمال المناسب للمتعدى ، مع كونه راجحاً ،
والتعليل بالقاصر وإن كان على وفق النفي الأصلي في الفرع ؛ والتعليل بالمتعدى
على خلافه ، إلا أنه مخالفة لما وقعت مخالفته في الأصل بما لم تظهر مخالفته ، ولو عملته
بالقاصر لموافقة النفي الأصلي ، لكان فيه العمل بموافقة ما وقع الاتفاق على مخالفته
ومخالفة ما لم يقع الاتفاق على مخالفته ؛ وهو الوصف المتعدى ، فكان مرجوحاً .
فإن قيل : إلا أن التعليل بالوصف المتعدى يلزم منه مخالفة ما لم يتفق على مخالفته
من الوصف القاصر ؛ وما اتفق على مخالفته من النفي الأصلي ، فكان فيه مخالفة ظاهرين :

أحدهما متفق على مخالفته ، والآخر غير متفق على مخالفته . والتعليل بالوصف للقاصر يلزم منه العمل بهذين الظاهرين ومخالفة ظاهر واحد، وهو الوصف المتعدى . قلنا : هذا مقابل بمثله ، فانه بعد أن ثبت الحكم في الاصل لمعنى ، وان كان قاصراً ، فالاصل ان يثبت في الفرع بما وجد مساوياً لوصف الاصل في الاقتضاء ، نظراً الى تماثل مقصود الشارع ، والمحافظة على هذا الاصل أولى من المحافظة على الاصل ، لكون النفي الاصل مخالفاً في الاصل بمثل ما قيل باقتضائه للحكم في الفرع . وعند ذلك فيترجع ما ذكرناه من جهة ان العمل بالوصف المتعدى عمل به وبأصل مترجع على النفي الاصل ، والعمل بالقاصر عمل به وبأصل مرجوح بالنظر الى الاصل المعمول به من جانبنا ، فكان ما ذكرناه أولى فان قيل : ربما كان المانع للحكم قائماً مطلقاً ، وعند ذلك فالتعليل باقاصر أولى ، لما فيه من موافقة الدليل الشرعي النافي ، وموافقة النفي الاصل بخلاف المتعدى . قلنا : المانع في الفرع يستدعى وجود المقتضى ، وإلا فالحكم يكون فيه منتفياً ، لانتهاء ما يقتضيه ، لا لوجود مانع فيه ، فدعوى وجود المانع في الفرع مع وجوب قصور العلة المقتضية للاثبات على الاصل (١) تناقض لا حاصل له .

كيف : وإن ما مثل هذا المانع مرجوح عند الخصم بالنسبة الى الوصف القاصر والمتعدى على ما وقع به الفرض في ابتداء الكلام مساو للقاصر في المقصود ، فكان مرجوحاً بالنسبة الى المتعدى أيضاً ، فكان المتعدى أولى كما بيناه في النفي الاصل . فان قيل : كما أن المتعدية قد تعرف اثبات الحكم في الفرع فالقاصرة تعرف الفرع ، وكما أن معرفة ثبوت الحكم في الفرع مقصود للشارع ، فعرفة انتفائه أيضاً عنه مقصود له .

قلنا : هذا إنما يستقيم أن لو لم يوجد في الفرع ما هو مساو للعلة القاصرة في الاصل ، فيما يرجع الى جهة الاقتضاء والمقصود المطلوب للشارع من اثبات الحكم لان تعريف العلة القاصرة لنفي الحكم في الفرع ، إنما هو بناء على انتفاء مقصود الحكم ؛ ولن يتصور ذلك مع وجود ما هو مساو في الطلب والاقتضاء لما هو المقصود في الاصل ، فلا ينتهض للوصف القاصر في الاصل علامة على انتفاء الحكم في الفرع ، مع وجود الوصف المتعدى فيه ، ومساواته للقاصر في الاقتضاء على ما وقع به الفرض .

١ — على الاصل - متعلق بقصور .

كيف وان العلة القاصرة غير مستقلة بتعريف انتفاء الحكم في الفرع ، الامع مع ضميمه انتفاء علة غيرها ، وانتفاء النص ، والاجماع ، بخلاف العلة المتعدية في طرف الاثبات ، فما استقل بالتعريف يكون أولى مما لا يستقل .

نعم : قد يتوقف العمل بالعلة المثبتة على انتفاء المعارض ، لا أن انتفاء المعارض من جملة المعروف واللداعي ، بخلاف ما تتوقف عليه العلة القاصرة في تعريفها نفي الحكم في الفرع ، والعمل بما هو معرف بنفسه من غير توقف في تعريفه على غيره أولى . وعلى هذا يكون الحكم ان كان الوصف المتعدي راجحاً في جهة اقتضائه أولى والوصف المتعدي وان توقف استقلاله على اخراج القاصر عن التعليل فليس اخراج القاصر موقوفاً على استقلال المتعدي ليلزم الدور ، لجواز اتفاقها في اخراجها عن التعليل كيف وانه مقابل بدور آخر حيث انه يتوقف ادخال القاصر في التعليل على عدم استقلال المتعدي ؛ وكذلك بالعكس .

وأما ان كان المتعدي مرجوحاً في جهة اقتضائه بالنسبة الى الوصف القاصر ، فالوصف القاصر أولى نظراً الى المحافظة على زيادة المناسبة المعتبرة بثبوت الحكم على وفقها . والنظر اليها وان أوجب اهمال فائدة المتعدية أولى لما فيه من زيادة المصلحة وصلاح المكاف ، وما يتعلق به من زيادة التعليل وسرعة الانقياد في ابتداء ثبوت الحكم لأنه الأصل في كون الحكم معللاً .

وفائدة التعدية انما تعرف بعد تعرف تعليل الحكم بما علل به بنظر ثان متأخر عن النظر فيما علل به الحكم في الأصل . ولاشك أن ما هو أشد مناسبة للحكم يكون أسبق الى الفهم بالتعليل للحكم الثابت في الاصل فكان التعليل به أولى .

وان كانت جهة التساوي والأرجحية غير معلومة ولا ظاهرة . فالتعليل بالمتعدي أولى . نظراً الى أن العمل به أولى على تقدير أن يكون مساوياً وعلى تقدير أن يكون راجحاً وانما يمتنع العمل به على تقدير أن يكون مرجوحاً في نفس الامر .

ولا يخفى أن العمل بما العمل به يتم على تقدير من تقديرين أولى مما لا يتم العمل به الا على تقدير واحد بعينه .

وعلى ما فصلناه في طرف الاثبات يكون الحكم في طرف النفي .

هذا كله ان كان الوصف المتعدي خارجاً عن العلة القاصرة .

وأما ان كان داخلاً فيها بان كان المعارض معللاً بمجموع الوصفين : الوصف القاصر والمتعدي معاً ، فالقاصر أولى ؛ وسواء كان ذلك في طرف الاثبات أو النفي ؛ وسواء كان المتعدي راجحاً على القاصر ؛ أو مرجوحاً ، أو مساوياً .

أما في طرف الاثبات ؛ فلان التعليل بالعلة المتعدية يلزم منه اهمال الوصف القاصر وتعطيله . ولا كذلك بالعكس . ولا يخفى ان الجمع أولى من التعطيل .

فان قيل : الا انه على تقدير ان يكون الوصف المتعدي راجحاً ، لو جعلنا الوصف القاصر داخلاً في التعليل . فيلزم منه ان يتخلف الحكم في الفرع عن الوصف المتعدي الراجح . رعاية لما فات من الوصف المرجوح . وهو ممتنع قلنا . هذا إنما يستقيم على تقدير ان يكون رجحانه ظاهراً .

ولا يستقيم على تقدير ان يكون مرجوحاً أو مساوياً ولا يخفى ان احتمال وقوع العمل بما يتم على تقدير من تقديرين أولى من العمل بما لا يتم العمل به الا على تقدير واحد بعينه . كيف وأن العمل بالقاصر ، وان كان يفضى الى اهمال الوصف المتعدي في الفرع ؛ الا أنه لا يلزم منه اهماله مطلقاً ؛ اذ هو داخل في العلة : ولو عملنا بالوصف المتعدي فقط يلزم منه اهمال القاصر وتعطيله مطلقاً ، فالعمل بالقاصر يكون أولى : وعلى هذا يكون الحكم ، ان كان ذلك في طرف النفي أيضاً ؛ بل أولى لما فيه من تقليل مخالفة المقتضى للاثبات .

هذا ان ظهر الترجيح ، وأما ان تحققت المعارضة من غير ترجيح بعد البحث التام فعلى مقتضى ما أسلفناه من القول بالتخيير عند التعارض مع الثاني ؛ فلا مانع من الجري على تلك القاعدة ههنا .

الإعتراض السادس عشر - سؤال التركيب

وهو الوارد على القياس المركب . وقد بينا معنى القياس المركب ، وأقسامه ، ووجه تسميته بذلك ، والسؤال الوارد عليه ، وجوابه في شرط حكم الاصل (١)

١ - بين ذلك في الكلام على الشرط السادس من شروط حكم الاصل .

الإعتراض السابع عشر - سؤال التعدية

وهو أن يعين المعارض في الأصل معنى ويعارض به .
ثم يقول للمستدل : ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه ، فالذي عللت به أيضاً قد تعدى الى فرع مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر .
وذلك كما لو قال الشافعي : في مسألة اجبار البكر البالغ . بكر ، فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة ، فعارضه الحنفي بالصغر ، وقال البكاره ؛ وان تعدت الى البكر البالغة ؛ فالصغر متعد الى الثيب الصغيرة . وهذا أيضاً مما اختلف فيه .
والحق أنه لا يخرج عن سؤال المعارضة في الاصل مع زيادة التسوية في التعدية وجوابه بابطال ما عارض به المعارض وحلفه عن درجة الاعتبار بما أسلفناه في سؤال المعارضة في الاصل . ومهما حقق شيء من تلك الطرق فقد اندفع ، ولا ألهر لما أشير اليه من التسوية ، بخلاف الداركي (١) .

الإعتراض الثامن عشر

منع وجود الوصف المعلن به في الفرع
وجوابه كجواب منع وجوده في الأصل وقد عرف

الإعتراض التاسع عشر

المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل ، اما بنص ، أو اجماع ظاهر ؛ أو بوجود مانع الحكم أو بفوات شرط الحكم ، ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعاً ، أو شرطاً على نحو طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به من التأثير أو الاستنباط .

وقد اختلف في قبوله (٢) فمنع منه قوم تمسكا منهم بأن المعارضة استدلال وبناء ، وحق المعارض أن يكون هادماً ، لا بانياً .

١ - الداركي - نسبة الى دارك بفتح الراء قرية من اعمال اصهان ينسب اليها عبد العزيز بن عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ابو القاسم الداركي الشافعي مات عام ٣٧٥ هـ وقد روى عن جده لأمه الحسن بن محمد الداركي .

٢ - قبوله - اي قبول الاعتراض بالمعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل . الخ

وقبله الاكثرون وهو المختار ؛ إذ يلزم منه هدم ما بنه "المستدل ، لمقاومة دليله
لدليله ؛ ولا حجر عليه في سلوك طرق الهدم ، ولا سباً إذا تعين ذلك طريقاً في
الهدم ، بأن لم يكن له هادم سواه ، فلو لم يقبل منه ، لبطل مقصود المناظرة ،
واختلت فائدة البحث والاجتهاد .

والوجه في جوابه عند توجهه ، أن يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض أن يقدح
به فيه ، أن لو كان المستدل متمسكاً به .

وان عجز عن جميع ذلك . فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح .
فمنهم من لم يجوز ذلك ، اعتماداً منهم على أن ما ذكره المعترض ، وان كان
مرجوحاً بالنسبة الى ما ذكره المستدل ، فلا يخرج بذلك عن كونه اعتراضاً .
ومنهم من جوزه ، وهو المختار ، لانه مهما ترجح ما ذكره المستدل بوجه من
وجوه الترجيحات الآتية ، كان العمل به متعيناً .

وهل يجب على المستدل أن يذكر في دليله ما يومي الى الترجيح ؟
منهم من أوجبه ، لتوقف العمل بالدليل عليه فكان من الدليل ؛ فلو لم يذكره
لم يكن ذاكراً للدليل أولاً ، بل لبعضه .

ومنهم من لم يوجبه ؛ لما في التكليف به من الحرج والمشقة .
والمختار أن يقال : إما ان يكون ما به الترجيح يرجع الى العلة بأن يكون وصفاً
من أوصافها ، أولاً يكون كذلك .

فان كان الاول : فلا بد من ذكره في الدليل أولاً ، ليكون ذاكراً للدليل .
وان كان الثاني : فلا ؛ لانه مسؤول عن الدليل ، وقد أتى بسماء حقيقة ،
والترجيح بأمر خارج عن الدليل إنما هو من توابع ورود المعارضة ؛ فذكره بعد
المعارضة ؛ وان توقف عليه اعمال الدليل بدفع المعارض (١) لا يوجب أن يكون
داخلاً في مسمى الدليل ؛ حتى يقال إنه لم يكن ذاكرراً للدليل أولاً .

١- وان توقف عليه اعمال الدليل - فيه تقديم وتأخير والأصل وان توقف اعمال
الدليل عليه بدفع المعارض لا يوجب .. الخ . وان واسمها وخبرها معطوف على
المصدر المذول في قوله .. لانه مسؤول عن الدليل .

الإعتراض العشريون - الفرق

واعلم أن سؤال الفرق عند أبناء زماننا لا يخرج عن المعارضة في الأصل أو الفرع . إلا أنه عند بعض المتقدمين عبارة عن مجموع الام-رين ، حتى انه لو اقتصر على أحدهما لا يكون فرقا .

ولهذا اختلفوا فمنهم من قال انه غير مقبول ، لما فيه من الجمع بين اسئلة مختلفة . وهي المعارضة في الأصل والمعارضة في الفرع .

ومنهم من قال بقبوله ، واختلفوا مع ذلك في كونه سؤالين أو سؤالاً واحداً . فقال ابن سريج إنه سؤالان ؛ جوز الجمع بينهما لكونه أدل على الفرق .

وقال غيره بل هو سؤال واحد لا اتحاد مقصوده ؛ وهو الفرق ، وان اختلفت صيغته .

ومن المتقدمين من قال : ليس سؤال الفرق هو هذا ، وانما هو عبارة عن بيان معنى في الأصل له مدخل في التعليل ؛ ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى بيان انتفاء علة الأصل في الفرع ، وبه ينقطع الجمع .

وجوابه على كل تقدير لا يخرج عما ذكرناه في جواب المعارضة في الأصل والفرع

الإعتراض الحادي والعشرون

إذا اختلف الضابط بين الأصل والفرع ، واتحدت الحكمة

كما لو قيل في شهر القصاص . تسبوا في القتل عمداً عدواناً ، فلزمهم القصاص زجراً لهم عن التسبب ؛ كما ذكره .

فللمعترض أن يقول . ضابط الحكمة في لأصل إنما هو الاكراه ، وفي الفرع الشهادة والمقصود منهما ؛ وان كان متحداً وهو الزجر ، فلا يمكن تعدية الحكم به وحده وما جعل ضابطاً له في الأصل غير موجود في الفرع ، والضابط في الفرع يحتمل أن يكون مساوياً لضابط الأصل في الافضاء الى المقصود ، فامتنع اللاحق .

وجوابه إما بأن يبين أن التعليل إنما هو بعموم ما اشترك فيه الضابطان التسبب المضبوط عرفاً ، أو بأن يبين أن افضاء الضابط في الفرع الى المقصود أكثر من إفضاء ضابط الأصل اليه ، فكان أولى بالثبوت .

وذلك كما لو كان اصله في مثل هذه المسألة (المغربي للحيوان) من حيث إن انبعاث الولي للتشفى والانتقام في الفرع لغلبة لإقدام المكره بالا كراه على القتل ، طلباً لخلاص نفسه، أغلب من إقدام الحيوان بالاغراء على الآدمي بسبب غلبة نغراه عنه . وبالجملة ؛ فيبين الغلبة بما يساعد في آحاد المسائل

الإعتراض الثاني والعشرون (١)

إذا اتحد الضابط بين الأصل والفرع ، واختلف جنس المصلحة كما لو قال الشافعي في مسألة اللواط : أو لج فرجاني فرج مشتهي طبعاً ، محرماً شرعاً ، فوجب به الحد كالزنا .

فلمعترض أن يقول : الضابط وان كان متحداً ، غير ان الحكمة التي في الفرع وهي صيانة النفس عن رذيلة اللياطة ، مخالفة لحكمة الأصل ، وهي دفع محذور اختلاط المياه واشتباها الانساب المفضى الى تضييع المولود وانقطاع نسل جنس الانسان وعند ذلك فلا يلزم من اعتبار الضابط في الأصل لما لزمه من الحكمة ، اعتباره في الفرع لغير تلك الحكمة ، لجواز أن لا تكون قائمة مقامها في نظر الشارع . وجوابه أن يقال : التعليل إنما وقع بالضابط المشترك المستلزم لدفع المحذور اللازم من عموم الجماع ، والتعرض لحذف خصوص ما اختص به الأصل من الزنا ومقصوده اللازم عنه وحذفه بطريق من طرق الحذف التي سبق بيانها في السبر والتقسيم .

الإعتراض الثالث والعشرون

أن يقال : حكم الفرع مخالف لحكم الاصل ، فلا قياس ؛ لان القياس عبارة عن تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة الجامع بينهما ، ومع اختلاف الحكم فحكم الاصل لا يكون متعدياً الى الفرع ، فلا قياس . وجوابه ببيان اتحاد الحكم ؛ إما عيناً وذلك كما في قياس وجوب الصوم على وجوب الصلاة ؛ وقياس صحة البع على صحة النكاح (٢) وان الاختلاف إنما هو غائد الى المحل ، وهو غير قادح

١ — انظر المسألة الخامسة في حكم اجراء القياس في الاسباب .

٢ — العبارة في المثالين فيها اسماع . والمناسب أن يقال كقياس الصوم على الصلاة =

في صحة القياس اكونه شرطاً فيه وإما جنساً ؛ كما في قياس وجوب قطع الايدي باليد الواحدة ، على وجوب قتل النفس بالنفس الواحدة (١) وان الاختلاف انما هو في عين الحكم ؛ فكان ، إما ملائماً ، إن كان الاشتراك في جنس العلة ، او مؤثراً إن كان الاشتراك في عينها ، على ماسبق تحقيقه . وذلك غير مبطل للقياس عند القائلين به .

واما إن كان الحكم مختلفاً جنساً ونوعاً ، كما في إلحاق الاثبات بالنفي ، او الوجوب بالتحريم ، وبالعكس ، فقد بينا وجه الاختلاف في صحته ؛ وأن المختار إبطاله (٢) .

الإعتراض الرابع والعشرون - سؤال القلب

وهو قسمان : الاول قلب الدعوى ، والآخر قلب الدليل .
أما قلب الدعوى فضرمان ، وذلك لان الدعوى :
اما أن يكون الدليل مضمراً فيها ، أولاً يكون كذلك .
فان كان الأول ، فهو كما لوقال الأشعري : أعلم بالضرورة أن كل موجود مرثى . فهذه دعوى فيها اضرار الدليل .

وبتقديره ، لانه موجود ، إذ الوجود هو المصحح للرؤية عنده .
فقال المعتزلى : أعلم بالضرورة أن كل ما ليس في جهة لا يكون مرثياً ، فهذه الدعوى مقابلة للاولى من جهة أن الموجود ينقسم الى ما هو في جهة ، والى ما ليس في الوجه وكقياس ببيع الغائب مثلاً على نكاح الغائبة في الصحة ، ومع ذلك فالمثال الاول لا جامع فيه ؛ وحكم الوجوب في الصوم والصلاة معلوم من الدين بالضرورة وليس احدهما بان يكون اصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس .
١ - فيه ماسبق من التسامح في التعبير ، والمناسب أن يقال كقياس الايدي على النفوس في وجوب قطع الايدي باليد ، وقتل النفوس بالنفس ، فان نوع الحكم وان اختلف قتلاو قطعاً لكنه اتحد جنساً وهو القصاص .

٢ - انظر الشرط الثالث من شروط الفرع ، والفصل الخامس من فصول المسلك الخامس في اثبات العلة بالمناسبة والأخالة انظر باب منع التعبد بالقياس في جميع الاحكام الشرعية ص ٧٢٣ ج ٢ من كتاب المعتمد لابي الحسين البصرى .

فالقول بأن ما ليس في جهة لا يكون مرثياً (١) يقابل قول القائل : كل موجود مرثي . ودليلها مضمرة فيها ، وتقديره أن انتفاء الجهة مانع من الرزية .

وأما إن لم يكن الدليل مضمراً فيها . فكما لو قال القائل في مسألة افضاء النظر الى العلم ؛ أو في مسألة التحسين والتقييح مثلاً :

أعلم بالضرورة أن النظر لا يفضي الى العلم ، وأن الكفر قبيح لعينه والشكر حسن لعينه . فقال المعارض أعلم بالضرورة أن النظر يفضي الى العلم وان الكفر ليس قبيحاً لعينه ، ولا الشكر حسناً لعينه . وهذا هو عين مقابلة الفاسد بالفاسد ، والمقصود منه استنطاق المدعى باستحالة دعوى الضرورة من خصمه في محل الخلاف ، فيقال وهذا لازم لك أيضاً

وقد أورد الجدليون في هذا الباب قلب الاستبعاد في الدعوي .

وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة إلحاق الولد باحد الابوين المدعين ، تحكيم الولد في ذلك تحكماً بدليلاً .

فقال الحنفي ؛ وتحكيم القائف في ذلك ايضاً تحكماً بلا دليل .

١- لم يرد في نصوص الشريعة اطلاق الجهة في حق الله تعالى اثباتاً ولا نفياً ، لأنها لفظ مجمل ، يحتمل حقاً وباطلاً ، يحتمل أن يراد به شيء موجود مخلوق ، فالله ليس في جهة بهذا المعنى لانه تعالى ليس في داخل العالم ولا يحيط به شيء من خلقه ، ويراد به ما وراء العالم فعليه يقال الله فوق عباده مستو على عرشه بائن من خلقه ، ولو اقتصر من يتكلم في التوحيد على ما ورد من التعبير في نصوص الشريعة ، وما عرف عن السلف الصالح في اسماء الله وصفاته ، لكان في ذلك عصمة لهم من زلل الرأي والتوسع في التعبير ؛ ولو اكتفوا في الاستدلال على مسائل الدين وخاصة السمعية بما دلهم عليه الكتاب والسنة من الأدلة السمعية والعقلية لهدوا الى صراط مستقيم ، ونجوا من فرقة الاهواء ، ومن الحيرة التي طوحت بهم في المتاهات ؛ انظر القاعدة الثانية في كتاب التدمرية .

قالوا والمقصود منه ايضا استنتاج المدعى بان ماذكره ليس بتحكم ، بل له
مأخذ صحيح ، فيقول المعارض . وكذلك ماذكرته . وهو في غاية البعد ، فانه
اما ان يعترف المدعى بان ماذهب اليه تحكم ؛ او ان يبين ماخذه فيه . فان كان
تحكما فلا تغني معارضة بتحكمه في مذهبه في ابطال دعواه التحكم في مذهب خصمه ،
وان بين له ماخذاً ، فلا يلزم منه ان يكون ما استبعده من مذهب خصمه كذلك .
وان تعرض المعارض لبيان الماخذ فيما استبعده المدعى ، فهو الجواب ؛ ولا حاجة الى القلب .

واما قلب الدليل ، وهو عبارة عن بيان كون ماذكره المستدل يدل عليه .
ثم لا يخلو : اما ان يسلم المعارض ان ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه ،
او يبين انه لا دلالة له على مذهب المستدل ولا من وجه .

فان بين ان ماذكره لا يدل له ، وهو دليل عليه ، فهذا قلما يوجد له مثل - ال
في غير النصوص ، وذلك كما لو استدل في توريث الخال بقوله عليه السلام « الخال
وارث من لا وارث له (١) »

فقال المعارض : المراد به نفي توريث الخال بطريق المبالغة ، كما يقال : الجوع
زاد من لازادله والصبر حيلة من لا حيلة له . معناه نفي كون الجوع زادا والصبر حيلة .

ويدل على اداة هذا الاحتمال انه لا يخلو : اما ان يكون المراد من قوله « لا
وارث له » نفي كل وارث ، فتوريث الخال لا يتوقف عند من يراه وارثا على نفي
جميع الموراث لارثة مع الزوج والزوجه ، وأما نفي من عداه من الموراث بجهة العصبية
فتخصيص الخال بالذكر لا يكون مفيدا ، لان من عداه من ذوى الارحام كذلك (٢)

١ - جزء من حديث رواه أبو داود من طريق المقدم الكندي ، في باب إرث
ذوي الارحام بالفاظ مختلفة ، منها « انا وارث من لا وارث له ، أفك عانيه ،
وأرث ماله ، والخال وارث من لا وارث له ؛ يفك عانيه ؛ ويرث ماله »
وقد رواه غيره ايضا من طرق بالفاظ مختلفة مرفوعا وموقوفا ، انظر ما في ذلك
من مقال في تلخيص الحبير .

٢ - ان صح الحديث فقوله في آخره « يفك عانيه ويرث ماله » يرد هذا الاحتمال

وهذا النوع من القلب ، وان دل على مذهب المعترض ، فهو شبيه بفساد الوضع ، من حيث انه لا يدل على مذهب المستدل .

وان سلم ان ما ذكره المستدل يدل له من وجه فهذا النوع من القلب ثلاثة اقسام وذلك : لأن المعترض ، اما ان يتعرض في القلب لتصحيح مذهبه او لابطال مذهب المستدل ، وان تعرض لابطال مذهب المستدل ، فاما ان يتعرض له صريحا بأن يجعله حكما للدليل بلا واسطة ، او لا بصريحه ، بل بطريق الالتزام ، بأن يرتب على الدليل حكما يلزم منه ابطال مذهب المستدل .

فان كان من القسم الاول ، فهو كما لو قال الحنفي مثلا في مسألة الاعتكاف : لبث محض ، فلا يكون قرينة بنفسه ؛ كالوقوف بعرفة .

فقال المعترض : لبث محض ، فلا يشترط الصوم في صحته ، كالوقوف بعرفة فكل واحد منهما قد تعرض في دليبه لتصحيح مذهبه . غير ان المستدل اشار بعقلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام ، والمعترض اشار الى نفي صريحا .

وعند التحقيق فتعليل المستدل في هذا المثال لنفي القرينة ليس تعليلا بمناسب يقتضي نفي القرينة ، بل بانتفاء المناسب من حيث ان اللبث المحض لا يناسب ولا يشتم منه رائحة المناسبة للقرينة . وتعليل المعترض بامر طردي فانه لامناسبة في اللبث المحض لنفي اشتراط الصوم .

وقد يتفق ان يكون المستدل قد تعرض لتصحيح مذهبه صريحا ، والمعترض كذلك ، كما لو قال الشافعي في ازالة النجاسة : طهارة تراد لاجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث .

فقال المعترض . طهارة تراد لاجل الصلاة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث ، فكل واحد منهما متعرض في الدليل لتصحيح مذهبه صريحا والعللة في الطرفين شبيهة وان كان من القسم الثاني ، وهو ان يتعرض المعترض في القلب لابطال مذهب المستدل صريحا .

فقاله ما لو قال الحنفي في مسألة مسح الراس : عضو من اعضاء الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما ينطلق عليه الاسم كسائر الاعضاء .

فقال الشافعي عضو من اعضاء الموضوع ، فلا يتقدر بالربع كسائر الاعضاء ؛ فكل واحد منهما قد صرح في دليله بابطال مذهب خصمه ، وليس في ذلك ما يدل على تصحيح مذهب احدهما ، فانه ايس يلزم من ابطال مذهب كل واحد منهما تصحيح مذهب الآخر لجواز أن يكون الصحيح هر مذهب مالك وهو وجوب الاستيعاب . نعم لو كان القائل في المسألة قائلان والاتفاق منهما واقع على قول ثالث فانه يلزم من تعرض كل واحد منهما لابطال مذهب الآخر تصحيح مذهبه ؛ ضرورة الاجتماع على ابطال قول ثالث وذلك كالحكم بالاولوية في مسألة التخلي للعبادة . وان كان من القسم الثالث ، فهو كما لو قال الحنفي في مسألة بيع الغائب . عقد معارضة ؛ فيصح مع الجهل بالمعوض ، كالنكاح .

فقال الشافعي . عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية ، كالنكاح . فان المعارض في هذا المثال ام يتعوض لابطال مذهب المستدل في القول بالصحة صريحا ، بل بطريق الالتزام ، وذلك ان من قال بالصحة ، فقد قال بخيار الرؤية فخيار الرؤية لازم للصحة . فلذا بطل خيار الرؤية فقد انتفى اللازم ، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم . ويلتحق بأذيال هذا القسم الثالث قلب التسوية . ومثاله قول الحنفي في مسألة ازالة النجاسة بالخل مائع طاهر مزيل للعين والاثر فتحصل به الطهارة كالماء ، فيقول الشافعي : مائع طاهر مزيل للعين والاثر فتستوى فيه طهارة الحدث والخبث كالماء فانه يلزم من القول بالتسوية في الخلل بين طهارة الحدث والخبث عدم حصول الطهارة بالخل في الخبث لعدم حصولها به في الحدث والحكم بالتسوية

واعلم : ان اعلى مراتب انواع القلب ما بين فيه انه يدل على المستدل ، ولا يدل له . ثم يليه النوع الثاني وهو ما بين فيه انه يدل له وعليه ، واعلى مراتب هذا النوع ما صرح فيه باثبات مذهب المعارض ، وهو القسم الاول منه .

ثم ما صرح فيه بابطال مذهب المستدل فانه دون ما قبله من حيث انه لا يلزم منه تصحيح مذهبه على ما تقدم ؛ وهو القسم الثاني منه .

ثم القسم الثالث : فانه وإن شارك ما قبله من القسم الثاني في ابطال مذهب المستدل ، الا أنه يدل عليه بطريق الالتزام ؛ وما قبله بصريحه .

وهذا النوع من القلب لا تعرض فيه لدلالة المستدل بالقدح ، بل غايته بيان دلالة أخرى منه تدل على نقيض مطلوبه ، فكان شبيهاً بالمعارضة ، وان فارقهما من جهة أنه معارضة نشأت من نفس دليل المستدل .

واذ أتينا على ما أردناه من تحقيق معنى القلب ، واقسامه فقد اختلف في قبوله قبله قوم من حيث انه يشير الى ضعف الدليل ؛ لدلالته على نقيض مذهب المستدل ورده آخرون من حيث إن المعارض ، اما أن يتعرض في دليله لنقيض حكم المستدل أو الى غيره .

فان كان الأول ، فقد تعذر عليه للقياس على أصل المستدل لاستحالة اجتماع حكمين متقابلين مجمع عليهما في صورة واحدة .

وان كان الثاني ؛ فلا يكون ذلك اعتراضاً على الدليل .

والحق في ذلك أنه وان تعرض في الدليل لحكم يقابل حكم المستدل صريحا فقد لا يمتنع الجمع بينهما في أصل واحد ، كما ذكرناه من مثال ازالة النجاسة في القسم الأول . وان تعرض لغيره فيصح القلب إذا كان ذلك لازماً عما ذكره المعارض كما ذكره المعارض ، كما ذكرناه من المثال في القسم الثاني من النوع الثاني من التمثيل في مسألة بيع الغائب ، ومن التمثيل بقلب التسوية في ازالة النجاسة .

وإنما يمتنع قبوله لان ما ذكره المستدل .

إما أن يكون مقصود الشارع من الحكم المرتب عليه ملازماً له ، أو لا يكون فان كان الاول فتعليل المعارض به لمقابل حكم المستدل .

اما أن يكون بحيث يلزمه مقصود من مقابل الحكم ، أو لا يكون كذلك .

فان كان الأول ، فاما أن يكون ذلك من جهة ما علل به المستدل ، أو من غيرها

فان كان الأول فمحال أن يكون الوصف الواحد من جهة واحدة يناسب الحكم ومقابله وان كان الثاني ، فما ذكره ليس بقلب ، اذ القلب لا بد فيه من اتحاد العلة في

القياسين ، بل هو معارضة بدليل آخر ؛ وان كان بحيث لا يلزمه المقصود فهو بالنسبة الى حكم المعارض طردي ، ووصف المستدل مناسباً وشبهياً ؛ فلا يكون قادحاً

وان كان ما ذكر المستدل طردياً بالنسبة الى ما رتب عليه فهو باطل في نفسه ،

لتعذر التعليل بالطردي المحض ، ولا حاجة الى شيء من الاعتراضات .

الإعتراض الخامس والعشرون - سؤال القول بالموجب

وحاصله يرجع الى تسليم ما اتخذه المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه .

ومهما توجه على هذا الوجه ، كان المستدل منقطعاً ، لتبيين أن مانعه من الدليل لم يكن متعلقاً بمحل النزاع ، وهو منحصر في قسمين . وذلك لان المستدل إما أن ينصب دليله على تحقيق مذهبه ، وما نقل عن امامه من الحكم ؛ أو على ابطال ما يظنه مدركاً لمذهب خصمه .

فان كان الأول : فهو كالوقال الشافعي في الملتهجي الى الحرم وجذب جواز استيفاء القصاص فكان استيفاء جائزاً فقال الخصم أقول بموجب هذا الدليل فان استيفاء القصاص عندي جائزاً . وانما النزاع في جواز هتك حرمة الحرم .

وان كان الثاني ، فهو كما لو قال الشافعي في مسألة استيلاء الاب جارية ابنه وجوب القيمة لا يجمع من ايجاب المهر كاستيلاء أحد الشريكين . أو قال في مسألة القتل بالثقل . التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص ، كالتفاوت في المتوسل اليه . فقال الخصم . اقول بموجب هذا الدليل ؛ وان وجوب القيمة لا يمنع من وجوب المهر والتفاوت في الوسيلة لا يمنع من التفاوت في المتوسل اليه ؛ والنزاع انما هو في وجوب المهر ووجوب القصاص .

ولا يلزم من ابطال ما ذكر من الموانع اثبات وجوب المهر والقصاص ، لجواز انتفاء المقتضى لذلك او وجود مانع آخر او فوات شرط .

وورود هذا النوع من القول بالموجب أغلب في المناظرات من ورود النوع الاول ، من جهة ان خفاء المدارك أغلب من خفاء الاحكام ؛ لكثرة المدارك وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف الاحكام ، فانه قلما يتفق الدهول عنها .

ولهذا قد يشترك في معرفة الحكم المنقول عن الامام الخواص والعوام ؛ دون معرفة المدارك ، فكان احتمال الخطأ في اعتقاد كون المدرك المعين هو مدرك الامام اقرب من احتمال الخطأ فيما ينسب الى الامام من الحكم المدلول عليه .

وقد اختلف الجدليون في وجوب تكليف المعترض إبداء مستند للقول بالموجب في هذا النوع . (١)

فقال بعضهم : لا بد من تكليفه بذلك لاحتمال أن يكون هذا هو المأخذ عنده فاذا علم أنه لا يكلف بإبداء المأخذ عند إيراد القول بالموجب ، فقد يقول بذلك عناداً ، قصداً لا يقاف كلام خصمه ، ولا كذلك اذا وظف عليه بيان المأخذ فكان أفضى الى صيانة الكلام عن الخبط والعناد فكان أولى .

وقال آخرون . لا وجه لتكليفه بذلك بعد وفائه بشرط القول بالموجب ، وهو استبقاء محل النزاع . وهو الاظهر ، لانه عاقل متدين ، وهو اعرف بماخذ امامه ، فكان للظاهر من حاله الصديق فيما ادعاه ، فوجب تصديقه كيف : وانالو اوجبنا عليه ابداء المأخذ ، فان مكنا المستدل من ابطاله والاعتراض عليه يلزم منه قلب المستدل معترضاً ، والمعارض مستدلاً .

ولا يفتنى ما فيه من الخبط وان لم يمكن من ذلك ؛ فلا فائدة في ابداء المأخذ لامكان ادعائه ما يصلح للتعليل وتوحيح الكلامه ، ثقة منه بامتناع ورود الاعتراض عليه .

وللمستدل في دفع القول بالموجب بالاعتبار الأول طرق .
الأول ان يقول : المسألة مشهورة بالخلاف فيما فرض فيه الكلام ان امكن .
والشهرة بذلك دليل وقوع الخلاف فيه .

الثاني : ان يبين ان محل النزاع لازم فيما فرض الكلام فيه ، وذلك كما لو كان حكم دليبه انه لا يجوز قتل المسلم بالذمي .

فقال المعارض : هو عندي غير جائز ، بل واجب فيقول المستدل المعنى بعدم الجواز لزوم التبعة بفعله ، ويلزم من ذلك نفي الوجوب لاستحالة لزوم التبعة بفعل الواجب .

الثالث : ان يقول المستدل للقول بالموجب فيه تغيير كلامي عن ظاهره ، فلا يكون قولاً بموجبه .

١ - 'ي القسم الثاني، وهو ما نصب فيه المستدل دليبه على ابطال ما يظنه مدركاً للمذهب خصمه .

وذلك كما لو كان المستدل قد قال في زكاة الخيل حيوان تجوز المساهقة عليه
فوجبت فيه الزكاة قياساً على الأهل .

فقال المعارض : عندي يجب فيه زكاة التجارة . والنزاع إنما هو في زكاة العين
فيقول المستدل : إذا كان النزاع في زكاة العين ، فظاهر كلامي منصرف إليها
لقريئة الحال ، ولظهور عود الالف واللام في الزكاة إلى المعهود .

وأيضاً فإن لفظ الزكاة يعم زكاة العين والتجارة ، فاقول به في زكاة التجارة
قول بالموجب في صورة واحدة ، وهو غير متجه (١) لأن موجب الدليل للتعميم
فالقول ببعض الموجب لا يكون قولاً بالموجب ، بل ببعضه .

وكذلك إذا قال في مسألة إزالة النجاسة (٢) مائع لا يزيل الحدث ، فلا يزيل
الخبث ، كالمرة .

فقال المعارض : أقول به ؛ فإن الخلل النجس لا يزيل الحدث ولا الخبث .
فيقول المستدل : ظاهر كلامي إنما هو الخلل الظاهر ، ضرورة وقوع النزاع
فيه ؛ وإيراد القول بالموجب على وجه يلزم منه تغيير كلام المستدل عن ظاهره ،
لا يكون قولاً بمدلوله وموجبه ، بل بغيره ، فلا يكون مقبولاً .
وله في دفع القول بالموجب بالاعتبار الثاني أيضاً طرق .

الأول أن يكون المستدل قد أفتى بما وقع مدلوله للدليله وفرض المعارض الكلام
معه فيه ، وطالبه بالدليل عليه ، فإذا قال بالموجب بعد ذلك فقد سلم ما وقع للنزاع
فيه ؛ وأفسد على نفسه القول بالموجب ، بالمطالبة بالدليل عليه أولاً .

وبمثل هذا يمكن أن يجاب عن القول (٣) بالاعتبار الأول أيضاً .
الثاني : أن يبين أن لقب المسألة مشهور بذلك بين النظار ، كما سبق تقريره أولاً .
الثالث : أن يبين أن محل النزاع لازم من مدلول دليته ، أن أمكن .

١ - أي وحمل العام على بعض صورته بالقرينة غير متجه ، لأنه خلاف الظاهر من الدليل .
٢ - إزالة النجاسة - أي بالخل . ٣ - عن القول أي للقول بالموجب

وذلك بان يكون المعترض قد ساعد على وجود المقتضي لوجوب القصاص ،
وكانت الموانع التي يوافق المستدل عليها منتفية ، والشروط معققة (١) فاذا أبطل
كون المانع المذكور مانعاً ، فيلزم منه الحكم المتنازع فيه ظاهراً .
وأما قياس الدلالة والقياس في معنى الاصل ، فيرد عليهما كل ما كان وارداً
على قياس العلة ، سوى الاسئلة المتعلقة بمناسبة الوصف الجامع فانها لا ترد عليهما .
اما قياس الدلالة ؛ فلان الوصف الجامع فيه ليس بعلة .
واما القياس في معنى الاصل ، فلعدم ذكر الجامع فيه .
والاسئلة الواردة على نفس الوصف الجامع لا ترد على القياس في معنى الاصل
لعدم ذكر الجامع فيه (٢) .

ويختص قياس الدلالة بسؤال آخر ، وهو عندما اذا كان الجامع بين الاصل
والفرع احد موجبي الاصل ، كما اذا قال القائل في مسألة الايدي باليد الواحدة
احد موجبي الاصل ، فالطرف المعصوم يساوي النفس فيه دليله الموجب للثاني ،
وقرره بان اللدية أحد الموجبين في الاصل ، وهي واجبة في الفرع على الكل ؛ ويلزم
من وجود أحد الموجبين في الفرع وجود الموجب الآخر .
وذلك لان علة الموجبين في الاصل اما ان تكون واحدة أو متعددة .
فان كانت واحدة ، فيلزم من وجود أحد موجبيها في الفرع وجودها فيه ،
ومن وجودها فيه وجود الموجب الآخر ، وهو القصاص على الكل .
وان كانت متعددة ، فتلازم الحكمين في الاصل دليل تلازم العلتين ؛ وعند
ذلك فيلزم من وجود أحد الحكمين في الفرع وجود علة التي وجد بها في الاصل
ويلزم من وجود علة وجود علة الحكم الآخر .
والسؤال الوارد عليه ان يقال : لا يلزم من وجود احد حكمي الاصل في الفرع
وجود الحكم الآخر ، سواء انحلت علتها في الاصل ، او تعددت .

١ - معطوف على قوله أول الباب الخامس في الاعتراضات الواردة على القياس
اما الاعتراضات الواردة على قياس العلة فخمسة وعشرون .
٢ - لأنه مبني على عدم الفارق المؤثر .

اما اتحدت ، فلانه لا يمتنع عند تعدد المحال وان اتحد نوع الحكم ، ان يكون الحكم الثابت في الفرع ثابتا بغير علة الاصل، وهو الاولى ، لما فيه من تكثير مدارك الحكم ، فانه الفضى الى اقتناص مقصود للشارع من الحكم مما اذا اتحد المدرك ؛ واذا كان كذلك ، فلا يلزم منه وجود الحكم الآخر ؛ لجواز ان لا تكون علة الفرع مستقلة باثبات الحكم الآخر ، كاستقلال علة الاصل .

واما اذا تعددت العلة فان وقع التلازم بينهما ، فلجواز ان تكون علة الحكم الثابت في الفرع غير علة في الاصل ، لما ذكرناه .

وعند ذلك ، فلا يلزم منها وجود العلة الأخرى في الفرع ؛ فانه لا يلزم من التلازم بين علة ذلك الحكم وعلة الحكم الآخر في الاصل التلازم بين علة في الفرع وعلة الحكم الآخر .

وعلى هذا لا يكون الحكم الآخر لازما في الفرع ، وجوابه ان يقال : ثبوت احد الحكمين في الفرع يدل ظاهرا على وجود علة التي ثبت بها في الاصل ، وان جاز ثبوته في الفرع بغيرها ، لأن الاصل عدم وجود علة أخرى غير علة في الاصل ، والقول بأن تعدد المدارك أولى معارض بأن الاتحاد اولى لما فيه من التعليل بعلة مطردة منعكسة . وما ذكروه ، وان كانت للعلة فيه مطردة ، الا أنها غير منعكسة والتعليل بالعلة المطردة المنعكسة متفق عليه ، بخلاف غير المنعكسة ، فكانت اولى .

فان قيل : وكما ان الاصل عدم علة اخرى في الفرع غير علة الاصل ، فالاصل عدم علة الاصل في الفرع ، وليس للعمل باحد الاصلين اولى من الآخر .

قلنا : بل العمل بما ذكرناه اولى ، لان العلة فيه تكون متعدية ، وهي متفق على صحة التعليل بها . وما ذكروه يلزم منه ان تكون للعلة في الاصل قاصرة ؛ لان الاصل عدم وجودها في صورة أخرى ؛ وهي مختلف في صحة التعليل بها ، فكان ما ذكرناه اولى .

خاتمة لهذا الباب

في ترتيب الاسئلة الواردة على القياس

والاعتراضات الواردة على القياس .

اما ان تكون من جنس واحد ، كالنفوض ، او المعارضات في الأصل أو في الفرع .
واما ان تكون من اجناس مختلفة ، كالمنع والمطالبة ، والنقص ، والمعارضة ونحوها
فان كان الاول فقد اتفق الجدلويون على جواز ايرادها معاً ، اذ لا يلزم منها
تناقض ، ولا نزول عن سؤال الى سؤال .

وان كان الثاني : فلا يخلو : اما ان تكون الاسئلة غير مرتبة او مرتبة .

فان كانت غير مرتبة ، فقد أجمع الجدلويون على جواز الجمع بينها ، سوى اهل سمرقند
فانهم اوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه الى الضبط . وبعده عن الخبط ،
ويلزمهم على ذلك ما كان من الاسئلة المتعددة من جنس واحد فانها ، وان
افضت الى النشر . فالجمع بينها مقبول من غير خلاف بين الجدلين .

وان كانت مرتبة فقد منع منه اكثر الجدلويين من حيث ان المطالبة بتأثير
الوصف بعد منع وجوده نزول عن المنع . ومشعر بتسليم وجوده . لانه لو بقي
مصراً على منع وجود الوصف فالمطالبة بتأثير مالا وجود له محال ، وعند ذلك فلا
يستحق المعارض غير جواب الاخير من الاسئلة .

ومنهم من لم يمنع منه . وذلك بان يورد المطالبة بتأثير الوصف بعد منع وجود الوصف
مقداراً لتسليم وجود الوصف . وذلك بان يقول : وان سلم عن المنع تقديراً . فلا يسلم عن
المطالبة وغيرها . ولا شك انه أولى (١) لعدم اشعاره بالمناقضة والعود الى منع ماسلم
وجوده اولاً ، كمنع وجود الوصف بعد المطالبة بتأثيره المشعرة بتسليم وجوده . وهذا
هو اختيار الاستاذ ابي اسحق (٢) وهو المختار .

واذا كان لا بد من رعاية الترتيب في الاسئلة ، فالقول ما تجب البداية به سؤال
الاستفسار ، لان من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه .

١ - أي إن ترتيب الاسئلة أولى من الجمع بينها ٢ - هو الاسفرايني .

ثم بعدد سؤال فساد الاعتبار؛ لانه نظر في فساد من جهة الجملة قبل النظر في تفصيله .
ثم سؤال فساد الوضع لانه اخص من سؤال فساد الاعتبار كما سبق تقريره .
والنظر في الاعم يجب ان يكون قبل النظر في الاخص .

ثم بعده منع الحكم في لاصل ، ويجب ان يكون مقدماً على ما يتعلق بالنظر في العلة ، لان العلة مستنبطة من حكم الاصل فهي فرع عليه ، والكلام في الفرع يجب تأخيره عن الكلام في اصله .
ثم بعده منع وجود العلة في الأصل .

ثم بعده النظر فيما يتعلق بعلة الوصف ، كالمطالبة ، وعدم التأثير والقدح في المناسبة ، والتقسيم ، وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط ، وكون الحكم غير صالح لافضائه الى المقصود منه .
ثم بعده التفض والكسر ، لكونه معارضاً لدليل العلية .

ثم بعده المعارضة في الاصل ، لانه معارضة لنفس العلة فكان متأخراً عن المعارض لدليل العلية ، والتعدية والتركيب لان حاصلهما يرجع الى المعارضة في الاصل ، كما سبق تقريره .

ثم بعده ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة في الفرع ، ومخالفة حكمه لحكم الاصل ، ومخالفته للاصل في الضابط ، والحكمة ، والمعارضة في الفرع ، وسؤل القلب ، ثم بعد ذلك القول بالموجب ، لتضمنه تسليم كل ما يتعلق بالدليل المثمر له من مع تحقيق شروطه وانتفاء الفوادم فيه . وهذا آخر الاصل الخامس .

الأصل السادس في معنى الاستدلال وأنواعه

أما معناه في اللغة فهو استعمال من طلب الدليل والطريق المرشد الى المطلوب .
وأما في اصطلاح الفقهاء فانه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل ، وسواء كان الدليل
نصاً أو اجماعاً أو قياساً أو غيره .

ويطلق على نوع خاص من أنواع الأدلة ، وهذا هو المطلوب بيانه ههنا .
وهو عبارة عن دليل لا يكون نصاً ولا اجماعاً ولا قياساً .
فان قيل : تعريف الاستدلال سلب غيره من الأدلة عنه ليس أولى من تعريف
غيره من الأدلة بسلب حقيقة الاستدلال عنه .

قلنا : انما كان تعريف الاستدلال بما ذكرناه أولى ، بسبب سبق التعريف لحقيقة
ماعداه من الأدلة دون تعريف الاستدلال كما سبق . وتعريف الاخطى بالاطهر
جائز دون العكس .

واذا عرف معنى الاستدلال ، فهو على أنواع منها قولهم : وجد السبب ، فثبت
الحكم ، ووجد المانع وفات الشرط فينتفي الحكم ، فانه دليل من حيث ان الدليل
ما يلزم من ثبوته لزوم المطلوب قطعاً أو ظاهراً ، ولا يخفى لزوم المطلوب من ثبوت
ما ذكرناه ، فكان دليلاً ، ولس هو نصاً ، ولا اجماعاً ، ولا قياساً ، فكان استدلالاً .

فان قيل : تعريف الدليل بما يلزم من اثباته الحكم المطلوب تعريف للدليل
بالمدلول ، والمدلول لا يعرف الا بدليله فكان دور ممتنعاً . وان سلمنا صحة الحد ،
ولكن لانسلم أن المذكور ليس بقياس ، فانه إذا آل الامر الى اثبات المدعى ،
كان مفتقراً الى المناسبة والاعتبار ولا معنى للقياس سوى هذا .

قلنا : أما الدور فانما يلزم أن لو اتحدت جهة التوقف ، وليس كذلك .
وذلك لان المطلوب إنما يتوقف على الدليل من جهة وجوده في آحاد الصور ،
لا من جهة حقيقته ، لانا نعرف حقيقة الحكم من حيث هو حكم ، وإن جهلنا
دليل وجوده . والدليل انما يتوقف على لزوم المطلوب له من جهة حقيقته لا من جهة
وجوده في آحاد الصور . واذا اختلفت الجهة فلا دور . وما ذكره في تحقيق

كونه قياساً فانما يلزم أن لو كان تقرير السببية والمادية والشرطية لا يكون الا بما ذكره . وليس ذلك بلازم لامكان تقريره بنص يدل عليه أو اجماع .
 والثابت بالنص أو الاجماع لا يكون نصاً ولا اجماعاً ، كما تقر قبلاً ، والاعتراضات الواردة على طريق تقريره ، ووجوه الانفصال عنها غير خافية .
 ومنها نفى الحكم لانقضاء مداركه ، كقولهم : الحكم يستدعي دليلاً ، ولا دليل فلا حكم ، أما أنه يستدعي دليلاً ، فبإلزامه ضرورة .
 وأما انه لا دليل ، فلا يدل عليه سوى البحث والسبر ، وان الاصل في الاشياء كلها العدم ، وطريق الاعتراض بابداء ما يصلح دليلاً من نص ، أو اجماع ، أو قياس ، أو استدلال .
 وجوابه بالقدح في الدليل المذكور بما يساعد في كل موضع على حسبه ، ولا يخفى وقد ترد عليه أسئلة كثيرة أو ردناها في « كتاب المؤخذات » وقررناها اعتراضاً وانفصالاً ، فعليك بالالتفات اليها .

ومنها الدليل المؤلف من تسليمها لذاتها أقوال يلزم من تسليمها لذاتها تسليم قول آخر . وذلك للقول اللازم اما أن لا يكون ولا نقيضه مذكوراً فيما لزم منه بالفعل ، أو هو مذكور فيه . (١)

فان كان الأول ، فيسمى اقترانياً ، وأقل ما يتركب من مقدمتين ، ولا يزيد عليهما وكل مقدمة تشتمل على مفردين الواحد منها مكرر في المقدمتين ، ويسمى « حداً أوسطاً » والمفردان الآخران اللذان بهما افتراق المقدمتين منها يكون المطلوب لللازم ، ويسمى أحدهما ، وهو ما كان محكوماً به في المطلوب « حداً أكبر » وما كان منها محكوماً عليه في المطلوب يسمى « حداً أصغر » والمقدمة التي فيها الحد الأكبر (كبرى) والتي فيها الحد الأصغر (صغرى) .

ثم هيئة الحد الاوسط في نسبتها الى الحدين المختلفين تسمى (شكلاً) (٢)

١ - عرف للقياس عند المناطقة ثم قسمه قسمين الأول مالم تذكر النتيجة ولا نقيضها فيه بالفعل ويسمى قياساً اقترانياً ، والثاني ما ذكرت النتيجة أو نقيضها فيه بالفعل ويسمى قياساً استثنائياً ثم فصل القول في كل منهما مع الامثلة .

٢ - هذا تعريف للشكل بأنه الهيئة الحاصلة من اجتماع المقدمة للصغرى مع المقدمة للكبرى باعتبار موضع طرفي المطلوب من الحد الاوسط

وهيئة في النسبة، اما يكونه محمولا على الحد الاصغر ، وموضوعا للحد الاكبر ؛
 ويسمى الشكل الاول ، واما يكونه محمولا عليها ويسمى الشكل الثاني، واما يكونه
 موضوعا لها ويسمى الشكل الثالث، واما يكونه موضوعا للاصغر ومحمولا على لاكبر ،
 ويسمى الشكل الرابع . وهو بعيد عن الطباع ومستغنى عنه باقى الاشكال فلنقتصر على
 ذكر ما قبله من الاشكال الثلاثة .

أما الشكل الاول منها : فهو أبينها، وما بعده فتوقف في معرفة ضروبه (١)
 عليه، وهو منتج للمطالب الاربعة : الكلى موجبا وسالبا ، والجزئى موجبا وسالبا،
 وشرطه في الانتاج ايجاب صفراء وأن تكون في حكم الموجبة وكلية كبراه .
 وضروبه المنتجة أربعة :

للضرب الاول : من كليتين موجبتين ؛ كقولنا : كل وضوء عبادة ، وكل
 عبادة لفتقر الى النية ، ولللازم كل وضوء يفتقر الى النية (٢) .

للضرب الثاني : من كلية صغرى موجبة ؛ وكلية كبرى سالبة ، كقولنا : كل
 وضوء عبادة ، ولا شيء من العبادة يصح بدون النية، ولللازم لاشيء من الوضوء
 يصح بدون النية .

١ — الضرب هو الهيئة الحاصلة من اجتماع المقدمة للصغرى مع المقدمة للكبرى
 باعتبار موقع طرفي المطلوب من الحد الوسط بشرط اعتبار الاسوار كلية وجزئية ؛
 والكيف سلها وايجابا، وسأوضح ذلك في التعليق على ضروب الشكل الاول ان شاء الله
 ٢ — هذا القياس مؤلف من مقدمتين ، الاولى قوله كل وضوء عبادة وهي للصغرى
 وكلية كل فيها تسمى سورا كليا وكلمة وضوء فيها تسمى محكوما عليه وموضوعا
 وحدا أصغر ، والثانية قوله كل عبادة مفتقرة الى النية ، وهي الكبرى ومفتقرة
 محكوم به ومحمول وحد اكبر والمكرر في المقدمتين يسمى حدا وسطا ، وهيئة
 هذا القياس باعتبار موقع الحد الاصغر والاكبر من الحد الاوسط في المقدمتين
 يسمى شكلا ؛ وهيئة القياس باعتبار ذلك مع مراعاة السلب والايجاب والكلية
 والجزئية في المقدمتين يسمى ضربا ، ولللازم منه وهو قوله كل وضوء مفتقر الى
 النية يسمى نتيجة .

الضرب الثالث : بعض الوضوء عبادة (١) وكل عبادة تفتقر الى النية ؛
واللازم بعض الوضوء يفتقر الى النية .

الضرب الرابع : بعض الوضوء عبادة، ولا شيء من العبادة يصح بدون النية
واللازم بعض الوضوء لا يصح بدون النية . (٢)

الشكل الثاني ، وشرطه في الانتاج اختلاف مقدمتيه في الكيفية ، وكلية كبراه (٣)
وضروبه المتعجة أربعة .

الضرب الأول : من كلتين الصغرى موجبة والكبرى سالبة كقولنا : كل بيع
غائب فصلات المبيع فيه مجهولة ، ولا شيء مما يصح بيعه صلوات المبيع فيه مجهولة ،
واللازم لا شيء من بيع الغائب صحيح .

الضرب الثاني : من كلية صغرى سالبة وكلية كبرى موجبة، كقولنا لا شيء من
بيع الغائب معلوم للصلوات ، وكل بيع صحيح فعلم للصلوات ؛ واللازم كالذي قبله

الضرب الثالث : من جزئية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة ؛ كقولنا :
بعض بيع الغائب مجهول للصلوات ، ولا شيء مما يصح بيعه مجهول للصلوات ولازمه
بعض بيع الغائب لا يصح .

الضرب الرابع . من جزئية صغرى سالبة وكلية كبرى موجبة، كقولنا ليس

١ - بعض الوضوء عبادة - المفهوم لا اعداد به ؛ فقد يكون موافقا للمنطوق
كما في هذا المثال ، وقد يكون مخالفا كما في قولنا بعض الاعمال عبادة .

٢ - في الكيفية - أي في السلب ولا يجاب وان شئت قلت في النفي والاثبات .
أما الكم فهو الكلية والجزئية .

٣ - مما تقدم يقين لك أن احدى المقدمتين اذا كانت سالبة كانت النتيجة سالبة
واذا كانت احدهما جزئية كانت النتيجة جزئية ، واذا كانت احدهما سالبة
والاخرى جزئية أو كانت احدهما سالبة جزئية كانت النتيجة سالبة جزئية ، ويعبر
عن ذلك بان النتيجة تتبع الاخص كما وكيفا .

كل بيع غائب معلوم الصفات وكل بيع صحيح معلوم الصفات ولا زمه كلازم
الذي قبله (١)

والانتاج في هذا الشكل غير بين بنفسه بل هو متفتقر الى بيان ، وذلك بان
تعكس (٢) الكبرى من الاول وتبقيها كبرى بحالها ، فانه يعود الى الضرب الثاني
من الشكل الاول ناتجا عين المطلوب (٣) وتعكس الصغرى من الثاني فتجعلها
كبرى ، ثم تستنج وتعكس النتيجة فيعود الى عين المطلوب (٤) وان تعكس الكبرى من
الثالث وتبقيها كبرى بحالها فانه يعود الى الضرب الرابع من الشكل الأول ناتجا
عين المطلوب (٥) والضرب الرابع منه لا يتبين بالعكس ، لا تلك ان عكست

١ - اء نظرت في هيئة الشكل الثاني وجدت الحد الوسط محولا في المقدمتين
الصغرى والكبرى في جميع ضروبه ، ووجدت الحد الأصغر موضعها في الصغرى
والأكبر موضوعا في الكبرى بخلاف الشكل الأول فالحد الوسط فيه محمول في
الصغرى موضوعا في الكبرى في جميع أضربه ، والحد الأصغر موضوع في الصغرى
والأكبر محمول في الكبرى .

٢ - تقدم الكلام على المراد بالعكس عند المناطق ص ٢٣٤ ج ٣ .

٣ - عكس الكبرى في مثال للضرب الأول من الشكل الثاني كما يلي - لا شيء مما
صفاته مجهولة مما يصح بيعه ، واذا ركبت مع الصغرى كان القياس كما يلي - بيع
غائب فصفا المبيع فيه مجهولة ، ولا شيء مما صفات المبيع فيه مجهولة مما يصح بيعه
وبذلك يرجع الى الضرب الثاني من الشكل الأول ، ولازمه ، أي نتيجته ، لا شيء
من بيع الغائب مما يصح بيعه ، وهو عين المطلوب .

٤ - عكس الصغرى من الضرب الثاني من اضرب الشكل الثاني هكذا لا شيء
من معلوم الصفات يبيع غائب ، واذا جعلناها كبرى وما كان كبرى جعل صغرى
كان تركيب القياس هكذا كل بيع صحيح فعلم الصفات ، ولا شيء من معلوم
الصفات يبيع غائب ، ولازمه لا شيء من البيع الصحيح يبيع غائب ، واذا عكسنا
النتيجة صارت لا شيء من بيع الغائب صحيح وهو عين المطلوب .

٥ - عكس كبرى للضرب الثالث من اضرب الشكل الثاني هكذا الاشئ من مجهول =

الكبرى منه عادت جرتية ، ولا قياس عن جزئيتين ، والصغرى فلا عكس لها (١) وان شئت بينت الانتاج بالخلف (٢) وهو أن تأخذ نقيض النتيجة من كل ضرب منه وتجعله صغرى للمقدمة الكبرى من ذلك الضرب فانه ينتج نقيض المقدمة الصغرى للصادقة وهو محال : وليس لزوم المحال عن نفس الصورة القياسية لتحقق شروطها. ولا عن نفس المقدمة الكبرى لكونها صادقة، فكان لازما عن نقيض المطلوب ، فكان محالا والا لما لزم عنه المحال. واذا كان نقيض المطلوب محالا ، كان المطلوب الأول هو الصادق . (٣)

=الصفات يصبح بيعه، واذا بقيت كبرى مع صغرى ضربها كان القياس كما يلي -
بعض بيع الغائب مجهول الصفات ولا شيء من مجهول الصفات يصبح بيعه وبذلك يرجع الى الضرب الرابع من الشكل الاول ولازمه أي نتيجة بعض بيع الغائب لا يصبح ، وهو عين المطلوب .

١ - أي لا تنعكس عكسا مستويا لانها قد اجتمع فيها الخسعان السلب والجزئية كل ما اجتمع فيه الخستان لا ينعكس عكسا مستويا لعدم بقاء المصدق فيه على وجه اللزوم
٢ - بعد أن ذكر طريقة العكس لبيان صحة الانتاج في أضرب الشكل الثاني بردها للشكل الاول، وبين أنها لا تصلح لكل ضرب من أضربه ذكر دليلا يصلح لبيان صحة الانتاج في جميع أضرب الاشكال ، وهو دليل الخلف .

٣ - لتوضيح ذلك في ضرب من اضرب الشكل الثاني وليكن الاول ، أقول نقيض نتيجة الضرب الاول من الشكل الثاني في مثال الآمدي « بعض بيع الغائب صحيح » واذا جعلناها صغرى مع كبرى ذلك الضرب كان القياس هكذا بعض بيع الغائب صحيح ، ولا شيء مما يصبح بيعه صفات المبيع فيه مجهولة ينتج ليس بعض بيع الغائب صفات المبيع فيه مجهولة، وهذه نتيجة كاذبة لانها نقيض صغرى ذلك الضرب للصادقة، وليس كذبها من نفس صورة القياس لتحقق شروطها ، ولا من الكبرى لان الفرض أنها صادقة، فكان الكذب لازما من نقيض النتيجة، واذا كان نقيضها كاذبا فهي صادقة وهو المطلوب . هذا وحليك اعتبار ذلك في بقية اضرب الاشكال .

الشكل الثالث: وشروط انتاجه ايجاب صفراء، أو ان تكون في حكم الموجبة وكلية احدي مقدمتيه، ولا ينتج غير الجزئي الموجب والسالب، وضروبه المتجسة الضرب الاول: من كليتين موجبتين، كقولنا: كل بر مطعوم، وكل بر رهوي ولازمه بعض المطعوم رهوي .

الضرب الثاني: من جزئية صفري موجبة، وكلية موجبة كبرى؛ كقولنا: بعض البر مطعوم وكل بر رهوي ولازمه كلازم ما قبله .

الضرب الثالث: من كلية موجبة صفري وجزئية موجبة كبرى، كقولنا: كل بر مطعوم، وبعض البر رهوي ولازمه كلازم ما قبله .

الضرب الرابع: من كلية موجبة صفري وكلية سالبة كبرى كقولنا كل بر مطعوم ولا شيء من البر يصبح بيعه بجنسه متفاضلا ولازمه لاشيء من المطعوم يصح بيعه بجنسه متفاضلا .

الضرب الخامس: من جزئية موجبة صفري؛ وكلية سالبة كبرى، كقولنا بعض البر رهوي ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا ولازمه كلازم ما قبله .

الضرب السادس: من كلية موجبه صفري وجزئية سالبة كبرى، كقولنا: كل بر مطعوم، وبعض البر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا؛ ولازمه كلازم ما قبله . وانتاج هذا الشكل غير بين بنفسه دون بيان، وهو أن تعكس الصفري من الاول والثاني، وتبقيها صفري بحالها، فانه يعود الى الضرب الثالث من الشكل الاول ناتجا عين المطلوب، وتعكس الصفري من الرابع والخامس، وتبقيها صفري بحالها فانه يعود الى الضرب الرابع من الشكل الاول ناتجا عين المطلوب وتعكس الكبرى من الثالث وتجعلها صفري للصفري؛ ثم تعكس النتيجة فتعود الى عين المطلوب . وأما السادس منه فلا يتبين بالعكس، لانك ان عكست الصفري عادت جزئية ولا قياس عن جزئيتين؛ والكبرى فلا عكس لها .

وان شئت بينت بالخلف، وهو أن تأخذ نقيض النتيجة، وتجعله كبري للصفري في جميع ضروبه، فانه ينتج نقيض المقدمة الكبرى الصادقة، ويلزم من

ذلك كذب النقيض ، لما بيناه في الشكل الثاني . ويلزمه صدق المطلوب الاول .
وأما ان كان للقسم الثاني ، وهو أن يكون اللازم أو نقيضه مذكوراً فيما لزم
عنه بالفعل فيسمى استثنائياً . ولا بد فيه من قضيتين احدهما استثنائية لعين أحد
جزئي القضية الاخرى أو نقيضه ؛ ثم القضية المستثنى منها لا بد فيها من جزأين
بينهما نسبة بايجاب أو سلب . والنسبة الايجابية بينهما ، اما أن تكون بالزوم
والاتصال ، وفي حالة السلب يرفعه أو بالعناد والانفصال، وفي حالة السلب يرفعه .
فان كان الأول ، فتسمى تلك القضية شرطية متصلة ؛ وأحد جزئها ، وهو
مادخل عليه حرف الشرط (مقدما) والثاني ، وهو مادخل عليه حرف الجزاء
(تالياً) وما هي مقدمة فيه يسمى قياساً شرطياً متصلاً .

وان كان الثاني ، فتسمى منفصلة وما هي مقدمة فيه يسمى قياساً منفصلاً .
وأما الشرطي المتصل ، فشرط انتاجه أن تكون النسبة بين المقدم والعالى كلية
أي دائمة ، وأن يكون الاستثناء اما بعين المقدم منها ، أو نقيض التالي ، وذلك
لان التالي إما أن يكون اعم من المقدم ، او مساوياً له . ولا يجوز ان يكون اخص
منه والا كانت القضية كاذبة ؛ وعند ذلك فاستثناء عين المقدم يلزم منه عين التالي
سواء كان التالي اعم من المقدم او مساوياً له . واستثناء نقيض التالي يلزم منه نقيض
المقدم ، واما استثناء نقيض المقدم وعين التالي ، فلا يلزم منه شيء ، لجواز ان يكون
التالي اعم من المقدم فلا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم ، ولا من وجود الاعم
وجود الاخص وجود الاخص . وان لزم ذلك ، فانما يكون عند التساوي بينهما ،
فلا يكون الانتاج لازماً لنفس صورة الدليل ، بل لخصوص المادة ، وذلك كما في
قولنا : دائماً أن كان هذا الشيء انساناً ، فهو حيوان ولكنه انسان فيلزمه انه حيوان
اولئك ايسر بحيوان فيلزمه انه ليس انساناً .

واما المنفصل ، فالمنفصلة منه إما ان تكون مانعة الجمع بين الجزئين والخلو معاً ،
او مانعة الجمع دون الخلو ؛ او مانعة الخلو دون الجمع :

فان كان الاول ، فيلزم من استثناء عين كل واحد من الجزأين نقيض الآخر
ومن استثناء نقيضه عين الآخر ، وذلك كما في قولنا : دائماً اما ان يكون العدد

زوجا ، واما ان يكون فرداً لكنه زوج فليس بفرد ، أو لكنه فرد فليس بزواج ،
 أو لكنه ليس بزواج فهو فرداً أو لكنه ليس بفرد فهو زوج .
 وان كان الثاني ، فاستثناء عين احدهما يلزمه نقيض الجزء الآخر ، ولا يلزم
 من استثناء نقيض احدهما عين الآخر ولا نقيضه وذلك كقولنا : دائما ، اما ان يكون
 الجسم جمادا ، واما حيوانا لكنه حيوان فليس بجماد او لكنه جماد فليس بحيوان
 ولا يلزم من استثناء نقيض احدهما عين الآخر ولا نقيضه .
 وان كان الثالث ، فاستثناء نقيض كل واحد منهما يلزم منه عين الآخر ،
 ولا يلزم من استثناء عين احدهما عين الآخر ولا نقيضه ، وذلك كما اذا قلنا :
 دائما اما ان يكون المحل الأسود ، واما لا ابيض فاستثناء نقيض احدهما يلزمه
 عين الآخر ولا يلزم من استثناء عين احدهما عين الآخر ولا نقيضه .
 فهذه جملة ضروب هذا النوع من الاستدلال لخصناها في اوجز عبارة . ومن
 اراد الاطلاع على ذلك بطريق الكمال والتمام فعليه بمراجعة كتبنا المخصوصة بهذا
 الفن . ولا يخفى ما يرد عليها من الاعتراضات من منع المقدمات والقوادح في
 الادلة الدالة عليها على اختلاف انواعها ، وكذلك الجواب عنها .
 ومن انواع الاستدلال استصحاب الحال وفيه مسألتان :

المسألة الأولى

في الاستدلال باستصحاب الحال

وقد اختلف فيه : فذهب أكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين ، كأبي الحسين البصري وغيره ، الى بطلانه . ومن هؤلاء من جوز به الترجيح لا غير .

وذهب جماعة من أصحاب الشافعي ؛ كالزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين ، الى صحة الاحتجاج به ، وهو المختار ، وسواء كان ذلك الاستصحاب لأمر وجودي أو عدمي أو عقلي أو شرعي ؛ وذلك لان ما تحقق وجوده أو عدمه في حالة من الاحوال ، فانه يستلزم ظن بقائه (١) والظن حجة متبعة في الشرعيات ، على ما سبق تحقيقه . وانما قلنا إنه يستلزم ظن بقائه لأربعة أوجه .

الاول : ان الاجماع منعقد على ان الانسان لو شك في وجود الطهارة ابتداءً لاجوز له الصلاة (٢) ولو شك في بقائها جازت له الصلاة (٣) ولو لم يكن الاصل في كل متحققاً دوامه (٤) للزوم اما جواز الصلاة في الصورة الاولى ؛ او عدم الجواز في الصورة الثانية ، وهو خلاف الاجماع (٥) .

- ١ - ظن بقائه - اي ظن بقاء ما كان متحققاً قبل ذلك من وجود او عدم .
- ٢ - هذا يصلح مثالا لاستصحاب امر عدمي .
- ٣ - هذا مثالا لاستصحاب امر وجودي .
- ٤ - متحققاً دوامه - هكذا وجد بالمخطوطة والنسخ المطبوعة ينصب «متحققاً» خيراً للكون . ودوامه بالرفع نائب فاعل لمتحقق . وكان فيه تحريفاً ، ولعل الأصل جر متحقق بالإضافة الى كل ، ونصب «دوامه» على الخبرية للكون ، وبذلك يتفق معناه مع ما تقدم له في قوله : «لأن ما تحقق وجوده او عدمه في حالة من الأحوال فانه يستلزم ظن بقائه» فالبقاء مضمون لا متحقق ، وانما يكون متحققاً بأدلة خارجية ، لا لمجرد استصحاب الحال ، ويتفق ايضاً مع قوله بعد : «لو لم تراجع الاستصحاب» الخ ويؤيد ذلك ايضاً ذكره مرات في المناقشة بالجر مضافاً الى كل .
- ٥ - فيه ان الصورة الثانية غير مجمع عليها كما سيجيء في مناقشته لهذا الوجه .

وانما قلنا ذلك ، لانه لو لم يكن الراحح هو الاستصحاب ، لم يخل .
اما ان يكون الراحح عدم الاستصحاب ، او ان الاستصحاب وعدمه بيان .
فان كان الاول فيلزم منه امتناع جواز الصلاة في الصورة الثانية لظن فوات الطهارة
وان كان الثاني ؛ فلا يخلو .

واما ان يكون استواء الطرفين مما تجوز معه الصلاة او لا تجوز .
فان كان الاول فيلزم منه جواز الصلاة في الصورة الاولى .
وان كان الثاني فيلزمه عدم جواز الصلاة في الصورة الثانية ، وكل ذلك ممتنع .
الوجه الثاني : ان العقلاء وأهل العرف اذا تحققوا وجود شيء أو عدمه وله
أحكام خاصة به ؛ فانهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك
الوجود او العدم ، حتى انهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدد
متطاولة ؛ وانفاذ الودائع اليه ، ويشهدون في الحالة الراهنة بالدين على من أقر به
قبل تلك الحالة (١) ولولا ان الاصل بقاء ما كان علي ما كان ؛ لما ساغ لهم ذلك
الثالث : ان ظن البقاء أغلب من ظن للتغير ، وذلك لان الباقي لا يتوقف على
أكثر من وجود الزمان المستقبل ومقارنة ذلك الباقي له كان وجوداً او عدماً .

واما التغير فتوقف على ثلاثة امور : وجود الزمان المستقبل ، وتبدل الوجود
بالعدم ، أو العدم بالوجود ؛ ومقارنة ذلك الوجود أو للعدم لذلك الزمان . ولا
يخفى ان تحقق ما يتوقف على أمرين لا غير أغلب مما يتوقف على ذينك الامرين
وثالث غيرهما .

الوجه الرابع : إذا وقع العرض فيما هو باق بنفسه ، كالجوهر ؛ فقد يقال :
غلبة الظن بدوامه أكثر من غيره ؛ فكان دوامه اولى . وذلك لان بقاءه مستغن
عن المؤثر حالة بقاءه ؛ لانه او افتقر الى المؤثر ، فاما ان يصدر عن ذلك المؤثر
اثر ؛ او لا يصدر عنه اثر : فان صدر عنه اثر ، فاما ان يكون هو عين ما كان
ثابتا او شيئاً معجداً : الاول محال لما فيه من تحصيل الحاصل ؛ والثاني فعلى خلاف
الفرض . وان لم يصدر عنه اثر ، فلا معنى لكونه مؤثراً ، واذا كان مستغنياً بقاءه

١ - هذه الصور من امثلة الاستصحاب لأمر وجودي .

عن المؤثر فنغيره لأبد وان يكون بمؤثر والا كان منعدها بنفسه ، وهو محال ، والا
لما بقي ، واذا كان البقاء غير مفتقر الى مؤثره مفتقر ، وتغير الى المؤثر فعدم للباقي
لا يكون الا بمانع يمنع منه .

واما المتجدد سواء كان عدما او وجودا ، فانه قد ينفي تارة لعدم مقتضية ،
وتارة لمصلحة ، وما يكون عدمه بامر ين يكون اغلب مما عدمه بامر واحد .

وعلى هذا ، فالاصل في جميع الاحكام الشرعية انما هو العدم وبقاء ما كان على
ما كان ، الا ماورد الشارع . بمخالفته ، فانا نحكم به ، ونبقى فيما عداه عاملين
يقضيه النفي الاصلى ، كوجوب صوم شوال ، وصلاة سادسة ونحوه

فان قيل : لانسلم ان كل ما تحقق وجوده في حالة من الاحوال ، او عدمه ، فهو
مظنون البقاء . وما ذكرتموه من الوجه الأول ، فالاعتراض عليه من وجوه .

الأول : انا لا نسلم انعقاد الاجماع على الفرق في الحكم فيا ذكرتموه من للصورتين
فان مذهب مالك وجماعة من الفقهاء انما هو التسوية بينهما في عدم الصحة
وان سلمنا ذلك وسلمنا انه لو لم يكن الاصل البقاء في كل متحقق ، للزم رجحان
الطهارة او المساواة في الصورة الأولى ، ورجحان الحدث او المساواة في الصورة الثانية .
ولكن لا يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى جواز الصلاة ، بدليل امتناع الصلاة
بعد النوم والاعتماد والمس على الطهارة ، وان كان وجود الطهارة راجحا ،
ولامتناع (١) الصلاة مع ظن الحدث في الصورة الثانية حيث قلتم بان ظن الحدث
لا يلحق بتيقن الحدث .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان الاصل في الطهارة والحدث البقاء ؛ ولكن
لا نسلم انه يلزم من ذلك في الطهارة والحدث ان يكون الاصل في كل متحقق
سواهما البقاء ؛ لا بهد لهذا من دليل (٢) .

١ - ولا امتناع الصلاة - هكذا في النسخ المطبوعة والصواب ولا امتناع الصلاة
ليتنق مع ما بعده من التعليل بقوله : وحيث قلتم بان ظن الحدث لا يلحق بتيقن
الحدث وليتنق مع ما في المخطوطة من قوله : وجواز .

٢ - لا بهد لهذا من دليل - فيه سقط ولعل الأصل بل لا بهد لهذا من دليل .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان الاصل البقاء في كل شيء . لكنه منقوض بالزمان والحركات من حيث ان الاصل فيها التقضي دون البقاء والاستمرار . وما ذكرتموه من الوجه الثاني فليس فيه ما يدل على ظن البقاء بل انما كان ذلك مجوزا منهم لاحتمال اصابة الغرض فيما فعلوه ، وذلك كاستحسان الرمي الى الغرض لقصد الاصابة ، لاحتمال وقوعها وان لم تكن الاصابة ظاهرة ؛ بل مرجوحة أو مساوية وما ذكرتموه من الوجه الثالث فلا نسلم ان ظن البقاء اغلب من ظن التغيير . وما ذكرتموه من زيادة توقف التغيير على تبدل الوجود بالعدم او بالعكس ، معارض بما يتوقف عليه البقاء من تجدد مثل السابق وان سلمنا ان ما يتوقف عليه التغيير اكثر ، لكن لا نسلم أنه يدل على غلبة البقاء على التغيير ، لجواز ان تكون الاشياء المتعددة التي يتوقف عليها التغيير أغلب في الوجود من الاعداد القليلة التي يتوقف عليها البقاء (او مساوية لها) وان سلمنا ان البقاء أغلب من التغيير ، ولكن لا نسلم كونه غالبا على الظن ، لجواز ان يكون الشيء أغلب من غيره ، وان غلب على الظن عدمه في نفسه . سلمنا دلالة ذلك على الاصلية ، لكن فيما هو قابل للبقاء أو فيما ليس قابلا له ؟ الاول مسلم ، والثاني ممنوع . فلم قلتم بان الاعراض التي وقع النزاع في بقائها قابلة للبقاء ؟ كيف وانها غير قابلة ، لما علم في الكلاميات (١) .

وما ذكرتموه من الوجه الرابع لا نسلم ان الباقي لا يفتقر الى مؤثر . وما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه ، وذلك لان الباقي في حالة بقائه . إما أن يكون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاته : الاول محال والا لما تصور عليه العدم ، وان كان ممكنا ، فلا بد له مؤثر ، والا لانسد علينا باب اثبات واجد الوجود . سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن الأصل في كل متحقق دوامه ، لكنه معارض بما يدل على عدمه ، وبيانه من ثلاثة أوجه .

الأول : أنه لو كان الاصل في كل شيء استمراره ودوامه ، لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضى لاستمرار عدمها ، وهو خلاف الاصل .

١ - اي من ان العرض في نظرهم لا يهتق زمانين .

الثاني : أن الاجماع منعقد على أن بينة الاثبات تقدم على بينة النفي ، ولو كان الاصل في كل متحقق دوامه ، لكانت بينة النفي لاغتضادها بهذا الاصل أولى بالتقدم .
الثالث : أن مذهب الشافعي أنه لا يميز عتق العبد الذي انقطع خبره ، عن الكفارة ولو كان الاصل بقاءه لأجزأ .

سئلنا أن الاصل هو البقاء والاستمرار ، ولكن متى يمكن التمسك به في الاحكام الشرعية اذا كان محصلا لاصل المظن أو غلبة المظن ؟ الأول ممنوع والا كان شهادة العبيد والنساء المتمحضات ، والفساق مقبولة ، لحصول اصل المظن بها .
والثاني مسلم ، ولكن لانسلم أن مثل هذا الاصل يفيد غلبة المظن ، وذلك لأن الاصل عدم هذا الزيادة بنفس ما ذكرتم . سئلنا كون ذلك مغلبا على المظن لكن قبل ورود الشرع ، أو بعده ، الاول مسلم والثاني ممنوع .

وبيانه : أن قبل ورود الشرع قد أمنا الدليل المغير ، فكان الاستصحاب لذلك مغلبا على المظن ، وبعد ورود الشرع لم نأمن التغيير وورود الدليل المغير ، فلا يبقى مغلبا على المظن والجواب عن منع الاجماع على التفرقة فيما ذكرناه من الصورتين ، أن المراد به انما هو الاجماع بين الشافعي وأبي حنيفة واكثر الأئمة ، فكان ما ذكرناه حجة على الموافق دون المخالف (١)

وعن السؤال الاول على الوجه ، أنه يلزم من رجحان الطهارة في الصورة الاولى صحة الصلاة تحصيل المصلحة الصلاة مع ظن للطهارة ، كالصور الثانية . وأما النوم فانما امتنعت معه الصلاة لكونه سببا ظاهرا لوجود الخارج الناقض للطهارة لتيسر خروج الخارج معه باسترطاء المفاصل ، على ما قال عليه السلام (العينان وكاء السنة) (٢)

١ - فيه أنها حجة الزامية بالنسبة للموافق وليست حجة مثبتة للدعوى في ذاتها .
٢ - رواه ابو دواد وابن ماجه من طريق علي ولفظه في سنن ابي داود « وكاء السه العينان فمن نام فليتوضأ » ولفظه في سنن ابن ماجه العين وكاء السه فمن نام فليتوضأ والحديث ضعيف ، لأن في سننه عندهما بقية بن الوليد عن الوضيين بن عطاء ، وكلاهما ضعيف ، انظر تهذيب التهذيب وللخبيص الحبير لابن حجر .

وقال (اذا نامت العينان انطلق الوركاء) (١) واذا كان النوم مظنة الخارج المحتمل وجب ادارة الحكم عليه كما هو الغالب من تصرفات الشارع لا على حقيقة الخرج ، دفعاً للعسر والخرج عن المكلفين . وبه يقع الجواب عن الاغناء والمس .

ويلزم من رجحان الحدث في الصورة الثانية إمتناع صحة الصلاة ، زجرآله عن التقرب الى الله تعالى والوقوف بين يديه مع ظن الحدث ، فانه قبيح عقلاً وشرعاً ، ولذلك نهى عنه والشاهد له بالاعتبار الصورة الاولى .

قولهم : انه لا تأثير للحدث المظنون عنكم -

قلنا : إنما لا يكون مؤثراً بتقدير أن لا نقول باستصحاب الحال كالتقدير

الذي نحن فيه ، والا فلا .

وعن السؤال الثاني أنه لو لم يكن الاستصحاب والاستمرار مقتضى الدليل في كل معحقق ، لكان الاستمرار في هاتين الصورتين على خلاف حكم الأعم الأغلب ان كان عدم الاستمرار هو الأغلب ، وهو على خلاف الاصل ، او أن يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالب ان كان الاستمرار هو الأغلب أو ان تساوي الطرفان ، فهو احتمال من ثلاث احتمالات ووقوع احتمال من احتمالين أغلب من احتمال واحد بعينه .

وعن السؤال الثالث : أنا إنما ندعي أن الاصل البقاء فيما يمكن بقاءه ، اما بنفسه كالجواهر ، أو بتجدد أمثاله كالأعراض ، وعليه بناء الأدلة المذكورة ، وعلى هذا فالاصل في الزمان بقاءه بتجدد أمثاله .

وأما الحركات فاما ان تكون من قبيل ما يمكن بقاءه واستمراره ، اولا من هذا القبيل : فان كان الاول ، فهو من جملة صور النزاع ، وان كان الثاني ، فالنقض به يكون مندفعاً .

١ - الحديث ذكره ابو البركات ابن تيمية في المنتقى من طريق معاوية بلفظ «العين وكاء السه فاذا نامت العينان استطلق الوركاء» ونسبه الى احمد والى الدار قطني وفي اسناده هقيه بن الوليد عن ابي بكر بن عبدالله بن ابي مريم وكلاهما ضعيف انظر تهذيب التهذيب .

وعما ذكره على الوجه الثاني أن الاقدام على الفعل لغرض موهوم غير ظاهر
انما يكون فيما لا خطر في فعله ولا مشقة كما ذكره من المثال .

واما ما يلزم الخطر والمشقة في فعله ، فلا بد وان يكون لغرض ظاهر راجح
على خطر ذلك الفعل ومشقته ، على ما تشهد به تصرفات العقلاء واهل العرف ،
من ركوب البحار ومعاناة المشاق من الأسفار ، فانهم لا يرتكبون ذلك الا مع
ظهور المصلحة لهم في ذلك ، ومن فعل ذلك لا مع ظهور المصلحة في نظره عد
سفيها مخبطا في عقله ، وما وقع به الاستشهاد من تنفيذ الودائع وارسال الرسل
إلى من بعدت مدة غيبته ، والشهادة بالدين على من تقدم اقراره ، من هذا القبيل
فكان الاستصحاب فيه ظاهراً .

وعما ذكره على الوجه الثالث اولا فجوابه بزيادة افتقار التغير الى تجدد علة
موجبة للتغير بخلاف البقاء لا مكان اتحاد علة المتجددات .

وما ذكره ثانياً فجوابه من وجهين :

الاول ان الشيء اذا كان موقوفاً على شيء واحد ، والآخر على شيتين ، فما
يتوقف على شيء واحد لا يتحقق هدمه الا بتقدير عدم ذلك الشيء ، وما يتوقف
تحققه على امرين يتم عدمه بعدم كل واحد من ذينك الأمرين .

ولا يخفى ان ما يقع عدمه على تقديرين يكون هدمه اغلب من عدم ما لا يتحقق
عدمه الا بتقدير واحد ، وما كان عدمه اغلب كان تحققه اندر ، وبالعكس مقابله .

فان قيل . عدم الواحد المعين ، اما ان يكون مساوياً في الوقوع لعدم الواحد من
الشيتين او غالباً او مغلوها ، ولا تتحقق غلبة اللظن فيما ذكرتموه بتقدير غلبة الواحد
المعين ومساوئه وانما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوها .

ولا يخفى ان وقوع احد امرين لا يعينه اغلب من وقوع الواحد المعين كما ذكرتموه .

قلنا : إذا نسبنا أحد الشيتين لا يعينه الى ذلك الواحد المعين ، فاما أن يكون
عدمه أغلب من ذلك المعين أو مساوياً له أو مغلوها ، فالكان الاول لزم ما ذكرناه
وان كان الثاني ، فكذلك أيضاً لترجحه بضم عدم الوصف الآخر ليه ، وان كان

مغلوها فنسبه الوصف الآخر اليه لا تخلو من الاقسام الثلاثة، ويترجح ما ذكرناه
بمقديرين آخرين منها ، وانما لا يترجح ما ذكرناه بتقدير أن يكون كل واحد من
الوصلين مرجوحا ، فاذا ما ذكرناه يتم على تقديرات أربعة ولا يتم على تقدير واحد
وفيه دقة فليعامل .

الوجه الثاني أن العاقل اذا عن له مقصودان متساويان ؛ وكانت المقدمات
الموصلة الى أحدهما أكثر من مقدمات الآخر، فانه يهاجر الى ما مقدماته أقل، ولولا
أن ذلك افضى الى مقصوده واغلب لما كان اقدمه عليه اغلب، لخلوه عن الفائدة
المطلوبة من تصرفات العقلاء .

قولهم : وان كان البقاء اغلب من التغير فلا يلزم ان يكون غالبا على الظن،
قلنا اذا كان البقاء اغلب من مقابله فهو اغلب على الظن منه، ويجب المصير اليه ؛
نظرا الى أن المجتهد مؤاخذ بما هو الاظهر عنده .

قولهم : انما يدل ما ذكرتموه على غلبة الظن فيا هو قابل للبقاء .
قلنا : الاعراض ان كانت باقية فلا اشكال ، وان لم تكن باقية بانفسها ،
فممكنة للبقاء بطريق التجدد، كسواد الغراب وبياض الثلج، وعلى كل تقدير فالكلام
انما هو ممكن التجدد من الاعراض لا فيا هو غير ممكن .

وعما ذكره على الوجه الرابع أن يقال : مجرد الامكان غير محوج الى المؤثر،
بل المحوج اليه انما هو الامكان المشروط بالحدوث أو لحدوث المشروط بالامكان
وهن المعارضات (١) أما الحوادث فانما خالفنا فيها الاصل ، لوجود السبب
الموجب للحدوث ، ونفي حكم الدليل مع وجوده لمعارض أولى من اخراجه عن
الدلالة وابطاله بالكلية ، مع ظهور دلالاته .

وأما تقديم الشهادة المثبتة على النافية، وان كانت معتمدة باصل براءة الذمة
فانما كان لاطلاع المثبت على السبب الموجب لخالفته براءة للذمة وعدم اطلاع النافي
عليه ؛ لامكان حدوثه حالة غيبة النافي عن المنكر ؛ وتعذر صحبته له واطلاعه

١ - ذكر الجواب عن المعارضات للثلاث مرتبا حسب ترتيبها السابق في مناقشة
الوجه الرابع من وجوه الاستدلال .

على أحواله في سائر الأوقات .

وأما مسألة العبد فهي ممنوعة، وبتقدير تسليمها، فلان الذمة مشغولة بالكفارة يقينا ولا تحصل البراءة منها الا بيقين وجود العبد ، ولا يقين ، فمن ادعى وجود مثل ذلك فيا نحن فيه فعليه الدليل .

قولهم : انما يمكن التمسك به في الاحكام الشرعية، اذا كان مفيدا لغلبة الظن - لا نسلم ذلك ، بل اصل الظن كاف وبه يظهر الشيء على مقابله .

وأما رد الشهادة في الصور المذكورة ؛ فلم يكن لعدم صلاحيتها ، بل لعدم اعتبارها في الشرع ، بخلاف ما نحن فيه من استصحاب الحال فانه معتبر ؛ بدليل ما ذكرناه من صورة الشاك في الطهارة والحدث .

قولهم : انه مغلب على الظن قبل ورود الشرع لابعده ليس كذلك فانا بعد ورود الشرع اذا لم نظفر بدليل يخالف الاصل بقي ذلك الاصل مغلبا على الظن نعم غايته أنه قبل ورود الشرع أغلب على الظن لتيقن عدم المعارض منه (١) بعد ورود الشرع لظن هدم المعارض .

١ - منه جار ومجرور متعلق باسم التفضيل وهو اغلب .

المسألة الثانية

اختلفوا في جواز استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف .
فناه جماعة من الاصوليين ، كالغزالي وغيره ؛ وألبته آخرون وهو المختار .
وصورته: ما لو قال الشافعي مثلاً في مسألة الخارج النجس من غير السبيلين :
إذا تطهر ، ثم خرج منه خارج من غير السبيلين فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى
فصلاته صحيحة ، لأن الاجماع منعقد على هذين الحكمين قبل الخارج ، والاصل في
كل متحقق دوامه لما تحقق في المسألة التي قبلها (١) الا ان يوجد المعارض للنافي
والاصل عدمه ، فن ادعاه يحتاج الى الدليل .

فان قيل القول بثبوت الطهارة وصحة الصلاة في محل النزاع ، اما ان يكون لدليل
أولا للدليل ، لاجاز ان يكون لا لدليل ، فانه خلاف الاجماع ؛ وان كان لدليل ،
فاما نص ، او قياس ، او اجماع : فان كان بنص أو قياس ، فلا بد من اظهاره ؛ ولو
ظهر لم يكن اثبات الحكم في محل الخلاف بناء على الاستصحاب ؛ بل بناء على
ما ظهر من النص او القياس . وان كان بالاجماع ، فلا اجماع في محل الخلاف .
وان كان الاجماع قبل خروج الخارج لاهتا .

قلنا : متى يفتر الحكم في بقائه الى دليل ، اذا قيل بنزوله منزلة الجوهر ؛
او الأعراض ؟ الاول ممنوع ، بل هو باق بعد ثبوته بالاجماع لا بدليل ؛ لما سبق
تقريره في المسألة المتقدمة ؛ والثاني مسلم ، ولكن لم قلت انه نازل منزلة الاعراض
سلنا انه نازل منزلة الاعراض ، وانه لا بد له من دليل ، ولكن لانسلم انحصار
الدليل المبقى فيما ذكره من النص والاجماع والقياس ؛ الا ان يبينوا ان الاستصحاب
ليس بدليل ، وهو موضوع النزاع .

سلنا ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلاً على الحكم الباقي بنفسه ، ولكنه
دليل للدليل على الحكم .

وذلك لانا بينا في المسألة المتقدمة وجود غلبة للظن ببقاء كل ما كان
متحققاً على حاله ؛ وذلك يدل من جهة الاجمال على دليل موجب لذلك الظن .

١ - يشير الى الوجوه الأربعة التي اثبت بها ظن بقاء ما كان على ما كان .

القسم الثاني

فيما ظن أنه دليل صحيح ، وليس كذلك وهو أربعة أنواع

النوع الأول - شرع من قبلنا ، وفيه مسائلان

المسألة الأولى

اختلفوا في النبي عليه السلام قبل بعثته ، هل كان متعبدا بشرع أحد من الانبياء قبله؟
فمنهم من نفى ذلك كأبي الحسين البصري وغيره ، ومنهم من اثبته .
ثم اختلف المثبتون : فمنهم من نسبه الى شرع نوح .
ومنهم من نسبه الى شرع ابراهيم ، ومنهم من نسبه الى موسى ، ومنهم من
نسبه الى عيسى

ومن الاصوليين ، من قضى بالجواز ، ولوقف في الوقوع ، كالغزالي والقاضي
عبد الجبار وغيرهما من المحققين ، وهو المختار .

أما الجواز فثابت ، وذلك لانه لو امتنع ، اما أن يمتنع لذاته أو لعدم المصلحة
في ذلك ، أو لمعنى آخر .

الأول ممتنع ، فانا لو فرضنا وقوعه ، لم يلزم عنه لذاته في العقل محال (١) .

والثاني فبني على وجوب رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى ، وقد أبطلتاه في
كتبنا الكلامية (٢) وبتقدير رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى فغير بعيد أن يعلم
الله تعالى ان مصلحة الشخص قبل نبوته في تكليفه بشريعة من قبله .

والثالث فلا بد من اثباته ، اذ الاصل عدمه .

١ - ذكر ابن تيمية ان مثل هذا الاستدلال غير صحيح لأنه استدلال على اثبات
الامكان الخارجي بمجرد الامكان الذهني ، وهو غير كاف في ذلك لأن الامكان
الخارجي انما يثبت بالعلم بعدم الامتناع والامكان الذهني عبارة عن عدم العلم
بالامتناع وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بعدم الامتناع .

٢ - تقدم ما فيه تعليقا أكثر من مرة .

وأما الوقوع فيستدعي دليلاً والأصل عدمه؛ وما يتخيل من الأدلة الدالة على الوقوع وعدمه فع عدم دلالتها في أنفسها ، متعارضة كما يأتي ، وليس التمسك بالبعض منها أولى من البعض .

فان قيل . الدليل على انه لم يكن قبل البعثة متعبداً بشريعة أحد قبله أنه لو كان متعبداً بشريعة من الشرائع السالفة لنقل عنه فعل ما تعبد به واشتهر تلبسه بتلك للشريعة ومخالطة أهلها ، كما هو الجاري من عادة كل متشرع بشريعة، وقد عرفت أحواله قبل البعثة ، ولم ينقل عنه شيء من ذلك .

وأيضاً: فإنه لو كان متعبداً ببعض الشرائع السالفة ؛ لافتخر أهل تلك الشريعة بعد بعثته واشتهاره وعلو شأنه بنسبته اليهم والى شرعهم . ولم ينقل شيء من ذلك (١) .
سألنا : أنه لا دليل يدل على عدم تعبده بشرع من قبله ، واكن لانسلم عدم الدليل الدال على تعبده بشرع من قبله . ويدل على ذلك أمران .

الأول : أن كل من سبق من المرسلين كان داعياً الى اتباع شرعه كل المكلفين وكان النبي عليه السلام داخلاً في ذلك العموم .

الثاني : أنه عليه السلام ، قبل البعثة كان يصلي ويحج ؛ ويعتمر ويطوف بالبيت ويعظمه . ويدكي ، ويأكل اللحم ، ويركب البهائم ويستسخرها ويتجنب الميتة ، وذلك كله مما لا يرشد اليه للعقل ولا يحسن بغير الشرع .

والجواب عن الاعتراض الأول (٢) أنه مقابل ، بأنه لو لم يكن على شريعة من الشرائع ولا متعبداً بشيء منها ، لظهر منه التلبس بخلاف ما أهل تلك الشرائع متلبسون به ؛ واشتهرت مخالفته لهم في ذلك وكانت الدواعي متوفرة على نقله ، ولم ينقل عنه شيء من ذلك وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

١ - لم ينقل شيء من ذلك - هذه الجملة هي الصغرى في كل من الأدلة الثلاثة التي ذكرت فيها في هذه المسألة .

٢ - يعني الجواب عن دليل المذهب الأول الذي ساقه في صورة اعتراض .

وعن الاعتراض الأول (١) للمذهب الثاني بمنع دعوة من سبق من الانبياء لكافة
المكلفين الى اتباعه ، فانه لم ينقل في ذلك لفظ يدل على التعميم ؛ ليحكم به ،
وبتقدير نقله فيحتمل أن يكون زمان نبينا، عليه السلام زمان اندراس الشرائع
المتقدمة وتعذر التكليف بها ، لعدم نقلها وتفصيلها ، ولذلك بعث في ذلك الزمان .
وعن الاعتراض الثاني أنا لا نسلم ثبوت شيء مما ذكره ينقل يوافق به ، وبتقدير
ثبوت لا يدل ذلك على أنه كان متعبداً به شرعاً ، لاحتمال أن تكون صلواته وحججه
وعمرته وتعظيمه للبيك بطريق التبرك بفعل مثل ما نقل جملته عن أفعال الأنبياء
المتقدمين ، واندرس تفصيله .

وأما أكل اللحم وذبح الحيوان واستسخاره للبهائم فانما كان بناء منه على انه
لالتحريم قبل ورود الشرع .
وأما تركه للية بناء (١) على حياقة نفسه لها ، كحياقته لحم الضب ، اما ان
يكون متعبداً بذلك شرعاً ؛ فلا .

١ - يعني الجواب عن دليل المذهب الثاني الذي ذكره في صورة اعتراض وكذا
يقال فيما يأتي بعده .

٢ - بناء .. الخ - لعله فبناء .. الخ لأنه واقع في جواب أما .

المسألة الثانية

اختلفوا في النبي عليه السلام وامته بعد البعث؛ هل هم متعبدون بشرع من تقدم؟ فنقل عن اصحاب ابي حنيفة وعن احمد في احدى الروايتين عنه، وعن بعض اصحاب الشافعي ان النبي عليه السلام كان متعبداً بما صحح من شرائع من قبله بطريق الوحي اليه، لامن جهة كتبهم المبدلة ونقل اربابها .

ومذهب الاشاعرة والمعتزلة المنع من ذلك؛ وهو المختار، ويدل على ذلك امور اربعة الاول ان النبي عليه السلام لما بعث معاذاً الى اليمن فاضيا قال له « بم تحكم؟ قال : بكتاب الله ، قال فان لم تجد؟ قال : بسنة رسول الله ، قال فان لم تجد؟ قال : اجتهد رأيي » ولم يذكر شيئاً من كتب الانبياء الاولين وسنتهم ، والنبي عليه السلام اقره على ذلك ودعا له وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يجهه الله ورسوله (١) ولو كانت من مدارك الاحكام الشرعية لجرت مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع اليها ، ولم يجز العدول عنها الى اجتهاد الرأي الا بعد البحث عنها والياس من معرفتها .

الثاني : انه لو كان النبي عليه السلام متعبدا بشريعة من قبله ، وكذلك امته ، لكان تعلمها من فروع الكفائيات كالقرآن والاخبار ؛ ولوجب على النبي عليه السلام ، مراجعتها ، وأن لا يقوقف على نزول الوحي في احكام الوقائع التي لاهلوا للشرع الماضية عنها؛ ولوجب ايضا على الصحابة بعد النبي عليه السلام ، مراجعتها والبحث عنها والسؤال لناقلها عند حدوث الوقائع المختلف فيها فيما بينهم كسألة الجده، والعول، وبيع أم الولد، والمفوضة، وخذ الشرب، وغير ذلك، على نحو بحثهم عن الاخبار النبوية في ذلك ، وحيث لم ينقل شيء من ذلك علم أن شريعة من تقدم غير متعبد بها لهم . (٢)

١ - تقدم ما في ذلك ص ٣٢ ج ٤ .

٢ - هذا الدليل يجمع لوازمه لا يرد على اصحاب المذهب الاول ، فان دعواهم كما حكى عنهم الآمدي أنه صلى الله عليه وسلم وامته متعبدون بما ثبت من شرائع الانبياء السابقين بطريق الوحي اليه ، وعلى ذلك يكون الواجب انما هو الرجوع الى ما نقل من شرائعهم الى القرآن والسنة الصحيحة فقط .

الثالث : أنه لو كان متعبدا باتباع شرع من قبله اما في الكل او البعض ، لما نسب شيء من شرعنا اليه على التقدير الاول، ولا كل الشرع اليه على التقدير الثاني، كما لا ينسب شرعه عليه السلام الى من هو متعبد بشرعه من امته ؛ وهو خلاف الاجماع من المسلمين .

الرابع : أن اجماع المسلمين على ان شريعة النبي عليه السلام، ناسخة لشريعة من تقدم ، فلو كان متعبدا بها، لكان مقررا لها ومخبرا عنها، لا ناسخا لها ولا مشروعا، وهو محال . فان قيل على الحجة الأولى : انما لم يتعرض معاذ لذكر التوراة والانجيل اكتفاء منه بآيات في الكتاب تدل على اتباعها ؛ على ما يأتي ، ولان اسم الكتاب يدخل تحته التوراة والانجيل ، لكونهما من الكتب المنزلة .

واما الحجة الثانية : لا نسلم ان تعلم ما قيل بالتعبد به من الشرع ليس من فروض الكليات ؛ ولا نسلم عدم مراجعة النبي عليه السلام لها، ولهذا نقل عنه مراجعة التوراة في مسألة الرجم، وما لم يراجع فيه شرع من تقدم ، إما لان تلك الشرائع لم تكن مبينة له ، او لانه ما كان متعبدا باتباع الشريعة السالفة الا بطريق الوحي ولم يوح اليه به . (١)

واما عدم بحث الصحابة عنها ، فانما كان لأن ما تواتر منها كان معلوما لهم وغير محتاج الى بحث عنه . وما كان منها منقولا على لسان الآحاد من الكفار لم يكونوا متعبدين به (٢)

واما الحجة الثالثة فانما ينسب اليه ما كان متعبدا به من الشرائع بانه من شرعه بطريق التجوز لكونه معلوما لنا بواسطته وان لم يكن هو الشارع له .

واما الحجة الرابعة فنحن نقول بها وان ما كان من شرعه مخالفا لشرع من تقدم فهو ناسخ له ، وما لم يكن من شرعه بل هو متعبدا به باتباع شرع من تقدم فلا .

١ - الاحتمال الثاني هو الذي يتفق مع تحرير محل النزاع ومع ما قال به اصحاب المذهب الأول .

٢ - الظاهر انهم لم يتركوا ذلك الا لانهم لم يكلفوا بالبحث عن شيء من شرائعهم في غير ما ثبت لديهم في الكتاب والسنة كما تقدم .

ولهذا فانه لا يوصف شرعه بانه ناسخ لبعض ما كان مشروعا؛ قبله كوجوب
الايان ، وتحريم الكفران ، والزنا ، والقتل ، والسرقه ، وغير ذلك مما شرعنا فيه
موافق لشرع من تقدم .

سألنا دلالة ما ذكرتموه على مطلوبكم ، لكنه معارض بما يدل على نقيضه ،
وبيانه من جهة الكتاب والسنة .

اما من جهة للكتاب آيات :

الاولى : قوله تعالى في حق الانبياء « اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده »
امره باقتدائه بهداهم وشرعهم من هداهم ، فوجب عليه اتباعه .

الثانية : قوله تعالى « انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح » وقوله تعالى (شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا) فدل على وجوب اتباعه لشريعة نوح (١)

الثالثة قوله تعالى (ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم) امره باتباع ملة ابراهيم
والا مر للوجوب .

الرابعة قوله تعالى (انا انزلنا للتوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون)
والنبي عليه السلام من جملة النبيين ؛ فوجب عليه الحكم بها .

واما السنة فاروي عن النبي ﷺ انه رجع الى التوراة في رجم اليهودي (٢)
وايضا : ماروى عنه عندما طلب منه القصص في سن كسرت ؛ فقال (كتاب الله

١ - لا خصوصية في الآيتين لنوح توجب اتباعه ، فان الله ذكر معه جملة
من الانبياء في كل من الآيتين ؛ وانما قدم في الذكر لانه اول رسول الى البشر
كما ثبت في الحديث .

٢ - يشير الى ما رواه احمد والبخاري ومسلم من طريق ابن عمر في رجمه ﷺ
يهوديين زنيا ، والى ما رواه احمد ومسلم وابو داود من طريق جابر بن عبد الله في
رجمه ﷺ يهوديا زنى . الخ . وسيأتي .

يقضي بالقصاص (١) وليس في الكتب ما يقضي بالقصاص في السن سوى التوراة ، وهو قوله تعالى فيها (السن بالسن) .

وايضا ما روى عنه انه قال (من نام عن صلاة او انسيها، فليصلها اذا ذكرها) وتلا قوله تعالى (اقم الصلاة للذكرى) (٢) وهو خطاب مع موسى عليه السلام .
والجواب قولهم (إنما لم يذكر معاذ التوراة والانجيل ، لدلالة القرآن عليهما) لانسلم ذلك : وما يذكرونه في ذلك فسيأتي الكلام عليه : وان سلنا ذلك ، لكن لا يكون ذلك كافيا عن ذكرهما ، كما لو لم يكن ما في القرآن من ذكر السنة والقياس على ما بيناه (٣) كافيا عن ذكرهما ، أو أن لا يكون الى ذكر السنة والقياس في خبر معاذ حاجة ، وكل واحد من الأمرين على خلاف الاصل .

قولهم (ان الكتب السالفة مندرجة في لفظ الكتاب) ليس كذلك ، لأن المتبادر من اطلاق لفظ الكتاب في شرعنا عند قول القائل « قرأت كتاب الله » وحكمت بكتاب الله ، ليس غير القرآن . وذلك لما علم من معاناة المسلمين لحفظ القرآن ودراسته والعمل بموجباته ، دون غيره من الكتب السالفة .

قولهم : لا نسلم أن تعلم ما تعبد به من الشرائع الماضية ليس فرضا على الكفاية . قلنا لأن اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين ، على أنه لا تأثم بترك النظر على كافة المجتهدين في ذلك (٤) .

١ - يشير الى ما رواه احمد والبخاري وابو داود والنسائي من طريق أنس ان همه الربيع كسرت ثنية جارية .. الحديث .

٢ - روى أحمد من طريق أنس ان رسول الله ﷺ قال : اذا رقد احدكم عن الصلاة او غفل عنها فليصلها اذا ذكرها ، فان الله تعالى قال « واقم الصلاة للذكرى » انظر تفسير أول سورة طه لابن كثير .

٣ - أي من دلالة القرآن على حجيتها .

٤ - تقدم ان مقتضى دعوى اصحاب الرأي الاول طلب ما نقل من شرائع السابقين في القرآن والسنة ، ومن اجل ذلك لم يأثموا بترك النظر والبحث في غير ما ثبت بطريق الوحي اليه ﷺ .

وأما مراجعة النبي عليه السلام التوراة فانما كان لاطهار صدقه فيها كان قد أخبر به من أن الرجم المذكور في التوراة وانكار اليهود ذلك؛ لأن يستفيد حكم الرجم منها (١) ولذلك فانه لم يرجع اليها فيما سوى ذلك .

وما ذكروه في امتناع بحث الصحابة عن ذلك فغير صحيح لأن ما نقل من ذلك متواترا ، إنما يعرفه من خالط النقلة له وكان فاحصا عنه ولم ينقل عن أحد من الصحابة شيء من ذلك ، كيف وانه قد كان يمكن معرفة ذلك ممن أسلم من أحبار اليهود؛ وهو ثقة مأمون، كعبدالله بن سلام، وكعب الاحبار وغيرهما، ولم ينقل عن النبي عليه السلام . ولا عن أحد من الامة السؤال لهم عن ذلك، وما ذكروه على الحجة الثالثة فترك للظاهر المشهور المتبادر الى الفهم من غير دليل . فلا يسمع .

وما ذكروه على الحجة الرابعة فندفع، وذلك لأن اطلاق الأمة أن شرع النبي عليه السلام، ناسخ للشرائع السالفة بينهم يفهم منه امران، أحدهما رفع أحكامها. والثاني أنه غير معتد بها (٢) فالتمس بثبوت رفعه من تلك الأحكام بشره ضرورة استمراره فلا يكون ناسخا له ، فيبقى المفهوم الآخر . وهو عدم تعبد به . ولا يلزم من مخالفة دلالة الدليل على أحد مدلوليه مخالفته بالنظر الى المدلول الآخر .

والجواب عن المعارضة بالاية الاولى أنه انما أمره بالتابع هدى مضاف الى جميعهم ؛ مشترك بينهم دون ما وقع به الخلاف فيما بينهم، والناسخ والمنسوخ منه لاستحالة اتباعه وامتناله . والهدى المشترك فيما بينهم انما هو التوحيد ، والادلة

١ - يؤيد ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر ان اليهود أتوا رسول الله ﷺ برجل وامرأة منهم قد زنيا ، فقال ما تجدون في كتابكم ؟ فقالوا نسخهم وجوهما ويخزيان ، قال كذبتم إن فيها الرجم ، فأتوا بالتوراة فأتوها ان كنتم صادقين . . الحديث .

٢ - للمخالف ان يقول الادلة وان ذلك على ان شريعتنا ناسخة لبعض الشرائع السابقة وان ما نسخ منها غير معتد به ، الا انها لا تدل على المنع من التعبد بما لم ينسخ منها .

العقلية الهادية اليه (١) وليس ذلك من شرعهم في شيء، ولهذا قال (فبهدهم اقتده) ولم يقل « بهم »

وبتقدير ان يكون المراد من الهدى المشترك، ما اتفقوا فيه من الشرائع دون ما اختلفوا فيه ، فاتباعه له انما كان يوحى اليه وأمر مجدد؛ لا أنه بطريق الاقتداء بهم . (٢)

وعن قوله تعالى (انا أوحينا اليك ، كما أوحينا الى نوح) أنه لا دلالة له على أنه موحى اليه بعين ما أوحى به الى نوح والنبیین من بعده حتى يقال باتباعه لشریعتهم، بل غايته أنه أوحى اليه كما أوحى الى غيره من النبیین ، قطعاً لاستبعاد ذلك وانكاره ، وبتقدير أن يكون المراد به أنه أوحى اليه بما أوحى به الى غيره من النبیین ، فغايته أنه أوحى اليه بمثل شریعة من قبله يوحى مبتدء، لا بطريق الاتباع لغيره . (٣)

وعن قوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا) ان المراد من الدين انما هو أصل للتوحيد لا ما اندرس من شریعته ولهذا لم ينقل عن النبي عليه السلام البحث عن شریعة نوح (٤) وذلك مع التعبد بها في حقه ممتنع ، وحيث خصص

١ - الآية عامة فيا تعهدهم الله به من التوحيد والنظر في السنن الكونية وغيرهما من شرائع السابقين ، ولا يخرج عن ذلك الا ما نسخه شریعتنا او اختلفت فيه الشرائع السابقة ، ودعوى ان الادلة العقلية مثلا ليست من شرائعهم باطلة ، فان الله امر الجميع بالنظر في السنن الكونية وتعهدهم بالاستدلال بها على المطالب الشرعية من توحيد وغيره ، ومن تتبع قصص الانبياء واتباعهم في القرآن ومحاجتهم لأقوامهم وجداهم اياهم تبين له ذلك .

٢ - لا تنافي بين الوحي اليه بشرائع السابقين وأمره وامته بالاقتداء بهم ، ولا دليل على قصر ما تبعهم فيه على امر مجدد .

٣ - فيه ما تقدم من عدم التدافع بين الأمرين وعدم حصر ما وافقهم فيه في امر مجدد .

٤ - الظاهر عموم الشریعة التي وصاه بها للتوحيد وتوابعه من كل ما دان به الانبياء إلا ما خصه الدليل فالعدول عن ذلك بلا دليل ممنوع ، وانما لم يبحث =

نوحاً بالذكر (١) مع اشتراك جميع الانبياء في الوصية بالتوحيد كان تشريفاً له وتكريماً، كما خصص روح عيسى بالاضافة اليه، والمؤمنين بلفظ العباد، وعن قوله تعالى (ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم)، أن المراد بلفظ الملة، إنما هو أصول التوحيد واجلال الله تعالى بالعبادة دون الفروع الشرعية (٢) ويدل على ذلك أربعة أوجه:
الاول ان لفظ الملة لا يطلق على الفروع الشرعية، بدليل انه لا يقال ملة الشافعي وملة أبي حنيفة، لمذهبيهما في الفروع الشرعية.

الثاني: انه قال عقيب ذلك (وما كان من المشركين) ذكر ذلك في مقابلة الدين ومقابل الشرك إنما هو التوحيد.

الثالث: انه قال «ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سله نفسه» ولو كان المراد من الدين الاحكام الفرعية لكان من خالفه، فيها من الانبياء سفيهاً (٣) وهو محال.

الرابع: انه لو كان المراد من الدين فروع الشريعة، لوجب على النبي عليه السلام البحث عنها لكونه مأموراً بها، وذلك مع انفرادها ممنوع. ثم وان سلنا ان المراد بالملة للفروع الشرعية، غير انه إنما وجب عليه اتباعها بما أوحى. ولهذا قال. «ثم أوحينا اليك»

وعن قوله تعالى «انا أنزلنا التوراة» الآية ان قوله (يحكم بها النبيون) صيغة اخبار لاصيغة امر؛ وذلك لا يدل على وجوب اتباعها. ويتقدير ان يكون ذلك امراً، فيجب حمله على ما هو مشترك الوجوب بين جميع الانبياء؛ وهو التوحيد = عن شريعة نوح ونحوها في كتب الاولين اكتفاء بما أوحى اليه من ذلك. لانه الطريق المأمون الذي يعرف به تلك الشرائع على وجهها.

١ - لم يخص نوحاً بالذكر، بل ذكر غيره من الانبياء معه كما هو واضح لمن قرأ الآيتين.

٢ - الملة عامة شاملة لكل ما يعلى عليه من التشريع ويدخل فيها التوحيد دخولا اولياً لأهميته، ولذا نبه عليه خاصة بذكر مقابله.

٣ - إنما يلزم سله المخالف إذا لم يثبت النسخ والا فلا سفه.

دون الفروع الشرعية المختلف فيها فيما بينهم لا مكان تنزيل لفظ النبيين على عمومهم بخلاف التنزيل على الفروع الشرعية ، كيف وان هذه الآيات معارضة والعمل بجمعها ممنوع ؛ وليس العمل بالعض اولى من البعض (١) وعن الخبر الاول ، وهو رجوع النهي عليه السلام ، الى التوراة في رجم اليهودي ما سبق .

وعن الخبر الثاني لا نسلم ان كتابنا غـير مشتمل على قصاص السن بالسن ، ودليله قوله تعالى (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وهو عام في السن وغيره .

وعن الخبر الثالث انه لم يذكر الخطاب مع موسى اكونه موجبا لقضاء الصلاة عند النوم والنسيان ؛ وانا اوجب ذلك بما اوحى اليه ، ونبه على ان امته مأمورة بذلك ، كما امر موسى عليه السلام .

ثم ما ذكرتموه من النقل معارض بقوله عليه السلام « بعثت الى الاحمر الاسود » وكل نهي بعثت الى قومه (٢) والنبي عليه السلام لم يكن من اقوام الانبياء المتقدمين فلا يكون مقبدا بشرهم ، وبما روى عنه عليه السلام ، انه راي مع عمر بن الخطاب

١ - كيف وان هذه الآيات معارضة والعمل بجمعها ممنوع .. الخ - هذا مسلك سيء ، وجدل ممقوت لما فيه من ضرب آيات الله بعضها ببعض ، وبمثل ذلك استولى الحيرة والشكوك على كثير ممن اولع بالجسدل حتى تركوا النصوص الصحيحة الى ما يزعمونه أدلة عقلية قاطعة ، وقد تكون اوهاما وخيالا ، واعتمدوا عليها وآثروها على النصوص فازدادوا حيرة واختلافاً بينهم وتناقضاً في آرائهم ، ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور .

٢ - جزء من حديث روي بالفاظ مختلفة من عدة طرق منها ما رواه احمد والطبراني من طريق ابي موسى قال قال رسول الله ﷺ أعطيت خمسا حسنا بعثت الى الاحمر والاسود وجعلت لي الارض طهورا .. الخ انظر طرقة واختلاف متونه في باب عموم بعثته ﷺ من كتاب مجمع الزوائد ، وقد تقدم ص ٢٧٥ ج ٢ ، ص ٩ ج ٤ ؛ ان معناه مروى في الصحيحين بل ثابت بالقرآن .

قطعة من التوراة ينظر فيها . فغضب وقال ألم أت بها بيضاء نقية ، لو ادركني اخي موسى لما وسعه الا اتباعي (١) اخبر بان موسى لو كان حيا لما وسعه الا اتباعه . فلان لا يكون النبي عليه السلام متعبا لموسى بعد موته اولى ، وربما عورض ايضا بقوله تعالى « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » والشرعة للشيعة والمنهاج الطريق ؛ وذلك يدل على عدم اتباع الاخير لمن تقدم من الانبياء لان المشريعة لا تضاف الا الى من اختص بها ، دون التابع لها ، ولا حجة فيه ، فان الشرائع وان اشتركت في شيء ، فمختلفة في اشياء ، وباعتبار ما به الاختلاف بينها كانت شرائع مختلفة ، وذلك كما يقال : لكل امام مذهب ؛ باعتبار اختلاف الأئمة في بعض الاحكام ؛ وان وقع الاتفاق بينهم في كثير منها .

وربما اورد للنفاة في ذلك، طرقا اخرى شتى ضعيفة، آثرنا الاعراض عن ذكرها وكما ان النبي عليه السلام ، لم يكن متعبا بشريعة من تقدم الا بوحي مجد لم يكن قبل بعثته على ما كان قومه عليه، بل كان متجنبا لأصنامهم ، معرضا عن ازلاتهم ، ولا يأكل من ذبائحهم على النصب (٢) هذا هو مذهب اصحاب الشافعي وائمة المسلمين .

ومن الاصوليين من قال بالوقف ، وهو بعيد .

١ - يشير الى ما رواه احمد من طريق جابر بن عبدالله ان عمر بن الخطاب الى النبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض اهل الكتاب فقراه على النبي ﷺ فغضب وقال أمتهم كون فيها يا ابن الخطاب ، والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به او بباطل فتصدقوا به ، والذي نفسي بيده لو ان موسى كان حيا ما وسعه الا ان يتبعني . انظر طرق الحديث واختلاف متنه في كتاب العلم، وفي باب وجوب اتباعه ﷺ على من ادركه، من مجمع الزوائد .

٢ - المناسب ان يذكر ذلك في المسألة الاولى فانه تمة لبيان حاله قبل البعثة .

النوع الثاني - مذهب الصحابي ، ومسالن

المسألة الأولى

اتفق الكل على ان مذهب للصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين اماما كان او حاكما او مفتيا .

واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين : فذهب الاشاعرة والمعتزلة والشافعي في احد قولييه واحمد بن حنبل في احدي الروايتين عنه والكرخي الى انه ليس بحجة .

وذهب مالك بن انس والرازي والبرذعي من اصحاب ابي حنيفة والشافعي في قول له واحمد بن حنبل في رواية له الى انه حجة مقدمة على القياس .

وذهب قوم الى انه ان خالف القياس ، فهو حجة ، والافلا .

وذهب قوم الى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر دون غيرها .

والخيار انه ليس بحجة مطلقا وقد احتج النافون بحجج ضعيفة ، لا يد من ذكرها

والاشارة الى وجه ضعفها قبل ذكر ما هو الخيار في ذلك .

الحجة الاولى قوله تعالى « فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول »

أوجب الرد عنه الاختلاف الى الله والرسول ؛ فالرد الى مذهب الصحابي يكون تركا للواجب ؛ وهو ممتنع .

ولقائل أن تقول : لا نسلم ان قوله تعالى « فردوه الى الله والرسول » يدل

على الوجوب ، على ما سبق تقريره (١) فالرد الى مذهب الصحابي لا يكون تركا

للاوجب . وان سلمنا انه للوجوب ولكن عند امكان الرد ، وهو ان يكون حكم

المختلف فيه مبينا في الكتاب او السنة ، واما بتقدير ان لا يكون مبينا فيها ، فلا .

٢٧ - ما سبق تقريره انما هو في الأمر المجرد من القرائن ، اما هنا فقد اقترن الأمر

في الآية بما يعين حمله على اللوجوب وهو قوله تعالى « ان كنتم تؤمنون بالله واليوم

الآخر ، وما ذكره بعد من تقدير الا يكون الحكم مبينا في النصوص يرده قوله

تعالى : « اليوم اكملت لكم دينكم » وقوله « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل

شيء ونحوهما من ادلة كمال الشريعة وشموها .

ونحن انما نقول باتباع مذهب الصحابي مع عدم الظفر بما يدل على حكم الواقعة من الكتاب والسنة .

الحجة الثانية قالوا : اجمعت الصحابة على جواز مخالفة كل واحد من آحاد الصحابة المجتهدين للآخر ، ولو كان مذهب الصحابي حجة لما كان كذلك ، وكان يجب على كل واحد منهم اتباع الاخر وهو محال .

ولقائل ان يقول : الخلاف انما هو في كون مذهب الصحابي حجة على من بعده من مجتهدي التابعين ومن بعدهم لا مجتهدي الصحابة (١) فلم يكن الاجماع دليلا على محل النزاع الحجة الثالثة ان الصحابي من اهل الاجتهاد ، والخطأ ممكن عليه ، فلا يجب على التابع المجتهد العمل بمذهبه كالصحابيين والتابعيين .

ولقائل ان يقول : لا يلزم من امتناع وجوب العمل بمذهب الصحابي على صحابي مثله . وامتناع وجوب العمل بمذهب التابعي على تابعي مثله ، امتناع وجوب عمل التابعي بمذهب الصحابي مع تفاوتها على ما قال عليه السلام (خير القرون الذي انا فيه) (٢) وقال عليه السلام « اصحابي كالنجوم ؛ بايهم اقتديتم اهتديتم » (٣) ولم يرد مثل ذلك في حق غيرهم .

١ - لا فرق بين الصحابي والتابعي في هذه المسألة ، فان التفاوت بينهما في العلم والتقوى لا يوجب ان يكون قول الا علم الا تقي حجة على من دونه ، لما سيأتي .

٢ - رواه احمد ومسلم والترمذي وغيرهم بألفاظ مختلفة من طرق اقربها الى ما ذكره المؤلف ما رواه مسلم في صحيحه من طريق عائشة باللفظ « خير الناس القرن الذي انا فيه » ولكن ليس في الحديث مستند للاعتراض على حجة الثلاثة لما تقدم من ان التفاوت بين الصحابة ومن بعدهم في العلم والتقوى لا يوجب ان يكون قولهم حجة على من دونهم من المجتهدين بعدهم .

٣ - رواه عهد بن حميد في مسنده من طريق حمزة للنسبي عن نافع عن ابن عمر ، وحمزة ضعيف . ورواه الدارقطني في غرائب مالك ، وفي سنده جميل بن زيد ، وهو غير معروف ، ورواه البزار وفي سنده عهد الرحيم بن زيه العمي ، وهو كذاب ، وروى من طرق اخرى لم يصح منها شيء . وقال فيه ابن حزم هذا خبر موضوع باطل . انظر تفصيل الكلام عليه في باب ادب القضاء من التلخيص الحبير .

الحجة الرابعة: ان الصحابة قد اختلفوا في مسائل وذهب كل واحد الى خلاف مذهب الاخر ، كما في مسائل الجدم مع الاخوة وقوله « انك علي حرام » كما سبق تعريفه ؛ فلو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من التاهمين ؛ لكانت حجج الله تعالى مختلفة متناقضة ، ولم يكن اتباع التابعي للبعض اولى من البعض ، ولقائل ان يقول : اختلاف مذاهب الصحابة لا يخرجها عن كونها حججا في انفسها ، كأخبار الاحاد والنصوص الظاهرة ، ويكون العمل بالواحد منها متوقفا على الترجيح ، ومع عدم الوقوف على الترجيح ، فالواجب الوقف ، او للتخير ، كما عرف فيما تقدم . (١) .

الحجة الخامسة ان قول الصحابي عن اجتهاد مما يجوز عليه الخطأ ؛ فلا يقدم على القياس ، كالتابعي .

ولقائل ان يقول : اجتهاد الصحابي ؛ وان جاز عليه الخطأ فلا يمنع ذلك من تقديمه على القياس كخير الواحد ، ولا يلزم من امتناع تقديم مذهب التابعي على القياس ؛ امتناع ذلك في مذهب الصحابي لما بيناه من الفرق بينها . (٢)

١ - الاعتراض غير وارد ، فان قياس اختلاف اقوال الصحابة على اختلاف اخبار الآحاد وظواهر النصوص قياس مع الفارق ، اذ اخبار الآحاد وظواهر النصوص جاءت عن المعصوم فهي تشريع مقطوع بأنه صواب في نفسه لا يخرج الاحتمال في نظر المجتهد عن ذلك بخلاف اقوال الصحابة فانها ليست عن المعصوم فاختلاف التضاد بينها يوجب ان يكون منها الخطأ والصواب في الحقيقة والواقع .

٢ - يعني في مناقشة الحجة الثالثة . وقد تقدم تعليقا ان الفرق في العلم والفضل لا يوجب ان يكون قول الاعلم الاتقى حجة على من دونه من المجتهدين ، وقياس قول الصحابي على خير الواحد قياس مع الفارق ، لان خير المعصوم حق في نفسه واحتمال الخطأ انما هو في طريقه اما قول الصحابي فاحتمال الخطأ فيه نفسه وفي طريقه ، ثم ما ذكره من الفرق موجود فيمن بعد الصحابه ويلزم من طرده فيهم ما اتفق الطرفان على رده فوجب ان يكون ذلك الفرق غير معتبر في مسألتنا =

الحجة السادسة ان التاھي المجتھد متمكن من تحصيل الحکم بطريقه، فلا يجوز له التقليد فيه كالاصول .

ولقائل ان يقول : اتباع مذهب الصحابي انما يكون تقليداً له ان لو لم يكن قوله حجة متبعة ، وهو محل النزاع، وخرج عليه الاصول فان القطع واليقين معتبر فيها ، ومذهب الغير من اهل الاجتھاد فيها ليس بحجة قاطعة ؛ فكان اتباعه في مذهبه تقليداً من غير دليل وذلك لا يجوز (١) :

والمعتمد في ذلك الاحتجاج بقوله تعالى «فاعتبروا با اولي الابصار» اوجب الاعتبار (٢) واراد به القياس ، كما سبق تقريره في اثبات كون القياس حجة . وذلك ينافي وجوب اتباع مذهب الصحابي وتقديمه على القياس :

فان قيل : لانسلم دلالة ذلك على وجوب اتباع القياس ؛ وقد سبق تقريره من وجوه . سلطنا دلالة على ذلك ، لكنه معارض من جهة الكتاب ، والسنة ، والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى « كنتم خير امة اخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف) وهو خطاب مع الصحابة بأن ما يأمرون به معروف ؛ والامر بالمعروف واجب القبول . واما السنة فقوله عليه السلام « اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » (٣) وقوله عليه السلام « اقتلوا بالذین من بعدي ابی ہکر وعمر (٤) ولا يمكن

= انظر مناقشته للمعارضة الثالثة آخر المسألة، وقارن بينها وبين مناقشته هنا للحجة الثالثة والخامسة من حجج نفاة الاستدلال بقول الصحابي .

١ - التفريق بين الاصول والفروع فيا ذكر غير مسلم فان للعهد مكلف بما بلغه من احكام للشريعة اصولها وفروعها من طريق قطعي او ظني . انظر ص ٢٠٣ - ٢٢٨ ج ١٩ من مجموع الفتاوي .

٢ - يرد على هذا الدليل ما اورده على الاستدلال بقوله تعالى « فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول » الآية ، هل آية وجوب الرد عند التنازع أقوى في الدلالة على المطلوب مما اعتمده دليلاً . ٣ - انظر ص ٢٣٢ ج ١ ، وص ١٥٠ ج ٤ .

٤ - رواه احمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث عبد الملك ابن عمير عن مولى لربي بن حراش عن ربي عن حذيفة ، وقد اختلف في صحته انظر الكلام عليه في تلخيص الحبير .

حمل ذلك على مخاطبة العامة والمقلدين لهم ، لما فيه من تخصيص العموم من غير دليل ، ولما فيه من ابطال فائدة تخصيص الصحابة بذلك من جهة وقوع الاتفاق على جواز تقليد العامة لغير الصحابة من المجتهدين ؛ فلم يبق الا ان يكون المراد به وجوب اتباع مذاهبهم .

واما الاجماع : فهو ان عبد الرحمن بن عوف ولى عليا ؛ رضي الله عنه الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين ؛ فاهي ؛ وولى عثمان ، فقبل ، ولم ينكر عليه منكر .
فصار اجماعا : (١)

واما المعقول فمن وجوه .

الاول : ان الصحابي اذا قال قولاً يخالف القياس فاما ان لا يكون له فيما قال

١ - جزء من أثر طويل أخرجه الذهبي في الزهريات وابن عساكر في ترجمة عثمان من طريقه ، ثم من رواية عمران بن عبد العزيز عن محمد بن عبد العزيز بن عمر الزهري عن عبد الرحمن بن المسور ابن مخزومة عن ابيه فذكر القصة وفيها . فقال عبد الرحمن بن عوف هل انت يا علي مبايعي إن وليتك هذا الأمر على سنة الله وسنة رسوله وسنة الماضين قبلي ، قال لا ولكن على طريقي ، واحادها ثلاثا ، فقال عثمان يا ابا محمد أنا ابايعك على ذلك قالها ثلاثا . . الخ الأثر . وفي ذلك مؤاخذات .
الأولى : ان الأثر لم يصح من هذا الطريق لأن فيه عمران عن اخيه محمد وكلاهما منكر الحديث .

الثانية : ان الأثر لم يصح في الاثر بما غير معناه فقال وليتك مع انه لم يوله وانما اخذ عليه عهدا ان ولاه ان يكون على سنة الله . الخ .

الثالثة : انه ليس في الروايات الصحيحة لباء من علي ولا عثمان عما عرض عليهما بل ظاهر الروايات رضا كل منهما بما عرض عليه معلقا .

الرابعة : ان البيعة انما تمت ببيعة عبد الرحمن لعثمان في مجمع من الناس ، وليس عثمان هو الذي عرض نفسه وقال انا ابايعك يا ابا محمد . انظر القصة في شرح فتح الباري لاحاديث (باب كيف يبائع الامام الناس) وترجمة عمران و اخيه محمد في الميزان للذهبي .

مستند ، او يكون : لا جائر ان يقال بالاول ؛ والا كان قائلًا في الشريعة بحكم
لادليل عليه ، وهو محرم ، وحال الصحابي العدل ينافي ذلك .

وان كان الثاني فلا مسند وراء القياس سوى النقل ، فكان حجة متبغة .
الثاني: ان قول الصحابي اذ انتشر؛ ولم ينكر عليه منكر كان حجة ، فكان حجة
مع عدم الانتشار ، كقول النبي عليه السلام .

الثالث: أن مذهب الصحابي اما أن يكون عن نقل أو اجتهاد : فان كان
الاول ، كان حجة ، وأن كان الثاني ، فاجتهاد الصحابي مرجح على اجتهاد التابعي
ومن بعده لترجحه بمشاهدة التنزيل ، ومعرفة التأويل ، ووقوفه من أحوال النبي
عليه السلام ، ومراده من كلامه ، على ما لم يقف عليه غيره ، فكان حال التابعي
اليه كحال العامي بالنسبة الى المجتهد التابعي فوجب اتباعه له .
والجواب عن منع دلالة الآية ما ذكرناه . وعن القوادح ما سبق .

وعن المعارضة بالكتاب ، أنه لا دلالة فيه ، لما سبق في اثبات الاجماع . وان
كان دالا فهو خطاب مع جملة الصحابة ، ولا يلزم من كون ما أجمعو عليه حجة
أن يكون قول الواحد والاثنين حجة .

وهن السنة أنه لا دلالة فيها أيضا ، لما سبق في الاجماع ، ولأن الخبر الأول وان
كان عاما في أشخاص الصحابة . فلا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى
فيه . وعند ذلك ، فقد أمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي ﷺ .
وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه ، وبه يظهر فساد التمسك بالخبر الثاني .

وعن الاجماع ، أنه انما لم ينكر أحد من الصحابة على عبد الرحمن وعثمان ذلك
لانهم حملوا اللفظ الاقتداء على المتابعة في السيرة والسياسة دون المتابعة في المذهب ،
بدليل الاجماع على أن مذهب الصحابي ليس حجة على غيره من الصحابي المجتهدين .
كيف وانه لو كان المراد بشرط الاقتداء بها المتابعة في مذهبها ، فالقائل بان مذهب
الصحابي حجة قائل بوجود اتباعه ، والمقائل انه ليس حجة قائل بتحريم اتباعه
على غيره من المجتهدين ، ويلزم من ذلك الخطأ بسكوت الصحابة عن الانكار

اما على حيث امتنع من الاقتداء ان كان ذلك واجبا، واما على عثمان وعبد الرحمن بن عوف ، ان كان الاقتداء بالشيخين محرما . وذلك ممتنع .
وعن المعارضة الاولى من المعقول أنها منتقضة بمذهب التاهي ، فان مذكروه بعينه ثابت فيه ؛ وليس بحجة بالاتفاق .

وعن الثانية : أنه لا يخلو اما أن يقول بأن قول الصحابي اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر ، أيكون (١) ذلك اجماعا ، أم لا يكون اجماعا فان كان الاول فالحجة في الاجماع ؛ لا في مذهب الصحابي وذلك غير متحقق فإا اذا لم ينتشر ، وان كان الثاني ، فلا حجة فيه مطلقا ، كيف وان مذكروه منتقض بمذهب التاهي فانه اذا انتشر في عصره ، ولم يوجد له نكير كان حجة ، ولا يكون حجة بتقدير عدم انتشاره اجماعا .

وعن الثالثة : لانسلم ان مستنده النقل ، لانه لو كان معه نقل لا بداه ورواه ، لانه من العلوم النافعة ، وقد قال عليه السلام « من كتم علما نافعا ألجمه الله بلجام من نار » وذلك خلاف الظاهر من حال الصحابي ، فلم يبق الا أن يكون عن رأي واجتهاد ؛ وعند ذلك فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين بعده ، لجواز أن يكون دون غيره في الاجتهاد ، وان كان متميزا بما ذكروه من الصحة ولو ازمها (٢) ولهذا قال عليه السلام « قرب حامل فقه الى من هو أفقه منه » (٣)
ثم هو منتقض بمذهب التاهي فانه . ليس بحجة على من بعده من تابعي التاهيين ، وان كانت نسبته الى تاهي التابعين كنسبة الصحابي اليه .

١ - أيكون - هكذا في النسخ المطبوعة وفي المخطوطة « انه يكون » ولعل المناسب يكون . والجملة خبر أن قول الصحابي .

٢ - انظر ما تقدم تعليقا ص ١٥٠ ؛ ١٥١ ج ٤ .

٣ - جزء من حديث رواه أبو داود والترمذي من طريق زيد بن ثابت بلفظ نصر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه ، قرب حامل فقه الى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه ليس بلفقيه ، وهو عند احمد والترمذي من طريق ابن مسعود بهذا المعنى .

المسألة الثانية

إذا ثبت أن مذهب الصحابي ليس بحجة واجبة الاتباع، فهل يجوز لغيره تقليده؟ أما العامي فيجوز له ذلك من غير خلاف، وأما المجتهد من التابعين ومن بعدهم فيجوز له تقليده ان جوزنا تقليد العالم للعالم، وان لم نجوز ذلك فقد اختلف قول الشافعي في جواز تقليد العالم من التابعين للعالم من الصحابة فمنع من ذلك في الجديد، وجوزه في القديم، لغير أنه اشترط انتشار مذهبه تارة، ولم يشترطه تارة .
والاختار امتناع ذلك مطلقاً، لما يأتي في قاعدة الاجتهاد ان شاء الله تعالى (١)

النوع الثالث - الإستحسان

وقد اختلف فيه فقال به أصحاب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل، وأنكره الباقر حتى نقل عن الشافعي أنه قال من استحسناً فقد شرع .
ولا بد قبل النظر في الحجاج من تلخيص محل النزاع، ليكون القوارىء بالنفي والاثبات على محز واحد؛ فنقول .

الخلاف ليس في نفس اطلاق لفظ الاستحسان جوازا وامتناعا لوروده في الكتاب والسنة واطلاق أهل اللغة .

أما الكتاب فقوله تعالى «الذين يسمعون القول فيتبعون أحسنه»
وقوله تعالى «وأمر قومك ياأخلدوا بأحسنها»

وأما السنة فقوله عليه السلام «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» (٢)

١ - سيدكر في المسألة التاسعة من مسائل الاجتهاد تسعة اقوال في تقليد مجتهد لمجتهد مع تحرير محل النزاع وما ذكره هنا بعض مما سيجيء هناك انظر ص ٢٦١ ج ١٩ من مجموع الفتاوى لابن تيمية .

٢ - جزء من حديث رواه احمد عن ابن مسعود بلفظ ان الله نظر في قلوب عباده فاختر محمداً ﷺ فبعثه برسالته؛ ثم نظر في قلوب العباد فاختر له اصحابا فجعلهم انصار دينه ووزراء نبيه فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح. قال العجلوني في كشف الخفا وهو موقوف =

وأما الاطلاق فناقض عن الأئمة من استحسان دخول الحمام من غير تقدير عوض للماء المستعمل ، ولا تقدير مدة السكون فيها، وتقدير أجرته، واستحسان شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير في الماء وعوضه . وقد نقل عن الشافعي أنه قال : أستحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما ، وأستحسن ثبوت الشفعة للشفيع الى ثلاثة أيام ، وأستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة . وقال في السارق اذا أخرج يده اليسرى بدل اليمنى ، فقطعت: القياس أن تقطع يمينه؛ والاستحسان ان لا تقطع .

فلم يبق الخلاف الا في معنى الاستحسان وحقيقته، ولا شك أن الاستحسان قد يطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني؛ وان كان مستقبحا عند غيره وهو في اللغة استعمال من الحسن، وليس ذلك هو محز الخلاف لانفاق الامة قبل ظهور المخالفين على امتناع حكم المجتهد في شرع الله تعالى بشهوته وهواه؛ من غير دليل شرعي ، وأنه لافرق في ذلك بين المجتهد والعامي وانما محز الخلاف فيما وراء ذلك .

وقد اختلف اصحاب أهبي حنيفه في تعريفه بحده ، فمنهم من قال انه عبارة عن دليل يتقدح في نفس المجتهد لا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه ، والوجه في الكلام عليه أنه تردد فيه بين ان يكون دليلا محققا وهما فاسدا ، فلا خلاف في امتناع التمسك به وان تحقق انه دليل من الادلة الشرعية فلا نزاع في جواز التمسك به ايضا ، وان كان ذلك في غاية البعد؛ وانما النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان عند المعجز عن التعبير عنه دون حالة امكان التعبير عنه، ولا حاصل للنزاع اللفظي .

ومنهم من قال انه عبارة عن المدول عن موجب قياس الى قياس أقوى منه ويخرج منه الاستحسان عندهم بالمدول عن موجب القياس الى النص من الكتاب او السنة أو العادة .

= حسن؛ ثم نقل عن الحافظ ابن عبد البر انه روى مرفوعا عن أنس باسناد ساقط، والاصح وقفه على ابن مسعود .

اما الكتاب : فكما في قول القائل : مالى صدقة ، فان القياس لزوم الصدق بكل مال له ؛ وقد استحسنت تخصيص ذلك بمال الزكاة كما في قوله تعالى (خذ من اموالهم صدقة) ولم يرد به سوى مال الزكاة .

واما السنة فكما استحسانهم ان لا قضاء على من اكل ناسيا في نهار رمضان والعدول عن حكم القياس الى قوله ، عليه السلام ، لمن اكل ناسيا (الله اطعمك وسقاك) .
واما العادة فكما لعدول عن موجب الاجارات في تقدير الماء المستعمل في الحمام وتقدير السكنى فيها ، ومقدار الاجرة كما ذكرناه فيما تقدم للعادة في ترك المضايقة في ذلك .
ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه .

وحاصله يرجع الى تخصيص العلة ، وقد عرف ما فيه . (١)

وقال للكرخي الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه ، لوجه هو اقوى ، ويدخل فيه العدول عن حكم العموم الى مقابله للدليل المخصص ، والعدول عن حكم الدليل المنسوخ الى مقابله للدليل الناسخ وليس باستحسان عندهم .

وقال ابو الحسين البصري . هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ ، لوجه هو اقوى منه ، وهو حكم الطارىء على الاول .
وقصد بقوله (غير شامل شمول الالفاظ في الاحتراز عن العدول عن العموم الى القياس ، لكونه لفظا شاملا .

وبقوله (وهو في حكم الطارىء) الاحتراز عن قولهم . تركنا الاستحسان بالقياس فانه ليس استحسانا من حيث ان القياس الذي ترك له الاستحسان ليس في حكم الطارىء بل هو الاصل ، وذلك كما لو قرأ آية سجدة في آخر سورة ، فلا استحسان ان يسجد لها ولا يجتزىء بالركوع ومقتضى القياس ان يجتزىء بالركوع ، فانهم قالوا بالعدول ههنا عن الاستحسان الى القياس .

وهذا الحد وان كان اقرب مما تقدم لكونه جامعا مانعا ، غير ان حاصله يرجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طارىء

١ - تقدم ذلك في المسألة الثامنة من مسائل القسم الثاني في شروط علة الاصل .

عليه اقوى منه، من نص او اجماع او هديره؛ ولا نزاع في صحة الاحتجاج به، وان نوزع في تلقيه بالاستحسان، فحاصل النزاع راجع فيه الى الاطلاقات اللطيفة، ولا حاصل له، وانما النزاع في اطلاقهم الاستحسان على العدول عن حكم الدليل الى العادة وهو ان يقال ان اردتم بالعادة ما اتفق عليه الامة من اهل الحل والعقد فهو حق. وحاصله راجع الى الاستدلال بالاجماع. وان اريد به عادة من لا يحتاج بعادته كالعادة المستحدثة للعادة فيما بينهم، فذلك مما يمتنع ترك الدليل الشرعي به .

واذا تحقق المطلوب في هذه المسألة فلا بد من الاشارة الى شبهة تمسك بها القائلون بالاستحسان في بيان كون المفهوم منه حجة مع قطع النظر عن تفصيل القول فيه، والاشارة الى جهة ضعفها، وقد تمسكوا في ذلك بالكتاب والسنة واجماع الامة .

اما الكتاب فقوله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه)

وقوله تعالى (واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربهكم) .

ووجه الاحتجاج بالآية الاولى نرودها في معرض الثناء والمدح لمتبع احسن القول ؛ وبالآية الثانية من جهة انه امر بالتباع احسن ما انزل ، ولولا انه حجة لما كان كذلك .

واما السنة فقوله عليه السلام (ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن) (١) ولولا انه حجة لما كان عند الله حسنا .

واما اجماع الامة فما ذكر من استحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من ايدي السقائين من غير تقدير لزمان السكون وتقدير الماء والاجرة .

والجواب عن الآية الأولى انه لا دلالة له فيها على وجوب اتباع احسن القول وهو محل النزاع .

وعن الآية الثانية انه لا دلالة ايضا فيها على ان ما صاروا اليه دليل منزل، فضلا عن كونه احسن ما انزل .

وهن الخبر كذلك ايضا، فان قوله « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » اشارة الى اجماع المسلمين ، والاجماع حجة ولا يكون الا عن دليل، وليس فيه

١ - تقدم الكلام عليه تعليقا ص ١٥٦ ج ٤ .

دلالة على ان مارآه آحاد المسلمين حسنا انه حسن عند الله؛ والا كان مارآه آحاد العوام من المسلمين حسنا ان يكون حسنا عند الله ، وهو ممتنع .
وعن الاجماع على استحسان ما ذكروه ، لا نسلم ان استحسانهم لذلك هو الدليل على صحته بالدليل ما دل على استحسانهم له ؛ وهو جريان ذلك في زمن النبي عليه الصلاة والسلام ، مع علمه به وتقريره لهم عليه او غير ذلك .

النوع الرابع - المصالح المرسلة (١)

وقد بيننا في القياس حقيقة المصلحة واقسامها في ذاتها وانقسامها باعتبار شهادة الشارع لها إلى معتبرة ، وملغاة ؛ وإلى ما لم يشهد الشرع لها باعتبار ولا الغاء ، وبيننا ما يتعلق بالقسمين الاولين ، ولم يبق غير القسم الثالث ، وهو المعبر عنه بالمناصب المرسل وهذا أو ان النظر فيه .

وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به ، وهو الحق ، الا ما نقل عن مالك أنه يقول به ، مع انكار أصحابه لذلك عنه ، ولعل النقل ان صح عنه ، فالاشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة ، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعا ، لا فيما كان من المصالح غير ضروري ، ولا كلي ولا وقوعه قطعي .

وذلك كما لو (٢) ترس الكفار بجماعة من المسلمين بحيث لو كفنا عنهم ، لغلب الكفار على دار الاسلام ، واستأصلوا شأفة المسلمين ، ولو رمينا الترس وقلناهم اندفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعا ، غير أنه يلزم منه قتل مسلم لا جريمة له فهذا القتل وان كان مناسبا في هذه الصورة ، والمصلحة ضرورية كلية قطعية ، غير انه لم يظهر من الشارع اعتبارها ولا الغاؤها في صورة .

٣ - انظر كتاب «المقاصد» من كتاب الموافقات للشاطبي ، ومبحث المصالح

المرسلة في كتاب الاعتصام للشاطبي .

٤ - مثال لما استوفى للشروط الثلاثة .

وإذا عرف ذلك فالمصالح على ما بينا منقسمة إلى ما عهد من الشارع اعتبارها ،
وإلى ما عهد منه اللغاة ، وهذا القسم متردد بين فينك القسمين ، وليس الحاقه
بأحدهما أولى من الآخر ، فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار ، يعرف انه
من قبيل المعبر دون الملغى .

فإن قيل ما ذكرتموه فرع تصور وجود المناسب المرسل ، وهو غير متصور .
وذلك لانا أجمعنا على أن ثم مصالح معتبرة في نظر الشارع في بعض الأحكام
وأي وصف قدر من الأوصاف المصلحية فهو من جنس ما اعتبر وكان من قبيل
الملائم الذي أثر جنسه في جنس الحكم ، وقد قلتم به .

قلنا : وكما أنه من جنس المصالح المتعبرة فهو من جنس المصالح الملغاة ،
فإن كان يلزم من كونه من جنس ما اعتبر من المصالح أن يكون معتبرا ، فيلزم أن يكون
ملغى ضرورة كونه من جنس المصالح الملغاة ، وذلك يؤدي إلى أن يكون الوصف
الواحد معتبرا ملغى بالنظر إلى حكم واحد ، وهو محال .
وإذا كان كذلك فلا بد من بيان كونه معتبرا بالجنس القريب منه لنا من اللغاة .
والكلام فيما إذا لم يكن كذلك .

التعانة الثالثة

في المجتهدين وأحوال المفتين والمستفتين وتشتمل على ما بين

الباب الأول في المجتهدين

ويشتمل على مقدمة ومسائل :

أما المقدمة : ففي تعريف معنى الاجتهاد ، والمجتهد ، والمجتهد فيه .
أما (الاجتهاد) فهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق امر من
الامور مستلزم للكلفة والمشقة ، ولهذا يقال اجتهد فلان في حمل حجر الهزارة ،
ولا يقال اجتهد في حمل خردلة .

وأما في اصطلاح الاصوليين فخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء
من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه .
فقولنا (استفراغ الوسع) كالجنس للمعنى اللغوي رالاصولى ، وما وراءه
خواص مميزة للاجتهاد بالمعنى الاصولى .

وقولنا « في طلب الظن » احتراز عن الاحكام القطعية .

وقولنا : بشيء من الاحكام الشرعية ليخرج عنه الاجتهاد في المعقولات
والمحسّات وغيرها .

وقولنا « بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد فيه » ليخرج عنه اجتهاد المقصر
في اجتهاده مع امكان الزيادة عليه ؛ فانه لا يعد في اصطلاح الاصوليين اجتهادا معتبرا
واما (المجتهد) فكل من اتصف بصفة الاجتهاد ، وله شرطان . (١)

الشرط الاول : أن يعلم وجود الرب تعالى ، وما يجب له من الصفات ، ويستحقه
من الكمالات ، وأنه واجب الوجود لذاته ، حى ؛ عالم ، قادر ، مريد ؛ متكلم ،
حتى يتصور منه التكليف ، وان يكون مصدقا بالرسول ، وما جاء به من الشرع

١ - هذا بيان للمجتهد المطلق ولشروطه ، اما مجتهد المذهب ويقال له المجتهد المقيد
فهو الذي يستنبط الاحكام من ادلتها بناء على قواعد امام مذهبه ، ويستخرج
الوجوه من الروايات المنصوصة عن امامه .

المنقول ، بما ظهر على يده من المعجزات ، والآيات البهائم ، ليكون فيما يسنده إليه من الأقوال والأحكام محققا .

ولا يشترط أن يكون عارفا بدقائق علم الكلام متبحرا فيه ، كالمشاهير من المتكلمين ؛ بل أن يكون عارفا بما يتوقف عليه الإيمان ، بما ذكرناه .
ولا يشترط أن يكون مستندعله في ذلك الدليل المفصل ، بحيث يكون قادرا على تقريره وتحريره ودفع الشبه عنه ، كالجاري من عادة الفحول ، من أهل الأصول .
بل أن يكون عالما بأدلة هذه الأمور من جهة الجملة لا من جهة التفصيل .

الشرط الثاني : أن يكون عالما عارفا بمسدر الأحكام الشرعية ، وأقسامها ، وطرق إثباتها ، ووجوه دلالاتها على مدلولاتها ، واختلاف مراتبها ؛ والشروط المعبرة فيها ، على ما بيناه ، وأن يعرف جهات ترجيحها عند تعارضها ، وكيفية استئثار الأحكام منها ، قادرا على تحريرها وتقريرها ، والانفصال عن الاعتراضات الواردة عليها .

وأما يتم ذلك بأن يكون عارفا بالرواية وطرق الجرح والتعديل ، والصحيح والسقيم ، لا كأحمد بن حنبل ويحيى بن معين ، وأن يكون عارفا بأسباب النزول ، والناسخ ، والمنسوخ في النصوص الأحكامية عالما باللغة والنحو .

ولا يشترط أن يكون في اللغة كالأصمعي ، وفي النحو كسيبويه والخليل ، بل أن يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب والجاري من عاداتهم في المخاطبات . بحيث يميز بين دلالات الألفاظ من المطابقة ، والتضمن والالتزام (١) والمفرد والمركب ، والكلبي والجزئي . والحقبة والمجاز . والتواطيء والاشتراك . والترادف والتباين ، والنص والظاهر ، والعام والخاص . والمطلق والمقيد ، والمنطوق

١ - المطابقة هنا : دلالة اللفظ على كل معناه الذي وضع له كدلالة بيت الشعر على شطريه ، والتضمن دلالة اللفظ على بعض معناه كدلالة بيتك الشعر على أحد شطريه ودلالة الأصبع على أغلة منه ، والالتزام دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه ولكنه تابع كدلالة الغراب على شدة الحذر .

والمفهوم، والاقضاء، والاشارة، والتنبيه، والاياء. ونحو ذلك مما فصلناه ويتوقف عليه استعمار الحكم من دليله .

وذلك كله أيضا انما يشترط في حق المجتهد المطلق المتصدي للحكم والفتوى في جميع مسائل الفقه .

وأما الاجتهاد في حكم بعض المسائل . فيكفي فيه أن يكون عارفا بما يتعلق بتلك المسألة، وما لا يهدم منها فيها ، ولا يضره في ذلك جهله بما لا تعلق له بها، مما يتعلق بباقي المسائل الفقهية ، كما أن المجتهد المطلق قد يكون مجتهدا في المسائل المتكررة بالغاً رتبة الاجتهاد فيها. وان كان جاهلا ببعض المسائل الخارجة عنها، فانه ليس من شرط المفتي أن يكون عالما بجميع احكام المسائل ومداركها. فان ذلك مما لا يدخل تحت وسع البشر .

ولهذا نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسألة. فقال في سب و ثلاثين منها «لا ادري» واما ما فيه الاجتهاد : فما كان من الاحكام الشرعية دليله ظني .

فقولنا (من الاحكام للشرعية) تمييز له عما كان من القضايا العقلية. واللغوية وغيرها وقولنا (دليله ظني) تمييز له عما كان دليله منها قطعيا كالعبادات الخمس ونحوها ، فانها ليست محلا للاجتهاد فيها . لان المخطيء فيها يعد آثما والمسائل الاجتهادية مالا يعد المخطيء فيها باجتهاده آثما . (١)

هذا ما اردناه من بيان المقدمة واما المسائل فائتني عشرة مسألة .

١ - انظر ص ٢٠٢، ٢٠٤ ج ٢٠ من مجموع الفتاوى .

المسألة الأولى

اخقلقوا في ان النبي عليه السلام ، هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لانص فيه؟
فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف انه كان متعبداً به
وقال ابو علي الجبائي واهنه ابو هاشم انه لم يكن متعبداً به .
وجوز المشافعي في رسالته ذلك من غير قطع ، ووه قال بعض اصحاب المشافعي
والقاضي عبد الجبار و ابو الحسين البصرى .

ومن الناس من قال انه كان له الاجتهاد في امور الحروب دون الاحكام الشرعيه
واختار جواز ذلك عقلاً ، ووقوعه سماعاً .

أما الجواز العقلي ، فلانا لو فرضنا ان الله تعالى تعبد به ذلك وقال له (حكيم
عليك ان تجتهد وتقيس ، لم يلزم عنه لذاته محال عقلاً ، ولا معنى للجواز العقلي
سوى ذلك (٢) .

واما الوقوع السمعي فيدل عليه الكتاب والسنة والمعقول .

اما الكتاب : فقوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الابصار) .

امر بالاعتبار على العموم ، لأهل البصائر ، والنبي عليه السلام اجلهم في ذلك
فكان داخلاً في العموم ، وهو دليل التعبد بالاجتهاد والقياس على ما سبق تقريره
في اثبات القياس على منكره .

وايضاً قوله تعالى (انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله)

١ - من تراجم البخاري في صحيحه (باب ما كان النبي ﷺ يسأل مما لم ينزل
عليه الوحي فيقول : لا أدري أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي ولم يقل برأي
ولا قياس لقوله تعالى «بما أراك الله» ثم استدلل على ترجمته بالنصوص ، وروى
ابو داود في سننه حديثاً في قضاء القاضي اذا أخطأ من طريق ام سلمة ، وفيه اني
انما اقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل على فيه ، وفي سننه أسامة بن زيد .

٢ - تقدم تعليقاً ان هذا من الاستدلال بالامكان الذهني على الامكان الخارجي
وهو غير صحيح .

وما أراه يعم الحكم بالنص ، والاستنباط من النصوص (١) وايضا قوله تعالى (وشاورهم في الأمر) .

والمشاورة انما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لافيا يحكم فيه بطريق الوحي ، وايضا : قوله تعالى بطريق العتاب للنبي عليه السلام ، في أسارى بدر ، وقد أطلقهم (ما كان لنبي ان يكون نه أسرى حتى يشخن في الارض) فقال عليه السلام « لو نزل من السماء الى الارض عذاب لما نجا منه الا عمر » (٢) لأنه كان قد أشار بقتلهم ، وذلك يدل على أن ذلك كان بالاجتهاد لا بالوحي .

وايضا قوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) عاتبه على ذلك ونسبه الى الخطأ . وذلك لا يكون فيا حكم فيه بالوحي فلم يبق سوى الاجتهاد ، وليس ذلك خاصا بالنبي عليه السلام ، بل كان غيره أيضا من الانبياء متعبداً بذلك . ويدل عليه قوله تعالى « وداود وسليان اذ يحكما في الحرث » الآية .

وقوله « ففهمناها سليمان ، وكلا أتينا حكما وعلما » وما يذكر بالتفهم انما يكون بالاجتهاد لا بطريق الوحي . (٣)

وأما السنة فما روى الشعبي أنه كان رسول الله ﷺ يقضي القضية وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به ، فيترك ما قضى به على حاله ، ويستقبل ما نزل به

١ - انظر استدلاله هنا بعموم (ما) على مطلوبه وما اختاره في صيغ العموم فيا تقدم .
٢ - قال ابن اسحاق ولم يكن من المؤمنين أحد ممن حضر الا أحب للفنائم الا عمر بن الخطاب فانه اشار على رسول الله بقتل الاسرى وسعد بن معاذ قال : الاثخان في القتل احب الي من استبقاء الرجال فقال رسول الله : لو نزل عذاب من السماء ما نجا منه غير عمر بن الخطاب وسعد بن معاذ . انظر مختصر السيرة للشيخ عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب وتفسير ابن جرير الطبري لآيتي العقاب على اخذ القداء وتخريج ابن حجر لأحاديث الكشاف .

٣ - للمخالف ان يمنع تخصيص التفهيم بما يكون عن اجتهاد لجواز ان يكون الهاما ، والالهام نوع من الوحي . واقرب من ذلك ان تخصيص سليمان بالتفهم قد يدل على خطأ داود في حكمه فيتعين ان يكون ذلك منه عن اجتهاد .

القرآن والحكم بغير القرآن لا يكون الا باجتهاد . (١)
 وأيضا ماروى عنه أنه قال في مكة لا يختلج خلالها ، ولا يعضد شجرها .
 فقال للعباس : إلا الإذخر . فقال عليه السلام « الا الإذخر » (٢)
 ومعلوم أن الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة ، فكان الاستثناء بالاجتهاد .
 وأيضا ما روى عنه عليه السلام أنه قال «العدا ورثة الانبياء» (٣) وذلك يدل على
 أنه كان متعبدا بالاجتهاد، والا لما كانت علماء أمته وارثة لذلك عنه وهو خلاف الخبر
 وأما المعقول فمن وجهين :

الأول : أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بدلالة النص لظهوره ، وزيادة
 المشقة سبب لزيادة الثواب لقوله عليه السلام لعائشة «لوابك على قدر نصيبك» (٤)
 وقوله عليه السلام ، «أفضل العبادات أحدها» (٥) أي أشقها، فلو لم يكن النبي عليه
 السلام عاملا بالاجتهاد مع عمل أمته به لزم اختصاصهم بفضيلة لم توجد له ، وهو
 ممنوع ، فان آحاد أمة النبي ﷺ لا يكون أفضل من النبي في شيء أصلا .

١ - والحكم بغير القرآن لا يكون الا باجتهاد - هذا غير مسلم ، اذ الوحي منه
 ما هو قرآن يتلى ، ومنه سنة نبوية الا ان يريد بغير القرآن ما كان مناقضا له .
 ٢ - جزء من حديث رواه احمد والبخاري ومسلم من طريق أبي هريرة وابن عباس
 رضي الله عنهم .

٣ - جزء من حديث رواه احمد والأربعة من طريق أبي الدراء وأوله عند أبي
 داود : من سلك طريقا يطلب منه علما أسلك الله به طريقا من طرق الجنة وقد صحح
 الحديث ابن حبان والحاكم وجماعة وضعفه آخرون للاضطراب في سنده ؛ وحسنه
 جماعة لآله من الشواهد . انظر الكلام عليه في كشف الخفاء للعجلوني .

٤ - لقدم الكلام عليه تعليقا ص ١٤٠ ج ٣ .

٥ - قال الزركشي لا يعرف ، وقال ابن القيم في شرح المنازل : لا أصل له ،
 وقال المزني : هو من غرائب الحديث، ولم يرد في شيء من الكتب الستة، وقد ذكره
 السيوطي في الجامع الصغير بلفظ (خير العبادة أخفها) وقال ابن حجر روى بالموحدة
 وبالمثناة التحتية، (أي العباداة أو العباداة) وهو في مجمع الزوائد بلفظ خير دينكم أيسره .

الثاني : أن القياس هو النظر في ملاحظة المعنى المستنبط من الحكم المنصوص عليه والحاق نظير المنصوص به بواسطة المعنى المستنبط؛ والنبي عليه السلام، أولى بمعرفة ذلك من غيره لسلامة نظره ، وبعده عن الخطأ ، والاقرار عليه :
 وإذا عرف ذلك فقد ترجع في نظره البات الحكم في الفرع ضرورة ، فلم يقض به لكان تاركاً لما ظنه حكماً كما لا يخفى على بصيرة منه وهو حرام بالاجماع .
 فان قيل : ما ذكرتموه في بيان الجواز للعقل ، فالاعتراض عليه يأتي فيما ذكره من المعقول وأما الآية الأولى فقد سبق الاعتراض عليها (١) فيما تقدم .
 وأما قوله تعالى (انا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) أي بما أنزل إليك .

وأما الآية الثالثة ، فالمراد منها المشاورة في أمور الحروب والدنيا . (٢)
 وكذلك العتاب في قوله تعالى (هلما الله عنك لم اذنت لهم) .

وأما عتابه في اسارى بدر فله كان مخيراً بالوحي بين قتل الكل ، أو اطلاق الكل ، أو فداء الكل فاشار بعض الاصحاب باطلاق البعض دون البعض . فترتل العتاب للذين هينوا . لا لرسول الله ﷺ خير انه ورد بصيغة الجمع في قوله وتريدون عرض الدنيا ، والمراد به أولئك خاصة .

وأما الخبر الأول : فهو مرسل ولا حجة في المراسيل : كما سبق . وان كان حجة خير انه يحتمل انه كان يقضى بالوحي والوحي الثاني يكون ناسخاً للاول .
 وأما الخبر الثاني فيحتمل ان النبي ﷺ كان يريد الاستثناء الاذخر فسبقه به العباس .
 وأما الخبر الثالث : فيدل على ان العلماء ورثة الانبياء فيما كان للأنبياء . ولا نسلم أن الاجتهاد كان للانبياء حتى يكون موروثاً عنهم .

١ - الاعتراض عليها - يريد الاعتراض على الاستدلال بها -

٢ - متعلق المشورة وهو الأمر عام لأنه اسم جنس دخلت عليه الألف واللام فلا يجوز حمله على بعض افراده إلا بقريته ، كيف وقد ثبت ان النبي ﷺ شاورهم في أمر يجعلونه شعاراً للدخول وقت الصلاة ، وهذا من العبادات .

كيف ويحتمل انه اراد به الارث في تبليغ احكام الشرع الى العامة كما كان الانبياء مبلغين للمبعوث اليهم .

ويحتمل انه اراد به الارث فيما كان للانبياء في حفظ قواعد الشريعة .
وأما الوجه الاول: من المعقول . فالثواب فيما عظمت مشقته وان كان اكثر ولكن لا يلزم منه ثبوته للنبي عليه السلام . والا لما ساغ له الحكم الا بالاجتهاد تحصيلاً لزيادة الثواب . وهو ممتنع ، واختصاص علماء الامه بذلك دون النبي عليه السلام لا يوجب كونهم افضل من النبي ﷺ مع اختصاصه بمنصب الرسالة ورتبة النبوة ، وتشريفه بالبعثة ، وهداية الخلق بعد الضلالة على جهة العموم .

وأما الوجه الثاني: وان كان للنبي عليه السلام ، اشد علماً من غيره بمعرفة القياس وجهات الاستنباط الا ان وجوب العمل به في حقه مشروط بعدم معرفة الحكم بالوحي وهذا الشرط مما لم يتبين في حقه عليه السلام ، فلا مشروط وهذا بخلاف علماء ائمه فافترقا .

وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على تعبدنا بالقياس والاجتهاد غير انه معارض بما يدل على عدمه .

وبيانه من جهة للكتاب والمعقول .

اما للكتاب: فقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى) .
وقوله تعالى (ما يكون لي ان اهد له من تلقاء نفسي ، ان ابغ الا ما يوحى الي)
وذلك ينفي أن يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد .

وأما المعقول فن عشرة اوجه :

الاول: ان النبي عليه السلام نزل منزلاً ، فقيل له (ان كان ذلك عن وحي ، فالسمع والطاعة ، وان كان ذلك عن رأي ، فليس ذلك منزلاً مكيدة . فقال هل هو بالرأي (١) فدل على انه تجاوز مراجعته في الرأي ، وقد علم انه لا تجاوز مراجعته

١ - كان ذلك في غزوة بدر والمقاتل له هو الحباب بن المنذر الانصاري . انظر للقصة في كتب السيرة وفي ترجمته في كتاب الاصابة .

في الاحكام الشرعية فلا تكون عن راي .

الثاني : انه لو كان في الاحكام الصادرة عنه ما يكون عن اجتهاد لجاز ان لا يجعل اصلا لغيره . وان يخالف فيه . وان لا يكفر مخالفه . لان جميع ذلك من لوازم الاحكام الثابتة بالاجتهاد .

الثالث : لو كان معتبدا بالاجتهاد لأظهره . ولما توفف على الوحي فيما كان يتوقف فيه في بعض الوقائع . لما فيه من ترك ما وجب عليه من الاجتهاد واللازم ممتنع .
الرابع : ان الاجتهاد لا يفيد سوى الظن والنبي عليه السلام كان قادرا على تلقي الاحكام من الوحي القاطع . وللقادر على تحصيل اليقين لا يجوز له المصير الى اللظن كالمعائن للقبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها .

الخامس : ان الامور الشرعية مبنية على المصالح التي لا علم للخلق بها . فلو قيل للنبي عليه السلام احكم بما ترى كان ذلك تفويضا الى من علم له بالاصح . وذلك مما يوجب اختلال المصالح الدينية والاحكام الشرعية .

السادس : أن لنا صوابا في الرأي وصدقا في الخبر، وقد اجمعنا على ان النبي عليه السلام ليس له أن يخبر بما لا يعلم كونه صدقا فكذلك لا يجوز له الحكم بما لا علم له بصوابه
السابع : أنه لو جاز أن يكون معتبدا بالاجتهاد لجاز أن يرسل الله رسولا ، ويجعل له أن يشرع شريعة برأيه ، وان ينسخ ما تقدمه من الشرائع المنزلة من الله تعالى ، وان ينسخ احكاما انزلها الله تعالى عليه برأيه ، وذلك ممتنع .

الثامن انه لو جاز صدور الاحكام الشرعية عن رأيه واجتهاده فرما اورث ذلك تهمة في حقه ، وانه هو الواضع للشريعة من تلقاء نفسه ، وذلك مما يخل بمقصود البعثة وهو ممتنع .

التاسع : ان الاجتهاد عرضة للخطأ فوجب صيانة النبي عليه السلام عنه .

العاشر : ان الاجتهاد مشروط بعدم النص ، وهذا الشرط غير متحقق في حق

النبي عليه السلام لان الوحي متوقع في حقه في كل حالة .

والجواب عما ذكره على الآية الأولى ، قد سبق فيما تقدم ايضا ، وعما ذكره

على الآية الثانية من وجهين .

الاول : ان الحكم بما استنبط من المتزل، يكون حكما بالمتزل لانه حكم بمعناه ولهذا قال في آخر الآية « فاعتبروا يا اولى الابصار » (١).

الثاني : ان حكمه بالاجتهاد حكم بما اراه الله فتقييده بالمتزل خلاف الاطلاق وعما ذكروه على الآية الثالثة ، انه انما امر بالمشاورة في امر اللداء وهو من احكام الدين لتعلقه باعظم مصالح العباد . (٢)
وبتقدير أن يكون كما ذكروه، فهو حجة على من خالف فيه وبه دفع ما ذكروا على الآية الراهمة .

وعما ذكروه على العتاب في أسارى بدر، فهو على خلاف عموم الخطاب الوارد في الآية ، وتخصيص من غير دليل ؛ فلا يصح .

وعما ذكروه على الخبر الاول من السنة بما بيناه فيا سبق من أن المرسل حجة (٣) وقولهم : يحتمل أنه كان يحكم بالوحي ، والوحي الثاني ناسخ له .

قلنا : النسخ خلاف الاصل لما فيه من تعطيل الدليل المنسوخ ، وذلك وان كان نسخا لما حكم به النبي عليه السلام ؛ غير أن تعطيل دليل الاجتهاد ينسخ حكمه أولى من تعطيل القرآن .

وعما ذكروه على الخبر الثاني أنه لو كان الاذخر مستثنى فيا نزل اليه، لكان تأخيره الى ما بعد قول العباس تأخيرا للاستثناء عن المستثنى منه مع دعو الحاجة الى اتصاله به حذراً من التليس وهو خلاف الاصل .

وعما ذكروه على الخبر الثالث أن الظاهر من قوله « العلماء ورثة الانبياء » فيا اختصاصا به من العلم مطلقا ، فلم تكن علومهم الاجتهادية موروثا عن الانبياء لكان ذلك تقييدا للمطلق وتخصيصا للعام من غير ضرورة، وهو ممتنع . وبه يبطل ما ذكروه من التأويلات .

١ - هذا خطأ فان قوله تعالى « فاعتبروا يا اولى الانصار » من سورة الحشر والآية التي استدل بها هنا من سورة النساء وآخرها ولا تكن للخائنين خصيا ، اللهم الا ان يكون قوله : « في آخر الآية » محرفا والاصل في الآية الأخرى .

٢ - انظر التعليق ص ١٦٨ ج ٤ .

٣ - انظر التعليق من ص ١٢٤ - ١٢٨ ، ج ٢ .

وعما ذكره على الوجه الاول من المعقول انما (١) يصح أن لو كان ذلك
ممكنا في جميع الاحكام وليس كذلك، فان الاجتهاد بالقياس يستدعي أصلاً ثابتاً
لا بالاجتهاد ، قطعاً للتسلسل (٢)

قولهم : انه قد اخص بمنصب الرسالة ، فلا يكون أحد أفضل منه .
قلنا : وان كان كذلك ، غير أن زيادة الثواب بزيادة المشقة نوع فضيلة ،
فيبعد اختصاص أحد من أمته بفضيلة لا تكون موجودة في حق النبي عليه السلام
والا كان أفضل منه من تلك الجهة ؛ وهو بعيد .

وعما ذكره على الثاني من المعقول انه باطل باجمهاده أهل عصره ، فانه كان
واقعا ، هدليل تقريره لمعاذ على قوله « اجتهاد رأيي » ولم يكن احتمال معرفة الحكم
يورود الوحي الى النبي عليه السلام ما نعا من الاجتهاد في حقه ، وانما المانع وجود
النص . لاحتمال وجوده .

وعن المعارضة بالآية الأولى أنها انما تتناول ما ينطق به . واجتهاده من فعله
لا من نطقه . والخلاف انما هو في الاجتهاد لا في النطق .

فان قيل : فاذا اجتهد فلا بد وأن ينطق بحكم اجتهاده والاختبار عما ظنه من الحكم
فتكون الآية متناولة له ، ومن المعلوم أن ما ينطق به اذا كان مستنده الاجتهاد .
فليس عن وحي . وان لم يكن عن هوى .

قلنا : اذا كان متعبداً بالاجتهاد من قبل للشارع . وقيل له : مهاظنتك
باجمهاده حكماً (٣) فهو حكم الشرع فنطقه بذلك يكون عن وحي لاعن هوى

١ - وانما لعله أنه ، أو أنه انما .

٢ - انظر شروط حكم الأصل .

٣ - وقيل له مهاظنتك .. الخ هذا مجرد فرض وتقدير لا يلبد ، واقرب من ذلك
ان يقال ان الآيات سيقف للرد على من كذب النبي ﷺ فيما يتلوه عليهم من القرآن وقالوا
انه اقتراه لدافع هوى من نفسه أو عله اياه بشر او انه اساطير الأولين ، فبين
تعالى انه لا يتكلم بما يتلوه من القرآن عن هوى كما يزعمون ، وان القرآن ليس الا وحياً
أوحاه الله اليه ، وان توسعنا في مرجع الضمير كان المعنى وما ينطق محمد بما جاء =

وعن الآية الثانية : انها انما تدل على ان تبديله للقرآن ليس من تلقاء نفسه ، وانما هو بالوحي . والنزاع انما وقع في الاجتهاد ، والاجتهاد وان وقع في دلالة القرآن فذلك تأويل لا تبديل .

وعن المعارضة الأولى من جهة المعقول أن المراجعة انما كانت في أمر دنيوي متعلق بالحروب وليس ذلك من المراجعة في أحكام الشرع في شيء .

وعن الثانية لا نسلم أن ما ذكروه من لوازم الاحكام الثابتة بالاجتهاد ، هدليل اجماع الامة على الاجتهاد ، واجتهاد النبي عليه السلام لا يتقاصر هن اجتهاد الامة الذين ثبتت عصمتهم بقول الرسول ان لم يكن مترجحاً عليه .

وعن الثالثة : أنه لا مانع أن يكون متعبداً بالاجتهاد ؛ وان لم يظهره صريحا لمعرفة ذلك ، لما ذكرناه من الأدلة .

وأما تأخره عن جواب بعض ما كان يسأل عنه فلاحتمال انتظار النص الذي لا يجوز معه الاجتهاد الى حين اليأس منه ، أو لأنه كان في مهلة النظر في الاجتهاد فيما سئل عنه ، فان زمان الاجتهاد في الاحكام الشرعية غير مقدر . (١)

وعن الرابعة : للنقض بما وقع الاجماع عليه من تعبد النبي عليه السلام ، بالحكم بقول الشهود حتى قال . انكم لتختصمون الى ؛ ولعل بعضكم الحن بجخته من بعض ، مع امكان انتظاره في ذلك لنزول الوحي الذي لا ريب فيه . (٢)

=به من التشريع وما دعا اليه من الدين عن هوى ، إن التشريع كله الا وحي او حاه الله اليه قولاً أو الهاما او اجتهادا ، فان الاجتهاد وان كان من فعله فانه يسمى وحيأ باعتبار الاذن فيه ابتداء ، وانكار خطئه وتقرير صوابه انتهاء ، انظر شروط حكم الأصل ، والمسألة السابعة والعشرين من مسائل الاجماع ، والدليل الثامن من ادلة مانعي القياس وجواب الأمدي عنها .

١ - او لأن المسألة ليست من مسائل الاجتهاد

٢ - ما ذكر في الحديث من الاجتهاد انما هو تطبيق لما سبق ان شرع من الاحكام بالوحي على الوقائع والقضايا الجزئية ، ويسمى اجتهادا بالمعنى العام ، وليس محل النزاع ، انما للنزاع في الاجتهاد بالمعنى الخاص وهو اثبات الحكم تشريعا ، وتقييده ، وتأصيله ، ليكون شريعة للأمم .

وعن الخامسة : انها مبنية على وجوب اعتبار المصالح ، وهو غير مسلم ، على ما عرفناه في علم الكلام وان سلمنا ذلك فلا مانع من الهام الله تعالى له بالصواب فيها يجتهد فيه من الحوادث ، كيف وان مذكروه منتقض بتعبده بالاجتهاد .
وعن السادسة من ثلاثة أوجه .

الأول : انها تمثيل من غير جامع صحيح ، فلا تكون حجة .
الثاني : للفرق ؛ وهو ان الاخبار بما لا يعلم كونه صادقا قد لاناً من فيه الكذب وهو الاخبار عن الشيء على خلاف ما هو عليه ؛ وذلك مما لا يجوز لاحد الاقدام عليه .
واما الاجتهاد فعلى قولنا بأن كل مجتهد مصيب فالنبي أولى أن يكون مصيباً في اجتهاده ، والخطأ في الاجتهاد مبني على أن الحكم عند الله تعالى واحد في كل واقعة في نفس الامر ، وليس كذلك ، بل الحكم عند الله في كل واقعة ما ادى اليه نظر المجتهد (١) على ما يأتي تقريره (٢) .

الثالث : ان ما ذكروه منتقض باجماع الامة ، اذا كان عن اجتهاد .
وعن السابعة : انها ايضا تمثيل من غير جامع صحيح ، كيف وانا لانمنع من ارسال رسول بما وصفوه لاعتقلا ولا شرعا ، فان الله تعالى له ان يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد ، ولا سيما اذا قلنا بأن المصالح غير معتبرة في افعاله تعالى . (٣)
وان قلنا انها معتبرة فلا يبعد ان يعلم الله تعالى المصلحة للمكلفين في ارسال رسول بهذه المثابة ، وبعبصه عن الخطأ في اجتهاده كما في اجماع الامة . (٤)
وعن الثامنة : ان التهمة منفية عنه في وضع الشريعة برأيه بما دل على صدقه فيما يدعيه من تلبخ الاحكام بجهة الرسالة ، من المعجزة المقاطعة .
وعن التاسعة : انا لانسلم ان كل اجتهاد في الاحكام الشرعية عرضة للخطأ ،

- ١ - انظر ص ١٥ - ٣٩ ج ٢٠ من مجموع الفتاوى لابن تيمية .
- ٢ - سيفصل القول في ذلك في المسألة الخامسة من مسائل الاجتهاد .
- ٣ - سبق ما فيه تعليقا اكثر من مرة ثم كيف يتأني الاجتهاد اذا كانت المصالح غير معتبرة ، ومبنى النظر والاجتهاد انما هو المصالح .
- ٤ - وايضاً يقال بتقدير انه اخطأ فالله لا يقره على خطئه .

هدليل اجماع الصحابة على الاجتهاد، واجتهاد النبي عليه السلام، غير متقاصر عن اجتهاد
أهل الاجماع ، فكان معصوما فيه عن الخطأ . (٢)
وعن العاشرة أن المانع من الاجتهاد دائماً هو وجود النص لإمكان وجود النص
ثم ما ذكره منتقض باجتهاد الصحابة في زمن النبي عليه السلام .

المسألة الثانية

اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد النبي عليه السلام، واختلفوا في جواز الاجتهاد لمن عاصره
فذهب الاكثرون الى جوازه عقلاً ، ومنع منه الأقلون .
ثم اختلف القائلون بالجواز في ثلاثة أمور .
الاول : منهم من جوز ذلك للقضاة والولاة في غيبته ، دون حضوره .
ومنهم من جوزه مطلقاً .
الثاني : أن منهم من قال بجواز ذلك مطلقاً اذا لم يوجد من ذلك منع .
ومنهم من قال : لا يكتفى في ذلك بمجرد عدم المنع بل لا بد من الاذن في ذلك
ومنهم من قال للسكوت عنه مع العلم بوقوعه كاف .
الثالث : اختلفوا في وقوع التعبد به سمياً : فمنهم من قال انه كان متعبداً به ،
ومنهم من توقف في ذلك مطلقاً ، كالجباثي ، ومنهم من توقف في حق من
حضر ، دون من غاب ، كالقاضي عبد الجبار .
والخيار جواز ذلك مطلقاً وأن ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته ظناً لا قطعاً .

١ - علي - وفيه تحريف والصواب عن ، والمعنى اجماع منعقد عن الاجتهاد .
٢ - ما ذكره هنا من عصمته عن الخطأ يتنافى مع ما استدل به علي وقوع الاجتهاد
منه . من ذلك استدلاله باجتهاده في أسارى بدر؛ وعتاب الله له في اخذه القداء، وانذاره
وأمرته بقوله تعالى (ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يتحنن في الأرض، تريدون
عرض الدنيا والله يريد الآخرة) الآيتين ويتنافى مع ما اختاره في المسألة الحادية
عشرة من جواز وقوع الخطأ منه في اجتهاده إلا انه لا يقر عليه .

٣ - انظر ص ١٩٥ من ج ٤ من مجمع الزوائد

أما الجواز للعقل فيدل عليه ما دللنا به على جواز ذلك في حق النبي عليه السلام في المسألة المتقدمة .

وأما بيان الوقوع : أما في حضرته فيدل عليه قول أبي بكر رضي الله عنه في حق أبي قتادة حيث قتل رجلا من المشركين فأخذ سلبه غيره لانقصد الى أسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه فقال النبي عليه السلام « صدق وصدق في فتواه » (١) ولم يكن قال ذلك بغير الرأي والاجتهاد .

وأيضاً ما روى عن النبي عليه السلام ، أنه حكم سعد بن معاذ في بني قريظة ، فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم ، بالرأي فقال عليه السلام « لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة » . (٢)

وايضاً ما روى عنه عليه السلام أنه امر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني أن يحكما بين خصمين ، وقال لهما « ان اصبتهما ، فلكما عشر حسنات ، وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة » (٣)

وأما في هيئته ، فيدل عليه قصة معاذ وعتاب بن أسيد بعثها قاضيين الى اليمن

١ - جزء من حديث طويل رواه البخاري ومسلم من طريق ابي قتادة الا ان المؤلف اقتصر على محل المشاهد وتصرف في العبارة ، ونصها فقال ابو بكر الصديق لاهما الله لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله ﷺ صدق فاعطه اياه ، الحديث .

٢ - جزء من حديث في قصة بني قريظة وما جرى منهم وعليهم واقرب الروايات الى ما ذكره الآمدي ما نقله ابن حجر في فتح الباري قال : وفي رواية ابن اسحاق من مرسل علقمة بن وقاص لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة ، هـ

٣ - تحكيم النبي ﷺ عمرو بن العاص رواه احمد والطبراني في الكبير ، قال صاحب مجمع الزوائد بعد ان ذكره ، وفيه من لم أعرفه ، وتحكيمه عقبة بن عامر الجهني رواه الطبراني في الصغير والأوسط ، قال صاحب مجمع الزوائد بعد ذلك : وفيه حفص بن سليمان الاسدي وهو متروك ، انظر نص الروايتين في مجمع الزوائد في باب اجتهاد الحاكم لتعرف مدى تصرف الآمدي فيهما .

فان قيل : الموجود في عصر النبي عليه السلام قادر على معرفة الحكم بالنص وبالرسول عليه السلام ، والقادر على التوصل الى الحكم على وجه يؤمن فيه الخطأ ، اذا عدل إلى الاجتهاد الذي لا يؤمن فيه الخطأ كان قبيحاً ؛ والقبيح لا يكون جائزاً .
وأيضاً فان الحكم بالرأي في حضرة النبي عليه السلام من باب التعاطي والافتيات على النبي عليه السلام ، وهو قبيح ، فلا يكون جائزاً . وهذا بخلاف ما بعد النبي عليه السلام .

وأيضاً فان الصحابة كانوا يرجعون عند وقوع الحوادث الى النبي عليه السلام ولو كان الاجتهاد جائزاً لهم لم يرجعوا اليه .
وأما ما ذكرتموه من أدلة الوقوع ؛ فهي أخبار آحاد لا تقوم الحجة بها في المسائل القطعية .

وهتقدير أن تكون حجة ؛ فلعلها خاصة بمن وردت في حقه غير عامة .
والجواب عن السؤال الأول ما مر في جواز اجتهاد النبي عليه السلام .
وعن الثاني أن ذلك ، اذا كان بأمر رسول الله وإذنه فيكون ذلك من باب امتثال أمره ، لا من باب التعاطي والافتيات عليه .
وعن قولهم وان الصحابة كانوا يرجعون في أحكام الوقائع الى النبي عليه السلام يمكن أن يكون ذلك فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد وان ظهر .
غير أن القادر على التوصل الى مقصوده بأحد طريقين لا يتمتع عليه العدول عن أحدهما الى الآخر .

ولا يخفى أنه اذا كان الاجتهاد طريقاً يتوصل به الى الحكم ، فالرجوع الى النبي عليه السلام أيضاً طريق آخر .

وما ذكروه من أن الأخبار المذكورة في ذلك أخبار آحاد ، فهو كذلك .
غير أن المدعى انما هو حصول الظن بذلك دون القطع .
قولهم . يمتثل أن يكون ذلك خاصاً بمن وردت تلك الاخبار في حقه —
قلنا المقصود من الأخبار المذكورة انما هو الدلالة على وقوع الاجتهاد في زمن النبي عليه السلام ممن عاصره لا بيان وقوع الاجتهاد من كل عاصره .

المسألة الثالثة

مذهب الجمهور من المسلمين أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيباً ، وإن الأثم غير محطوط عن مخالف ملة الإسلام سواء نظر وعجز عن معرفة الحق أم لم ينظر . وقال الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري (٧) من المعتزلة بحط الأثم عن مخالف ملة الإسلام إذا نظر واجتهد فأداه إلى معتقده ، وإنه معذور ، بخلاف المعاند .

وزاد عبيد الله بن الحسن العنبري بأن قال : كل مجتهد في العقليات مصيب وهو إن أراد بالإصابة موافقة لا اعتقاد للمعتقد ، فقد أحال وخرج عن المعقول ؛ وإلا كان يلزم من ذلك أن يكون حدوث العالم وقدمه في نفس الأمر حقاً عند اختلاف الاجتهاد ، وكذلك في كل قضية عقلية اعتقد فيها النفي والاثبات ، بناء على ما أدى إليه من الاجتهاد وهو من محل المحالات ؛ وما اظن عاقلاً يذهب إلى ذلك ؛ وإن أراد بالإصابة أنه أتى بما كلف به مما هو داخل تحت وسعه وقدرته من الاجتهاد ، وإنه معذور في المخالفة ، غير آثم ، فهو ما ذهب إليه الجاحظ ، وهو أبعد عن الأول في القبح ، ولا شك أنه غير محال عقلاً ، وإنما النزاع في إحالة ذلك وجوازه شرعاً وقد اجمع الجمهور على مذهبهم بالكتاب والسنة ، واجماع الأمة .

أما الكتاب فقولته تعاً (ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) وقوله (وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرادكم)

وقوله تعالى (ويحسبون أنهم على شيء ، إلا أنهم هم الكاذبون) .
ووجه الاحتجاج بهذه الآيات أنه ذمهم على معتقدتهم وتوعدهم بالعقاب عليه ولو كانوا معذورين فيه لما كان كذلك .

وأما السنة : فاعلم منه عليه السلام ، علماً لامراً فيه تكليفه للكفار ، من اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته وذمهم على معتقداتهم وقتله لمن ظفر به منهم

١ - انظر ص ١٢٤ - ١٥٢ ، ص ٢٠٣ - ٢٢٨ ج ١٩ و ص ١٩ وما بعدها ج ٢٠ من مجموع الفتاوى لابن تيمية .

٢ - الجاحظ هو أبو عثمان عمرو بن بحر مات عام ٢٥٠ أو ٢٥٥ هـ ، وعبيد الله بن الحسن العنبري كان قاضياً بالبصرة وروى له مسلم في صحيحه مات عام ١٨٦٨ هـ .

ولعديبه على ذلك، مع العلم الضروري بان كل من قاتله وقتله لم يكن معاندا بعد ظهور الحق له بدليله (١) فان ذلك مما تحمله العادة ولو كانوا معذورين في اعتقاداتهم وقد اتوا بما كلفوا به لما ساغ ذلك منه .

واما الاجماع: فهو ان الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين انفقوا ايضا على قتال الكفار ودمهم ومهاجرتهم على اعتقاداتهم ، ولو كانوا معذورين في ذلك، لما ساغ ذلك من الامة المعصومة عن الخطأ .

فان قيل : اما الآية الاولى فغاية ما فيها ذم الكفار؛ وذلك غير متحقق في محل النزاع لان الكفر في اللغة ماخوذ من الستر والتغطية .

ومنه يقال : الليل كافر ، لانه سائر للحوادث ، وللحارث كافر، لستره الحب وذلك غير متصور الا في حق المعاند العارف بالدليل مع انكاره لمقتضاه .

كيف وانه يجب حمل هذه الآية والأيتين بعدها على المعاند دون غيره جمعا بينه وبين ما سنذكره من الدليل .

واما ما ذكرتموه من قتل النبي عليه السلام الكفار، فلانسلم أنه كان على ما اعتقدوه عن اجتهادهم بل على أصرارهم على ذلك ؛ وإهالمهم لترك البحث عما دهاوا اليه والكشف عنه مع امكانه .

واما الاجماع فلا يمكن الاستدلال به في محل الخلاف .

كيف وانه يمكن حمل فعل الاجماع على ما حمل عليه فعل النبي عليه السلام .
ودليل هذه التأويلات ان تكليفهم باعتقاد نقيض معتقدهم الذي ادى اليه اجتهادهم، واستفرغوا الوسع فيه، تكليف بما لا يطاق؛ وهو ممتنع؛ للنص والمعقول .
اما النص ، فقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها)

١ - للصواب في التعبير أن يقال : مع العلم الضروري بأنه لم يكن كل من قاتله او قتله معاندا، بتقديم اداة السلب على العموم ، فان القصد سلب عموم العناد ، فيكون بعض الكافرين معاندا ، وبعضهم غير معاند ، وليس القصد الحكم بأنه لا يوجد كافر الا معاند .

واما المعقول : فهو ان الله تعالى رؤف بعباده ، رحيم لهم فلا يلبق به تعذيبهم على ما لا قدرة لهم عليه .

ولهذا كان الائم مرتفعاً عن المجتهدين في الاحكام الشرعية مسع اختلاف اعتقاداتهم فيها ، بناء على اجتهاداتهم المؤدية اليها ، كيف وقد نقل عن بعض المعتزلة انهم اولوا قول الجاحظ وابن العنبري ، بالحلل على المسائل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين ، ولا تكفير فيها كمسألة الرؤية ، وخلق الاعمال وخلق القرآن ، ونحو ذلك لان الأدلة فيها ظنية متعارضة .

والجواب عما ذكروه على الآية انه خلاف الاجماع في صحة اطلاق اسم الكافر على من اعتقد نقيض الحق ، وان كان عن اجتهاد .

وقولهم ان الكفر في اللغة مأخوذ من التغطية مسلم ، ولكن لانسلم انتفاء التغطية فيما نحن فيه ؛ وذلك لانه باعتقاده لنقيض الحق بناء على اجتهاده ، مغط للحق ، وهو غير متوقف على عمله بذلك .

وما ذكروه من التأويل ففيه ترك الظاهر من غير دليل ، وما يدكرونه من الدليل فسبأني الكلام عليه .

وما ذكروه على السنة فبعيد أيضا ، وذلك لأنه ان تعذر قتلهم وذمهم على ما كانوا قد اعتقدوه عن اجتهادهم واستفراغ وسعهم ، فهو لازم أيضا على تعذر قتلهم وذمهم ؛ على عدم تصديقه فيما دعاهم اليه ؛ لأن الكلام انما هو مفروض فيمن أفرغ رسعه وبذل جهده في التوصل الى معرفة مادعاه النبي ﷺ اليه وتعذر عليه الوصول اليه .

وما ذكروه في امتناع التمسك بالاجماع في محل الخلاف انما يصح فيما كان من الاجماع بعد الخلاف ، أو حالة الخلاف .

واما الاجماع السابق على الخلاف فهو حجة على المخالف وقد بينا سبقه .
وما ذكروه من التأويل ، فجوابه كما تقدم (١) .

قولهم ان ذلك يفضي التكليف بما لا يطاق ، لا نسلم ذلك فان الوصول الى

١ - كما تقدم - اي من انه ترك للظاهر من غير دليل .

معرفة الحق ممكن بالادلة المنصوبة عليه ، ووجود العقل الهادي ؛ وغايته امتناع الوقوع باعتبار أمر خارج (١) وذلك لا يمنع من التكليف به ، وانما يمتنع من التكليف بما لا يكون ممكنا في نفسه ، كما سبق تقريره في موضعه .

وما ذكروه فقد سبق تخريجه أيضا في مسألة تكليف ما لا يطاق .
وأما رفع الاثم في المجتهديات الفقهية فانما كان لأن المقصود منها انما هو اللظن بها ، وقد حصل بخلاف ما نحن فيه ، فان المطلوب فيها ليس هو اللظن ، بل العلم ولم يحصل (٢) .

وما ذكروه من التأويل ان صح أنه المراد من كلام الجاحظ وابن العنبري ، ففيه رفع الخلاف والعود الى الحق ، ولا نزاع فيه .

١ - اي لم يكن كفرهم لشبهة في الأدلة ، ولا خروجها عن مستوى تفكيرهم فانها اعلام على الحق واضحة الدلالة عليه لم تتجاوز دائرة عقولهم ، وانما كفروا استكبارا وهوا في الأرض أو حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق ؛ او اتباعا للهوى واندفاعا وراء العصبية الجاهلية ، او تقليدا للآباء واذ هانا للسادة والوجهاء ، قال تعالى «وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ، أنهم يقسمون رحمة ربك» الآيات . وقال : (واذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله . الله اعلم حيث يجعل رسالته) . وقال : (ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق) وقال : (واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا) وقال : «وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا» وقال (افلن يدبروا القول ام جاءهم ما لم يأت آباءهم الاولين ، ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون ، ام يقولون به جنة بل جاءهم بالحق واكثرهم للحق كارهون) الى امثال ذلك مما يدل على وضوح الدعوة وحال الدعاة الى الحق ، وعلى موقف خصومهم الجائر منهم ومن دعوتهم .

٢ - تقدم ان المسائل للفقهية شأنها شأن المسائل الاصولية في ان كلا منها قديكون في نظر المجتهد قطعيا وقد يكون ظنا . حسب ما بلغه من الادلة ومدى فهمه فيها ، فبناء التائيم وعدمه على ما ذكر من الفرق غير مسلم .

المسألة الرابعة

اتفق أهل الحق من المسلمين على أن الاثم محطوط عن المجتهدين في الأحكام الشرعية وذهب بشر المريسي وابن علية وأبو بكر الاصم (١) ونفاة القياس ، كالظاهرية والأمامية ، الى أنه ما من مسألة الا والحق فيها متعين ، وعليه دليل قاطع فن أخطأه ، فهو آثم هير كافر ، ولا فاسق .

وحجة أهل الحق في ذلك ؛ ما نقل نقلا متواترا لا يدخله ريب ولا شك ، وعلم علما ضروريا من اختلاف الصحابة فيما بينهم في المسائل الفقهية كما بيناه فيما تقدم مع استمرارهم على الاختلاف الى انقراض عصرهم ، ولم يصدر من أحد منهم نكير ، ولا تأييم لأحد . لا على سبيل الاجهام ولا التعيين . مع علمنا بأنه لو خالف أحد في وجوب العبادات الخمس وتحريم الزنا والقتل . لبادروا إلى تخطئه وتأييمه فلو كانت المسائل الاجتهادية نازلة منزلة هذه المسائل في كونها قطعية واثوما على المخالفة فيها ، لبالغوا في الانكار والتأييم . حسب مهالغتهم في الانكار على من خالف في وجوب العبادات الخمس وفي تأييمه . لا استحالة توأطهم على الخطاء ودلالة النصوص النازلة المتواترة على عصمتهم عنه ، كما سبق تقريره في مسائل الاجماع .

قان قيل : فقد وقع الانكار من بعضهم على بعض في العمل بالرأي والاجتهاد في المسائل الفقهية كما ذكرناه في اثبات القياس على منكريه ، ومع الانكار فلا اجماع . وان سلمنا عدم نقل انكارهم لذلك ، فيحتمل أنهم أنكروا ولم ينقل البنا ، وبتقدير عدم صدور الانكار منهم ظاهرا ، فيحتمل أنهم اضمروا الانكار والتأييم تقية وخوفا من ثوارن فتنة وهجوم آفة .

قلنا : أما السؤال الأول فقد اجبنا عنه فيما تقدم .

وأما الثاني : فهو خلاف مقتضى العادة فانه لو وجد الانكار ؛ لتوفرت الدواعي على نقله ، واستحال في العادة كتابته ، كما نقل عنهم الانكار على الخوارج ومانعي الزكاة وغير ذلك : وبمثل هذا يندفع ايضا ما ذكروه من السؤال الثالث .

١ - هو بشر بن غياث المريسي الجهمي وابن علية هو اسماعيل بن ابراهيم بن -

المسألة الخامسة

المسألة الظنية من التفهيمات اما أن يكون فيها نص أولا يكون :

فان لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها :

فقال قوم كل مجتهد فيها مصيب ، وأن حكم الله فيها لا يكون واحدا بل هو تابع لظن المجتهد فحكم الله في حق كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده ، وغلب على ظنه ، وهو قول للقاضي ابي بكر وابي الهذيل والجبائي وابنه . (١)

وقال آخرون : المصيب فيها واحد ، ومن عداه مخطيء ، لان الحكم في كل واقعة لا يكون الامعينا لان الطالب يستدعي مطلوبا ؛ وذلك المطلوب هو الاشبه عند الله في نفس الامر بحيث لو نزل نص لكان نصا عليه .

لكن منهم من قال بانه لا دليل عليه وانما هو مثل دفين بظفر به حالة الاجتهاد بحكم الاتفاق ؛ فن ظفر به ؛ فهو مصيب ، ومن لم يصبه فهو مخطيء .

ومنهم من قال : عليه دليل ، لكن اختلف هؤلاء .

فمنهم من قال : انه قطعي ، ثم اختلف هؤلاء .

فمنهم من قال : بتأيم المجتهد بتقدير عدم الظفر به ونقض حكمه ؛ كابي بكر الاصم

وابن غلبة وبشر المريسي .

ومنهم من يعدم التأيم لخفاء الدليل وغموضه ، فكان معذورا .

ومنهم من قال انه ظني فن ظفر به ، فهو مصيب وله اجران ، ومن لم يصبه

فهو مخطيء وله اجر واحد . وهذا هو مذهب ابن فورك (٢) والاستاذ ابي

اسحاق الاسفرائيني .

= مقسم كما في مسودة آل ثيمية ، ويحتمل انه ابنه ابراهيم فقد كان جهيميا ، وكان يقول يخلق للقرآن ، واهو بكر الأصم هو عبدالرحمن بن كيسان المعتزلي الأصولي من طبقة ابي الهذيل العلاف .

١ - ابو الهذيل هو محمد بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة والمقدم فيهم مات عام

٢٣٥ هـ وقد سبق ترجمة ابي بكر الباقلاني والجبائي وابنه .

٢ - ابن فورك هو ابو بكر محمد بن الحسن الانصاري الاصولي المكلم قتله محمود

ابن سبكتكين عام ٤٠٦ هـ .

ومنهم من نقل عنه القولان : التخطئة والتصويب كالشافعي وابي حنيفة واحمد
ابن حنبل والاشعري .

واما ان كان في المسألة نص ، فان قصر في طلبه ، فهو مخطيء آثم لتقصيره
فيا كلف به من الطلب ، وان لم يقصر فيه وافرغ الوسم في طلبه لكن تعذر عليه .
الوصول اليه ، اما لبعد المسافة ، او لاختفاء الراوي له وعدم تبليغه ، فلا اثم ،
لعدم لتقصيره ، وهل هو مخطيء او مصيب ؟ ففيه (١) من الخلاف ما سبق .
والمختار انما هو امتناع التصويب لكل مجتهد (٢) غير ان القائلين بذلك قد
احتجوا بحجج ضعيفة لأبد من الاشارة اليها والتنبية على ما فيها ؛ ثم نذكر بعد
ذلك ما هو المختار .

الحجة الأولى، من جهة الكتاب قوله تعالى (وداود سليمان اذ يحكما في الحرت
اذ نفشت فيه غنم القوم ، وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان)

ووجه الاحتجاج به انه خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة ؛ وذلك يدل
على عدم فهم (داود) له والا لما كان للتخصيص مفيدا، وهو دليل اتحاد حكم الله
في الواقعة وان المصيب واحد .

وايضا قوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وقوله تعالى (وما يعلم تأويله
الا الله والراسخون في العلم) ولولا ان في محل الاستنباط حكما معينا، لما كان كذلك
وأيضا قوله تعالى (ولا تفرقو فيه) و (لاتنازعوا فتفشلوا) و (لا تكونوا
كالذين تفرقوا واختلفوا) وذلك ايضا يدل على اتحاد الحق في كل واقعة .

ولقائل ان يقول على الآية الأولى . غاية ما فيها تخصيص سليمان بالفهم ،
ولا دلالة له على عدم ذلك في حق (داود) الا بطريق المفهوم وليس بحجة ؛ على
ما تقرر في مسائل المفهوم، وان سلمنا انه حجة، غير انه قد روى انها حكما في تلك

١ - ففيه - لعلمه فيه بحذف اللام الاولى .

٢ - انظر ما اختاره هنا مع اختياره مذهب المصوبة في جوابه عن المعارضة الثالثة

فيما سبق ص ١٥ ج ٤ .

القضية بالنص حكما واحدا ، ثم نسخ الله الحكم في مثل تلك القضية في المستقبل ؛
 وعلم (سليمان) بالنص الناسخ دون (داود) فكان هذا هو الفهم الذي اضيف اليه .
 والذي يدل على هذا قوله تعالى « وكلا آتينا حكما وعلما » ولو كان احدهما مخطئا لما
 كان قد اوتى في تلك الواقعة حكما وعلما (١) وان سلمنا ان حكمها كان مختلفا لكن يحتمل انهما
 حكما بالاجتهاد مع الاذن فيه ، وكان محققين في الحكم الا انه نزل الوحي على وفق ما حكم به
 سليمان ؛ فصار ما حكم به حقا مقعينا به نزول الوحي به ، ونسب للتلهيم الى سليمان
 بسبب ذلك ، وان سلمنا ان داود كان مخطئا في تلك الواقعة ، غير انه يحتمل انه كان فيها
 نص اطلع عليه سليمان دون داود ، ونحن نسلم الخطأ في مثل هذه الصورة ، وانما
 النزاع فيما اذا حكما بالاجتهاد ؛ وليس في الواقعة نص .

وعلى الآية الثانية ، والثالثة ، انه يجب حملها على الامور القطعية دون الاجتهادية .
 ودليله قوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وقوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله
 والراسخون في العلم) والقضايا الاجتهادية لا علم فيها ، وان سلمنا ان المراد بهما
 القضايا الاجتهادية ، فقوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وقوله تعالى
 (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم) يدل على تصويب المستنبطين والراسخين
 في العلم وليس فيه ما يدل على تصويب البعض منهم دون البعض ، بل غاية الدلالة
 بمفهومه على عدم ذلك في حق العوام ومن ليس من اهل الاستنباط والرسوخ في العلم
 وعلى الايات الدالة على النهي عن التفرق ، ان المراد منها انما هو التفرق في
 اصل الدين والتوحيد وما يطلب فيه القطع دون الظن .

ويدل على ذلك ان القائلين بجواز الاجتهاد مجمعون على ان كل واحد من
 المجتهدين مأمور باتباع ما اوجبه ظنه ، ومنهى عن مخالفته وهو امر بالاختلاف ،
 ١ - ما روى في ذلك انما هو اسرثيليا لم تثبت ، وما ذكر من تأييد الآية للرواية
 غير مسلم فان الله اثني عليهما بايتاء العلم والحكمة مطلقا لا في خصوص الواقعة ولان
 الثناء على العالم لا يتنافى مع خطئه بعد بذل جهده ، وما ذكر بعد ذلك في المنع
 الثاني والثالث من الاحتمالات ، على خلاف الاصل بل هو الى الوهم اقرب .
 انظر جواب المؤلف عند استدلال المصوية بآية وكلا آتينا حكما وعلما .

ونهى عن الاتفاق في المجتهديات (١)

الحجة الثانية : من جهة السنة قوله عليه السلام (اذا اجتهد الحاكم فاصاب ،
فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد (٢) وذلك صريح في انقسام الاجتهاد الى
خطأ وصواب .

ولقائل ان يقول: نحن نقول بموجب الخبر ، وان الحاكم اذا اخطأ في اجتهاده ،
فله اجر واحد ، غير ان الخطأ عندنا في ذلك انما يتصور فيما اذا كان في المسألة نص
او اجماع ، او قياس جلي ، وخفى عليه بعد البحث التام عنه ، ولك غير متحقق في
محل النزاع ؛ او فيما اذا اخطأ في مطلوبه من رد المال الى مستحقه بسبب ظنه صدق
الشهود ؛ وهم كاذبون ، او مغالطة الخصم لكونه اخصم من خصمه ، والحن بجفته
لا فيما وجب عليه من حكم الله تعالى . ولهذا قال عليه السلام (انما احكم بالظاهر
(٣) وانكم لتختصمون الى ، ولعل احدكم الحن بجفته من صاحبه فن حكمت
له بشيء من مال اخيه ، فلا يأخذه فانما اقطع له قطعة من النار) (٤)
الحجة الثالثة : من جهة الاجماع ان الصحابة اجمعوا على اطلاق لفظ الخطأ
في الاجتهاد .

١ - نصوص النهي عن الاختلاف والفرق عامة فتخصيصها بما ذكر خلاف
الظاهر ، وما استدك به بعد من أمر الشرع بالاختلاف في المجتهديات ونهيه عن الاتفاق
فيها خطأ ، فانه لا يلزم من الاجماع علي اتباع كل مجتهد ما رجح عنده بعد البحث
في المسائل الاجتهادية الامر بالاختلاف ، وانما كان الاختلاف فيها امرا ضروريا نشأ
عن تفاوت الناس في المواهب والعقول والاطلاع على الادلة واختلافها في الدلالة
ودرجة الثبوت ؛ ولو وسع المسلمين ان يتفقوا ما جاز لهم ان يختلفوا .

٢ - رواه احمد والبخاري ومسلم في الصحيحين من طريق عمرو بن العاص وابي
هريرة بألفاظ مختلفة مع وحدة المعنى .

٣ - تقدم الكلام عليه ص ٨٠ ج ٢ انظر الكلام عليه في باب ادب القاضي من
تلخيص الحبير .

٤ - جزء من حديث رواه البخاري ومسلم من طريق ام سلمة بألفاظ مختلفة
واوله انما انا بشر مثلكم وانكم تختصمون .. الخ .

فمن ذلك ما روى عن ابي بكر انه قال (اقول في الكلاله برايي ، فان يكن صوابا ، فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه هريثان (١) ومن ذلك ما روى عن عمر انه حكم بحكم فقال رجل حضره هذا والله ! الحق فقال عمر : ان عمر لا يدري انه اصاب الحق ، لكنه لم يأل جهدا ! وروى عنه انه قال لكاتبه (اكتب هذا ما رأى عمر فان يكن خطأ فنه، وان يكن صوابا . فمن الله (٢) .

وايضا قوله في جواب المرأة التي ردت عليه النهي عن المبالغة في المهر واصابت امرأة واخطا عمر ، (٣)

ومن ذلك ما روى عن علي رضي الله عنه، انه قال في المرأة التي استحضرها عمر فاجهضت ما في بطنها ، وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف . انما انت مؤدب ، لانرى عليك شيئا ، ان كانا قد اجتهدا فقد اخطا . وان لم يجتهدا فقد هشاك ارى عليك الدية . (٤)

ومن ذلك ما روى عن ابن مسعود انه قال في المفوضة (اقول فيها برايي ، فان كان صوابا فمن الله ورسوله . وان كان خطأ فمني ومن الشيطان) . (٥)

١ - اخرج قاسم بن محمد في كتاب الحجّة والرد على المقلدين من طريق محمد بن سيرين قال : لم يكن احد اهيّب لما لا يعلم بعد رسول الله ﷺ من ابي بكر ولا بعد ابي بكر من عمر وانها نزلت بأبي بكر فريضة فلم يجد لها في كتاب الله ولا في السنة اثرا فقال اقول فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني واستغفر الله ، ولكنه منقطع لان ابن سيرين ولد آخر خلافة عثمان . انظر باب ادب القاضي من تلخيص الحبير .

٢ - جزء من المر رواه البيهقي . قال ابن حجر في تلخيص الحبير : اسناده صحيح .

٣ - ذكر ابن كثير هذا في الاثر من عدة طرق في تفسيره الآية « وان اردتم استبدال زوج مكان وايتهم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا » فارجع اليه .

٤ - تقدم تعليقا ص ٤٤ ج ٤ . (٥) انظر رقم (١) في الصفحة ١٨٨

ومن ذلك ما روى أن علياً وابن مسعود وزيدا . رضي الله عنهم خطأ
وابن عباس في ترك القول بالعول . وانكر عليهم ابن عباس قولهم بالعول بقوله
« من شاء أن يباهلني باهله . ان الذي أحصى رمل عالج عدد ، لم يجعل في مال
واحد نصفاً ونصفاً وثلاثاً هذا نصفان ذهباً بالمال . فأين موضع الثلث . (٢)

ومن ذلك ما روى عن ابن عباس انه قال « الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل
ابن الابن ابناً . ولا يجعل أبا الأب أبا (٣) الى غير ذلك من الوقائع . ولم ينكر بعضهم
على بعض في التخطئة ، فكان ذلك اجماعاً على أن الحق من أقوالهم ليس الا واحداً .
ولقائل أن يقول : نحن لا ننكر وقوع الخطأ في الاجتهاد ؛ لكن فيما اذا لم
يكن المجتهد أهلاً للاجتهاد أو كان أهلاً ، لكنه قصر في اجتهاده وان لم يقصر
لكنه خالف النص او الاجماع والقياس الجلي ، أو في مطلوبه دون ماوجب عليه
من حكم الله كما سبق تقريره في جواب السنة . (٤)

وأما ماتم فيه الاجتهاد من اهله ، ولم يوجد له معارض مبطل ، فليس فيما
ذكره من قضايا الصحابة ما يبدل على وقوع الخطأ فيه .

١ - جزء من اثر رواه سعيد بن منصور في سننه ان عبد الله بن مسعود اتى في
رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً فأتى قبل ان يدخل بها ، فأتوا ابن مسعود
فقال التمسوا فلعلكم ان تجدوا في ذلك الرا فأتوا ابن مسعود فقالوا التمسنا
فلم نجد فقال ابن مسعود اقوال فيها برأيي فان كان صواباً فن الله عز وجل :
ارى لها صداق نساها لا وكس ولا شطط ، وعليها العدة ولها الميراث ، فقام
ابو سنان الاشجعي فقال قضى رسول الله ﷺ في امرأة منا يقال لها بروع بنت
واشق بمثل ما قلت ، فطرح عبد الله بموافقة قضاء رسول الله ﷺ ، وفي رواية
فقام معقل بن سنان الاشجعي ، ورواه الترمذي والحاكم والبيهقي .

٢ - انظر آراءهم في ذلك في الجزء التاسع من المحلى لابن حزم وفي هاب العول
بالمجلد الثالث من سنن سعيد بن منصور .

٣ - انظر قضية الصحابة في المجلد الثالث من سنن سعيد بن منصور .

٤ - ما ذكره المستدل اجتهاد من كبار الصحابة ، ولا شك انهم اهل للاجتهاد ولا يتهم مثلهم
في التقصير ، وقد خطأ بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه بل جوز كل الخطأ على نفسه في اجتهاده .

الحجة الرابعة : من جهة المعقول من ستة اوجه .

الاول : ان الاجتهاد مكلف به بالاجماع ، فعند اختلاف المجتهدين في حكم الحادثة ، ومصير كل واحد الى مناقضة الآخر ، اما ان يكون اجتهاد كل واحد منهما مستندا الى دليل ، او لا دليل لواحد منهما ، وان الدليل مستند احدهما دون الآخر فان كان الاول ، فالدليلان المقاهلان اما ان يكون احدهما راجحا على الآخر ، او هما متساويان : فان كان احدهما راجحا ، فالذاهب اليه مصيب ، ومخالفه مخطيء ، وان كان الثاني فقتضاها التخيير أو الوقف فالجزم بالنفي والاثبات يكون مخطئا . وان كان لا دليل لواحد منهما ، فهما مخطئان . وان كان الدليل لاحدهما دون الآخر فاحدهما مصيب والآخر مخطيء لاحتمال .

الثاني : ان القول بتصويب المجتهدين يفضي عند اختلاف المجتهدين بالنفي والاثبات ، او الحل والحزمة ، في مسألة واحدة الى الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، وما افضى الى المحال يكون محالا .

الثالث : ان الأمة مجمعة على تجويز المناظرة بين المجتهدين ، ولو كان كل واحد مصيبا فيما ذهب اليه ، لم يكن للمناظرة معنى ولا فائدة ، وذلك لان كل واحد يعتقد ان ما صار اليه مخالفه حق ، وانه مصيب فيه والمناظرة اما لمعرفة ان ما صار اليه خصمه صواب أو لرده عنه .

فان كان الاول ففيه تحصيل الحاصل .

وان كان الثاني ، فقصد كل واحد لرد صاحبه عما هو عليه ، مع اعتقاده انه صواب يكون حراما .

الرابع : ان المجتهد في حال اجتهاده ، اما ان لا يكون له مطلوب او يكون . فان كان الاول ، فهو محال . اذا المجتهد طالب ، وطالب لا مطلوب له محال . وان كان الثاني : فطوبه متقدم على اجتهاده ونظره ، وذلك مع عدم تعيين المطلوب في نفسه محال .

الخامس : انه لو صح تصويب كل واحد من المجتهدين ، لوجب عند الاختلاف

في الآنية بالطهارة والنجاسة ان يقضي بصحة اقتداء كل واحد من المجتهدين بالآخر ، لاعتقاد المأموم صحة صلاة امامه .

السادس : ان القول بتصويب المجتهدين يلزم منه امور ممتنع فيمتنع .

الاول : انه اذا تزوج شافعي بحنفية ، وكانا مجتهدين ، وقال لها « انت بائن » فانه بالنظر الى ما يعتقدده الزوج من جواز الرجعة تجوز له المراجعة ، والمرأة بالنظر الى ما تعتقده من امتناع الرجعة يحرم عليها تسليم نفسها اليه ، وذلك مما يفضى الى منازعة بينهما لا سبيل الى رفعها شرعا ، وهو محال .

الثاني : انه اذا نكح واحد امرأة بغير ولي ، ونكحها آخر بعده بولي فيلزم من صحة المذهبين حل الزوجة للزوجين وهو محال .

الثالث : ان العامي اذا استفتى مجتهدين ، واختلفا في الحكم ، فاما ان يعمل بقوليها ، وهو محال ، أو بقول احدهما ، ولا أولوية ، وإما لا بقول واحد منهما ، فيكون متحيرا ، وهو ممتنع .

ولقائل ان يقول على الوجه الأول : ان المختار انما هو القسم الأول من اقسامه .

قولهم : الدليلان اما ان يتساويا ، او يترجح احدهما على الاخر .

قلنا : في نفس الامر او في نظر الناظر ؟

الأول : ممنوع وذلك لان الأدلة في مسائل الظنون ليست ادلة لدواتها وصفات

انفسها ، حتى تكون في نفس الامر متساوية في جهة دلالاتها ، او متفاوتة ، وان كان في نظر الناظر فلا نسلم صحة هذه القسمة ، بل كل واحد منهما راجح في نظر الناظر الذي صار اليه ، وذلك لان الأدلة الظنية مما تختلف باختلاف الظنون ، فهي أمور اضافية غير حقيقية ، كما أن ما وافق غرض زيد فهو حسن بالنسبة اليه وان كان قبيحا بالنسبة الى من خالف غرضه .

وعلى هذا ، فلا تخطئة على ما ذكره .

وان سلمنا أن الدليلين في نفسيهما لا يخرجان عن المساواة أو الترجيح لاحدهما على الآخر ، غير أن النزاع انما هو في الخطاء بمعنى عدم الاصابة لحكم الله في الواقعة لا بمعنى عدم الظفر بالدليل الراجح ، ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل الراجح عدم

الظفر بحكم الله في الواقعة ، لان حكم الله تعالى عندنا عبارة عما أدى اليه نظر المجتهد وظنه لا ما أدى اليه الدليل الراجح في نفس الامر .

وعلى الوجه الثاني: أن التناقض انما يلزم أن او اجتمع للنفي والاثبات ، والحل والحرمة ، في حق شخص واحد ، من جهة واحدة، أما بالنظر الى شخصين فلا ، ولهذا فان الميتة تحل للمضطر وتحرم على غيره ، وافطار رمضان مباح للمريض والمسافر ، ومن له عذر ، دون غيره . وفيما نحن فيه كذلك : فان من وجب عليه الحكم بالحل الذي اراده نظره اليه غير من وجب عليه الحكم بالتجريم الذي أداه نظره اليه . ثم لو كان ذلك ممتنعا ، لما وجب على كل واحد من المجتهدين في القبلة ، اذا أدى اجتهاده الى خلاف ما أدى اليه اجتهاد الآخر ، التوجه الى الجهة التي غلبت على ظنه انها جهة القبلة ، كتجريم التوجه اليها بالنسبة الى الآخر ، ولما حرم على كل احدهما وجب على الآخر ، وهو ممتنع (١)

وعلى الثالث ان فائدة المناظرة غير منحصرة فيما ذكره ، بل لها فوائد أخرى تجب المناظرة لها أو تستحب .

فالأول: كالمناظرة لتعرف انتفاء الدليل القاطع الذي لا يجوز معه الاجتهاد ، او لطلب تعرف الترجيح عند تساوى الدليلين في نظر المجتهد ، حتى يجزم بالنفي او الاثبات ، او يحل له الوقف ، او التخيير لكونه مشروطا بعدم الترجيح .
والثانية كالمناظرة التي يطلب بها تدليل طرق الاجتهاد والقوة على استئثار الاحكام من الأدلة واستنباطها منها وشحن الخاطر وتنبية المستمعين على مدارك الاحكام وما أخذها ، لتحريك دواعيهم الى طلب رتبة الاجتهاد لنيل الثواب الجزيل وحفظ قواعد الشريعة .

وعلى الرابع أن مطلوب المجتهد ما يؤدي اليه نظره واجتهاده لا غير . وذلك غير معين لا عنده ولا عند الله .

وعلى الخامس ان ما ذكره انما يلزم ان لو كان القضاء بصحة صلاة المأموم مطلقا ، وليس كذلك . وانما هي صحيحة بالنسبة اليه ، غير صحيحة بالنسبة الى مخالفه ، وشرط صحة اقتداء المأموم بالامام اعتقاد صحة صلاة امامه بالنسبة اليه .

وعلى السادس: أما الالتزام الأول فلا نسلم افضاء ذلك الى منازعة لا ترتفع لانه يمكن رفعها فيما فرضوه من الصورة برفع الأمر الى حاكم من حكام المسلمين ، او محكم منهم ، فما حكم به وجب اتباعه ، كيف وان ما ذكره لم يكن لازما من القول بتصويب المجتهدين ، بل انما كان لازما من القول بانه يجب على كل مجتهد اتباع ما أوجه ظنه ، وسواء كان مخطئا أو مصيبا لأن المصيب غير معين ، وذلك متفق عليه ، فاهو جواب لهم ههنا فهو جواب الخصم في قوله بالتصويب

وأما الالتزام الثاني فنقول أي النكاحين وجد من معتقد صحته أولا فهو صحيح ، والنكاح الثاني باطل لكونه نكاحا لزوجة الغير ، وان صدر الأول ممن لا يعتد صحته ، كالنكاح بلا ولي من الشافعي فهو باطل والثاني صحيح .

وأما الالتزام الثالث فنقول : حكم العامي عند تعارض الفتاوى في حقه حكم تعارض الدليلين في حق المجتهد . من غير ترجيح . وحكم المجتهد في ذلك اما للتوقف أو للتخير على ما يأتي .

والأقرب في ذلك أن يقال الأصل عدم التصويب والأصل في كل متحقق دوامه ، الا ما دل الدليل على مخالفته . والأصل عدم الدليل المخالف فيما نحن فيه ، فيبقى فيه على حكم الأصل (١) غير أنا خالفناه في تصويب واحد غير معين للاجماع (٢) ولا اجماع فيما نحن فيه ، فوجب القضاء بنفيه .

فان قيل . وان كان الأصل عدم الدليل المخالف للنفي الأصلي الا انه قد وجد ودليله من جهة الكتاب والسنة ، والاجماع والمعقول .

اما للكتاب : فقوله تعالى في حق داود وسليان (وكلا آتينا حكما وعلما) . ولو كان أحدهما مخطئا لما كان ما صار اليه حكما لله ولا علما .

١ - هذا استدلال بالاستصحاب وقد يعارض بان الأصل عدم التخطئة والأصل في كل متحقق دوامه إلا ما دل على مخالفته ولأصل عدم الدليل المخالف فيما نحن فيه فيستمر فيه حكم الأصل .

٢ - دعوى الاجماع على تصويب واحد غير معين ليست صحيحة انظر المسألة الخامسة والعشرين من مسائل الاجماع والمسألة الثانية من مسائل الاستصحاب .

وأما السنة . فقوله عليه السلام و أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (١) ووجه الاحتجاج به أنه عليه السلام، جعل الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى مع اختلافهم في الأحكام نفيًا وإثباتًا ، كما بيناه قبل فلو كان فيهم مخطيء ، لما كان الاقتداء به هدى ، بل ضلالة .

وأما الاجماع : فهو أن الصحابة انفقوا على تسويغ خلاف بعضهم لبعض من غير تكبير منهم على ذلك ، بل ونعلم أن الخلفاء منهم كانوا يولون القضاة والحكام مع علمهم بمخالفتهم لهم في الأحكام ؛ ولم ينكر عليهم منكر ، ولو تصور الخطأ في الاجتهاد لما ساغ ذلك من الصحابة ، كما لم يسوغوا ترك الأنكار على مانعي الزكاة وكل منكر أنكره .

وأما من جهة المعقول ، فنسبعة أوجه .

الأول : أنه لو كان الحق معينا في باب الاجتهاد في كل مسألة لنصب الله تعالى عليه دليلا قاطعا ، دفعا للشك والاشكال وقطعا لحجة المحتج . كما هو المألوف من عادة الشارع في كل ما دعا اليه .

ومنه قوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على حجة الله بعد الرسل) وقوله تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم) .

وقوله تعالى (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا رهنالولا أرسلت الينا رسولا) ولو كان عليه دليل قاطع لوجب الحكم على مخالفه بالفسق والتأنيب كالمخالف في العقليات .

الثاني : أنه لو كان الحق في جهة واحدة لما ساغ لاحد من العامة تقليد أحد من العلماء الا بعد الاجتهاد والتحري فيمن يقلده وليس كذلك ، وحيث خير في التقليد دل على التساوي بين المجتهدين فان الشرع لا ينجيز الا في حالة التساوي .

الثالث : انه لو كان الحق في جهة واحدة لوجب نقض كل حكم خالفه كما قاله بشر المريسي والاصم (٢) وحيث لم ينقض دل على التساوي .

١ - تقدم الكلام عليه ص ١٥٠ ج ٤ .

٢ - تقدمت ترجمتها ص ١٨٢-١٨٣ ج ٤ .

الرابع: لو انه كان الحق في جهة واحدة لما وجب على كل واحد من المجتهدين اتباع ما أوجه ظنه ولا كان مأموراً به، لان الشارع لا يأمر بالخطأ وحيث كان مأموراً باتباعه دل على كونه صواباً

الخامس: أنه لا يخلاف في ترجيح الأدلة المتقابلة في المجتهدات بما لا يستقل باثبات اصل الحكم ولا نفيه، فدل على أن الدليل من الجانبين ما هو خارج عن الترجيح؛ فالدليل على كل واحد من الحكمين قائم، فكان حقا.

السادس: أن حصر الحق في جهة واحدة مما يفضي الى الضيق والخرج، وهو منفي بقوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله تعالى « يريد الله بكم اليسر، ولا يريد بكم العسر).

السابع: أنه لو كان المجتهد مخطئاً، لما علم كونه مغفوراً له واللازم ممتنع. وبيان الملازمة أنه لو كان مخطئاً، فلا يخلو: اما أن لا يجوز كونه مخطئاً، او يجوز كونه مخطئاً.

الاول: محال فان من قال بالتخطئة لم يعين الخطأ في واحد، بل امكن أن يكون قائلاً بالنفي أو الاثبات.

والثاني فلا يخلو: اما أن يعلم مع تجويز كونه مخطئاً أنه قد انتهى في النظر الرتبة التي يغفر له بترك ما بعدها أولاً يعلم ذلك.

الاول محال، فان المجتهد لا يميز ما بين الرتبتين.

وان كان الثاني فهو مجوز لترك النظر الذي اذا أدخل به بعد النظر الذي انتهى اليه لا يكون مغفوراً له، وذلك ممتنع مخالف لاجماع الامة على ثواب كل مجتهد وغفران ما أدخل به من النظر.

والجواب عن الآية، أن غايتها الدلالة على أن كل واحد منهما أوتي حكماً وعلماً وهو نكرة في سياق الاثبات، فيخص، وليس فيه ما يبدل على أنه أوتي حكماً وعلماً فيما حكم به. وقد أمكن حمل ذلك على أنه أوتي حكماً وعلماً بمعرفة دلالات الأدلة على مدلولاتها، وطرق الاستنباط فلا يبقى حجة في غيره.

وعن السنة أن الخبر ، وإن كان عاما في الأصحاب والمقتدين بهم غير أن مافيه الاقتداء غير عام ، ولا يلزم من العموم في الأشخاص ، العموم في الأحوال . وعلى هذا فقد أمكن حمله على الاقتداء في الرواية عن النبي عليه السلام ، لاني الرأي ولا جتهاد . وقد عمل به فيه فلا يبقى حجة فيما عداه ضرورة اطلاقه .

وعن الاجماع : انه انما لم ينكر بعض الصحابة على بعض المخالفة لان المخطيء غير معين ، ومع ذلك فهو مأمور باتباع ما أوجبه ظنه ، ومثاب عليه . والذي يجب انكاره من الخطأ ما كان مخطئه معينا ، وهو منهي عنه ، وما نحن فيه ليس كذلك .

وعن الشبهة الاولى من المعقول : لانسلم أنه لو كان الحكم في الواقعة معينا لنصب الله عليه دليلا قاطعا ، اذ هو مبني على وجوب رعاية الحكمة في افعال الله وقد اهلنا في كتبنا الكلامية (١) وان سلطنا وجوب رعاية الحكمة ولكن لا مانع ان تكون الحكمة طلب الظن بذلك الحكم بناء على الادلة الظنية ، لا طلب العلم به لنيل ثواب الظن والاجتهاد فان ثوابه لزيادة المشقة فيه أزيد ، على ما قال عليه السلام «ثوابك على قدر نصبك» (٢) وان لم تظهر فيه حكمة ، فلا مانع من اختصاصه بحكمة لا يعلمها سوى الرب تعالى وعن الثانية : أنه انما خير العامي في التقليد لمن شاء لكونه لا يقدر على معرفة الأهل دون معرفة مأخذ المجتهدين .

ووجه الترجيح فيه . وذلك مما يخرج عن العامية . ويمنع من جواز الاستفتاء بل غاية ما يقدر على معرفته كون كل واحد منهما عالما أهلا للاجتهاد ، ومن هذه الجهة قد استويا في نظره ، فلذلك كان خيرا حتى انه لو قدر على معرفة الأهل ولو باخبار العلماء بذلك لم يجز له تقليد غيره .

وعن الثالثة : أنه انما امتنع نقض ما خالف الصواب لعدم معرفة الصواب من الخطأ . وعن الرابعة . أنها منقوضة بما اذا كان في المسألة نص أو اجماع ولم يعلم به المجتهد بعد البحث التام فان الحكم فيها معين ، ومع ذلك فالمجتهد مأمور باتباع ما أوجبه ظنه .

١ - تقدم الكلام عليه غير مرة

٢ - تقدم ص ١٤٠ ج ٣ .

وعن الخامسة أنا وان سلمنا أن الترجيح قد يكون بما لا يستقل بالحكم فلا يمنع ذلك من اعتباره جزء من الدليل .
وعلى هذا فالمرجوح لا يكون دليلاً ، وان كان دليلاً ، لكن لانسلم جواز ترتيب الحكم على المرجوح مع وجود الراجح في نفس الامر .
وعن السادسة ان الحرج انما يلزم من تعيين الحق أن لو وجب على المجتهدين اتباعه قطعاً . (١)

أما اذا كان ذلك مفوضاً الى ظنونهم واجتهاداتهم فلا .
كيف ويلزم على مذكروه ما اذا كان في المسألة نص أو اجماع ؛ فان الحكم فيها يكون معيناً ، وان لزم منه الحرج . (٢)

وعن السابعة بمنع مذكروه من الملازمة ، وذلك لأن الكلام انما هو مفروض فيما اذا علم المجتهد من نفسه انتهاءه في الاجتهاد واستفراغ الوسع الى حد يقطع بانتفاء قدرته على المزيد عليه ، وذلك هو ضابط العلم بكونه مغفوراً له ما وراه .

١ - ان الحرج انما يلزم من تعيين الحق ، الى آخره . مراده ان الحرج انما يلزم من حصر الحق في جهة واحدة أن لو وجب على المجتهدين اتباعه حينئذ . للخ بدل ما تقدم في الشبهة .

٢ - حكم الله في المسائل القطعية والاجتهادية لا حرج فيه ولو وفق اليه المجتهدون ولم يختلفوا فيه لكان ارفق بهم وايسر لهم عملاً وابعده عن المشاكل التي تولد الحزازات وتورث الأزمات وان الاختلاف ضرورة نشأت من اختلاف الاستعداد الفكري والتفاوت في الاطلاع على مدارك الأحكام ، فعذر الله من اخطأ الحق من المجتهدين رحمة منه بعباده ورفماً للأبصار عنهم فله الحمد والمنة .

المسألة السادسة

اتفقوا في الأدلة العقلية المتناهية بالنفسي والاثبات على استحالة التعادل بينهما .
وذلك لأن دلالة الدليل العقلي يجب أن يكون مدلولها حاصل (١) فلو تعادل
الدليلان في نفسيهما لزم من ذلك حصول مدلوليهما كالدليل الدال على حدوث العالم
والدال على قدمه ، ويلزم من ذلك اجتماع النقيضين وهو محال .
واختلفوا في تعادل الأمارات الظنية .

فذهب أحمد بن حنبل والكرخي الى المنع من ذلك .
وذهب القاضي أبو بكر والجبائي وابنه (٢) . واكثر الفقهاء الى جـ. وازه ،
وهو المختار . وذلك لانه لو استحال تعادل الامارتين في نفسيهما ، فاما ان يكون
ذلك محالا في ذاته أو لدليل خارج ، الاول ، ممتنع فانا لو قدرنا ذلك لم يلزم عنه لذاته
محال عقلا (٣) وان كان الدليل من خارج عقليا كان أو شرعياً فالاصل عدمه
وعلى مدعيه بيانه (٤)

١ - لأن دلالة الدليل العقلي يجب ان يكون مدلولها حاصل هكذا بالنسخ المطبوعة
وفي المخطوطة (يجب ان يكون مدلولها على ما دللت عليه) ولعل الصواب (لأن الأدلة
العقلية يجب ان يكون مدلولها حاصل) اذ هو المناسب لما بعده من التفرغ ، ولان
الدلالة لا مدلول لها انما هي نسبة بين الادلة ومدلولها .

٢ - الكرخي هو ابو الحسن بن عبيد الله دهم بن دلال البغدادي . وابو بكر هو محمد
بن الطيب الباقلائي . والجبائي هو ابو علي محمد بن عبد الوهاب المعتزلي . وابنه هو
ابو هاشم عبد السلام بن ابي علي الجبائي . وقد تقدمت تراجمهم تعليقا .

٣ - تقدم ما فيه تعليقا ص ١٣٧ ج ٤ .

٤ - يظهر لي ان الادلة مطلقا سمعية ، ام عقلية ، قطعية ام ظنية ان اعتبرت بالواقع
لم يكن بينها تعادل ، بل ما وافق الواقع كان حقا صوابا ، وما خالفه فهو باطل ،
وان نظر اليها من جهة دلالتها في نظر المجتهد فقد تعادل لتفاوت المجتهدين استعداداً
واطلاعاً وبحثاً ، والمخطيء لعدم بلوغ المرجح ، او ما يزيل اللبس عنه ما جور معذور
حتى تقوم عليه الحجة .

فان قيل (١) اذا قيل يتعادل الامارتين فاما أن يعمل بكل واحدة منهما ، او باحديها دون الاخرى ، أو لايعمل ولا هوأحدة منها .

الاول محال لما فيه من الجمع بين النقيضين ، والثاني محال لانه اما أن يعمل بوأحدة منها على طريق التعيين أو الابهام : فان كان على طريق التعيين ، فلاأولوية مع التساوي ، وان كان على سبيل التخيير فهو ممتنع لوجوه ثلاثة .

الاول : أن الامة مجمعة على امتناع تخيير المكلفين في مسائل الاجتهاد .

الثاني : أن التخيير اباحة للفعل والترك ، وهو عمل بامارة الاباحة وهو ممتنع لما سبق .

الثالث : أنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للمتخاصمين ، وكذلك المفتي للعامي ،

بين الحكم ونقيضه ، وأن يحكم لزيد يحكم ، ولعمرو بنقيضه ، وأن يحكم في يوم يحكم ، وفي الغد بنقيضه ، وذلك محال ، والثالث أيضاً محال لما فيه من الجمع بين النقيضين (٢) ولان وضع الامارتين يكون عبثاً ، والعبث في تصرفات الشارع ممتنع . وايضا فان الحكم عندالله تعالى في الواقعة لا يكون الا واحداً على ما سبق تقريره

في المسألة المتقدمة وهو الذي وقع عليه اختياركم ، فلو تعادلت الامارتان لزم من ذلك التضليل والخيرة في اصابة الحق ، وهو ممتنع على للشارع الحكيم .

والجواب عن الشبهة الاولى بمنع الحصر فياذكروه اذ قد أمكن قسم ثالث (٣)

وهو العمل بمجموعهما بأن يكون كالدليل الواحد ومقتضاها الوقف أو التخيير

١ - يمكن تصوير لوازم الأمارتين في غير العمل بهما فيقال اذا تقابلت الأمارتان نفيًا وإثباتًا ، فإما ان يطابق كل منهما الواقع وذلك محال ، لما فيه من الجمع بين النقيضين ، وإما ان لايطابق الواقع شيء منهما ، وذلك محال لما فيه من رفع النقيضين وإما ان يطابق احدهما الواقع دون الاخرى فموافقه هو الحق المعتبر فضلا عن كونه راجحاً ، وما سواه لغو باطل فضلا عن كونه مرجوحاً وبذلك يتم الدليل على عدم التعادل . وكذلك يمتنع تعادلها باعتبار دلالتها في نفسها لكمال علمه تعالى وحكمته ورحمته ولطفه بعباده . اما تعادلها باعتبار نظر المجتهد فجائز كما سبق بيانه .

٢ - المناسب ان يقول : لما فيه من دفع النقيضين . لان القسم الثالث في سلب العمل بكل منهما بخلاف الاول .

٣ - تقدم ان الدليل اشتمل على ثلاثة اقسام اجمالاً فالمرافق لذلك ان يقول :

أمكن قسم رابع .

وان سلنا امتناع ذلك فما المانع من العمل باحدهما على طريق التخيير بان يعمل المكلف بما شاء منهما ان شاء أثبت وان شاء نفى .

قولهم : ان الامة مجمعة على امتناع تخيير المكلف في مسائل الاجتهاد .

قلنا : متى اذا ترجح في نظره احدي الامارتين ، أو اذا تعادلتا ؟

الاول مسلم ، والثاني ممنوع ، ولا بعد في التخيير عند التعارض مع التساوي نازلا منزلة ورود التخيير من الشارع بلفظ التخيير ، كما في خصال الكفارة ، أو كما في التخيير بين اخراج الحقاق وبنات اللبون عند ما اذا اجتمع في ماله مائتان من الابل بقوله عليه السلام « في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة » (١٦) فانه ان اخرج اربع حقاق فقد عمل بالنص ، وأن اخرج خمس بنات لبون ، فقد عمل بالنص .
قولهم : ان التخيير اباحة للفعل والترك ، وهو عمل بامارة الاباحة وترك لأمارة الوجوب .

قلنا : إنما يلزم ذلك أن لو كان التخيير بين الفعل والترك مطلقا ، وليس كذلك وانما هو تخيير في العمل بأحد الحكيمين ، مشروطا بقصد العمل بدليله ، كما في التخيير بين القصر في السفر والاتمام ، بشرط قصد العمل بدليل الرخصة أو دليل الاتمام .
قولهم : انه يلزم منه جوار تخيير الحاكم للخصمين ، والمفتي للعامي بين الحكيمين المتناقضين ليس كذلك ، بل التخيير انما هو للحاكم والمفتي في العمل باحدى الأمارتين عند الحكم والفتوى فلا بد من تعيين ما اختاره ، دفعا للنزاع بين الخصوم وللتحير عن المستفتي .

وأما حكمه لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه ، فغير ممتنع ، كما أو تغير اجتهاده . وكذلك الحكم في يوم وبنقيضه في الغد ، وانما يمتنع ذلك ان لو كان المحكوم عليه واحد ، لما فيه من اضرار المحكوم عليه بالحكم له بجل النكاح ، والانتفاع بالملك في وقت ونحرجه عليه في وقت آخر . وان سلنا امتناع التخيير ، فما المانع من ترك العمل بهما ، والقول بتساقطهما قولهم انه يلزم منه الجمع بين التقيضين انما يلزم ذلك أن لو اعتقد نفى الحل والاباحة . وأما اذا لم يعتقد شيئا من ذلك فلا .

١ - جزء من حديث طبريل رواه احمد والنسائي وابو داود والبخاري من طريق أنس ان ابا بكر كتب لهم ان هذه فرائض الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ الحديث

قولهم ان وضع الامارتين يكون عبثا فهو مبني على وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ، وقد أبطناه في مواضعه (١) وبتقدير التسليم فلا يمتنع استلزام ذلك لحكمة استأثر الله تعالى بالعلم بها دون المخلوقين .

كيف وقد أمكن أن تكون الحكمة فيه ايقاف المجتهد عن الجزم بالنفي أو الاثبات .
وعن الشبهة الثانية أنا ، وان سلنا أن الحكم في المسألة لا يكون الا واحدا ،
ولكن ما المانع من تعادل الامارات . (٢)

قولهم : يلزم منه التحير والتضليل ، انما يلزم ذلك أن لو كان مكلفا باصابة ما هو الحكم عند الله تعالى ، وليس كذلك وانما هو مكلف بما أوجبه ظنه على ماسبق . فان لم يغلب على ظنه شيء ضرورة التعادل . كان الواجب للتخير ؛ او التوقف أو التساقط (٣)

المسألة السابعة

فيا يصح نسبه من الاقوال الى المجتهد وما لا يصح .
ولا خلاف في صحة اعتقاد الوجوب والتحریم أو النفي والاثبات معا في مسألتين مختلفتين . كوجوب الصلاة وتحریم الزنا في اعتقاد الجمع بين الاحكام المختلفة التي لا تقابل بينها في شيء واحد ، كالتحریم ووجوب الحد ، ونحوه ، وفي اعتقاد وجوب فعلين متضادين على البديل . كالاعتداد بالأطهار والحیض ، أو فعلين غير متضادين كخصال الكفارة .

وأما اعتقاد حكيمين متقابلين في شيء واحد على سبيل البديل . فقد اختلفوا فيه ، وبيننا ما أخذ القولين في المسألة المتقدمة . وما هو المختار في ذلك .

١ - تقدم الرد على ذلك غير مرة .

٢ - تقدم دليل المنع من تعادلهما باعتبارهما بالواقع وبالنظر الى دلالتيهما في انفسهما وان جاز تعادلهما في نظر المجتهد .

٣ - لاشك ان التعادل بينهما انما كان في نظر المجتهد اقصوره فكان معذورا ما جورا لاني الواقع ، ولا من جهة دلالتيهما في انفسهما تعالى عن ذلك أحكم الحاكمين وارحم الراحمين

وأما ما يقال في هذه المسألة : للمجتهد الفلاني قولان ، فلا يخلو .
أما أن يكونا منصوبين في تلك المسألة ، أو أحدهما منصوب عليه والآخر منقول
فإن كان الأول فلا يخلو : أما أن يكون التنصيص عليهما في وقتين أو في وقت واحد
فإن كان ذلك في وقتين ، فلا يخلو أما أن يكون التاريخ معلوما أو غير معلوم :
فإن كان الأول فالقول الثاني ناسخ للأول وهو الذي يجب اسناده إليه . دون
الأول لكونه مرجوعا عنه . وإن قيل أن الأول قوله فليس إلا بمعنى أنه كان قولاله ،
لا بمعنى أنه الآن قوله ومعتقده .

وإن كان الثاني : فيجب اعتقاد نسبة أحدهما إليه والرجوع عن الآخر . وإن
لم يكن ذلك معلوما ولا معينا .
وعلى هذا فيمتنع العمل بأحدهما قبل التبيين ، لاحتمال أن يكون ما عمل به هو
المرجوع عنه .

وهذا كما إذا وجدنا نصين . وعلينا أن أحدهما ناسخ للآخر . ولم يقين لنا
الناسخ من المنسوخ . فإنه يمتنع العمل بكل واحد منهما لاحتمال أن يكون ما عمل
به هو المنسوخ ، وكذلك الراوي ، فإنه إذا سمع كتابا من الأخبار سوى خبر واحد
منه ، وأشكل عليه ما سمعه من غيره ، فإنه لا يجوز له رواية شيء منه لاحتمال أن
يكون ذلك ما لم يروه .

وأما إن كان التنصيص عليهما في وقت واحد ، فإما إن ينص على الرجوع منهما
بأن يقول : « وهذا القول أولى » أو يفرع عليه دون الآخر فيظهر من ذلك أن
قوله وما يجب أن يكون معتقداً له هو الرجوع دون الرجوع .

وأما إن لا يوجد منه ما يدل على الترجيح كما نقل عن الشافعي ذلك في سبع
عشرة مسألة فلا يخلو .

أما أنه ذكر ذلك بطريق الحكاية لأقوال من تقدم ، فلا تكون أقوالا له .
وأما إن يكون ذلك بمعنى اعتقاده للقولين ، وهو محال . وذلك لأن دليلي
القولين ، أما إن يكون أحدهما راجحا على الآخر في نظره ، أو هما متساويان .

فان كان الاول فاعتقاده لحكم الدليل المرجوح ممتنع ، وان كان الثاني، فاعتقاده للتحريم والاياحة معا . في شيء واحد من جهة واحدة محال :

وان كان معنى القولين التخيير بين الحكيم او التردد والشك ، كتردد الشافعي في التسمية . هل هي آية من اول كل سورة؟ فذلك مما لا يصح معه نسبة القولين اليه . ولهذا فان من قال بالتخيير بين خصال الكفارة لا يقال ان له في الكفارة اقوالا وكذلك من شك في شيء وتردد فيه لا يقال : له فيه اقوال ، وانما يمكن لصحيح ذلك بان يحمل قوله (في المسألة قولان) على انه قد وجد فيها دليلين متعارضين ولا موجود سواهما اما نصاب . او استصحابان كما اذا اعتق عن كفارته عبداً غائباً منقطع الخبر فان الأصل بقاء حياته . والأصل بقاء اشتغال الذمة ، أو اصلان مختلفان والمساواة مشابهة لكل واحد من الاصلين على السوية .

ويمكن ان يقول بكل واحد منها قائل . فتعوله بوجود هذا الاحتمال . وهذا الاحتمال قولان . لكنه ليس قولاً بحكم شرعي .

واما ان كان منصوباً عليه والآخر منقولاً فذلك انما يتصور في صورتين متناظرتين ، وعند ذلك فلا يخلو ، اما ان يظهر بين الصورتين فارق ، او لا يظهر ، فان ظهر بينهما فارق فالنقل يكون ممتنعاً .

وان لم يظهر بينهما فارق وكان الامام قد نص على حكم الصورتين فلا يخلو : اما ان يكون قد نص عليهما في وقتين ، او في وقت واحد .

فان كان في وقتين . فاما ان يكون التاريخ معلوماً او غير معلوم ، فان كان معلوماً ، فتنصبه على الحكم الأخير ، يستلزم ثبوت مثله في الصورة المنصوص عليها اولاً ، ضرورة عدم الفرق ويلزم من ذلك رجوعه عن الحكم المنصوص عليه اولاً : وان لم يكن التاريخ معلوماً فيجرت اعتقاد اشتراك الصورتين في احد الحكيمين ، وهو مانص عليه آخر ، وان لم يكن معلوماً بعينه وعلى هذا فلا يمكن العمل باحدهما على سبيل التعمين لجواز ان يكون هو المرجوع عنه كما اسلفناه .

واما ان نص على حكمي الصورتين في وقت واحد فهو كما لو نص عليهما في صورة واحدة وقد عرف ما فيه .

المسألة الثامنة

اتفقوا على ان حكم الحاكم لا يجوز نقضه في المسائل الاجتهادية لمصلحة الحكم فانه لو جاز نقض حكمه اما بتغير اجتهاده ، او بحكم حاكم آخر لا يمكن نقض الحكم بالنقض ونقض نقض النقض الى غير النهاية . ويلزم من ذلك اضطراب الأحكام، وعدم الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها .

وانما يمكن نقضه بان يكون حكمه مخالفا للدليل قاطع من نص او اجماع، او قياس، جلي ، وهو ما كانت العلة فيه منصوصة ، او كان قد قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع، كما سبق تحقيقه (١) ولو كان حكمه مخالفا للدليل ظني من نص او غيره فلا ينقض ما حكم به بالظن لتساويهما في الرتبة . (٢)

ولو حكم على خلاف اجتهاده مقلدا لمجتهد آخر . فقد اتفقوا على امتناعه وابطال حكمه ، ولو كان الحاكم مقلدا للأمام، وحكم بحكم يخالف مذهب امامه فان قضينا بصحة حكم المقلد ضرورة عدم المجتهد في زماننا، فنقض حكمه مبني على الخلاف في انه هل يحوز له تقليد غير امامه ؟ فان منعنا من ذلك نقض، والا فلا . واما المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم في حق نفسه ، كتجوز نكاح المرأة بلا ولي ثم تغير اجتهاده فيما أن يتصل بذلك حكم حاكم آخر او لا يتصل . فان كان الاول لم ينقض الاجتهاد السابق ، نظرا الى المحافظة على حكم الحاكم ومصلحته .

وان كان الثاني لزمه مفارقة الزوجة والا كان مستديما لحل الاستمتاع بها على خلاف معتقده وهو خلاف الاجماع .

واما ان كان قد افتى بذلك لغيره، وعمل ذلك الغير بفتواه . ثم تغير اجتهاده . فقد اختلفوا في ان المقلد هل يجب عليه مفارقة الزوجة ، لتغير اجتهاد مفتيه : والحق وجوبه ، كما لو قلد من ليس له اهلية الاجتهاد في القبلة من هو من اهل الاجتهاد فيها ؛ ثم تغير اجتهاده الى جهة اخرى في اثناء صلاة المقلد له ، فانه يجب عليه التحول الى الجهة الاخرى كما لو تغير اجتهاده هو في نفسه .

١ - انظر الباب الثالث في اقسام القياس وانواعه .

٢ - هذا تعليل آخر لمنع من نقض حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية .

المسألة التاسعة

المكلف اذا كان قد حصلت له اهلية الاجتهاد بتمامها في مسألة من المسائل ، فان اجتهد فيها ، واداه اجتهاده الى حكم فيها فقد اتفق الكل على انه لا يجوز نه تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما أوجبه ظنه ، وترك ظنه . وان لم يكن قد اجتهد فيها ، فقد اختلفوا فيه .

فقال أبو علي الجبائي : الأولى له أن يجتهد ؛ وان لم يجتهد وترك الأولى ؛ جاز له تقليد الواحد من الصحابة ، اذا كان مترجحا في نظره على غيره ممن خالفه وان استوا في نظره يخير في تقليد من شاء منهم ولا يجوز له تقليد من عداهم وبه قال الشافعي في رسالته القديمة .

ومن الناس من قال يجوز له تقليد الواحد من الصحابة أو التابعين ؛ دون من عداهم ، قال محمد بن الحسن : يجوز تقليد العالم لمن هو أعلم منه ولا يقلد من هو مثله أو دونه وسواء كان من الصحابة أو غيرهم .

وقال ابن سريج بجواز تقليد العالم لمن هو أعلم منه اذا تعذر عليه وجه الاجتهاد . وقال أحمد بن حنبل واسحق بن راهويق وسفيان الثوري يجوز تقليد العالم للعالم مطلقا وعن أبي حنيفة في ذلك روايتان . وقال بعض أهل العراق يجوز تقليد العالم فيما يفتى به وفيما يخصه ، ومنهم من قال بجواز ذلك فيما يخصه دون ما يفتى به . ومن هؤلاء من خصص ذلك بما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد .

وذهب القاضي أبو بكر وأكثر الفقهاء الى منع تقليد العالم للعالم سواء كان أعلم منه أو لم يكن . وهو المختار .

الا أن القائلين بذلك قد احتجوا بحجج ضعيفة لا بد من ذكرها والتنبيه على ضعفها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار .

الحجة الأولى . أن من له أهلية الاجتهاد متمكن من الاجتهاد ، فلا يجوز مع ذلك نصيره الى تول غيره ، كما في العقليات .

الثانية: أنه لو كان قد اجتهد وأداه اجتهاده الى حكم من الأحكام لم يجز له تقليد غيره وترك ما أدى اليه اجتهاده فكذا لا يجوز له تقليده قبل الاجتهاد لأمكان ان يؤديه اجتهاده الى خلاف رأي من قلده .

الثالثة: انه لو حاز لغير الصحابة تقليد الصحابة مع تمكنه من الاجتهاد لجاز لبعض الصحابة من المجتهدين تقليد البعض ؛ ولو جاز ذلك لما كان لناظر اتهم فيا وقع بينهم من المسائل الخلافية معنى .

الرابعة: ان الصحابة كانت تترك ما رآه باجتهادها لما تسمعه من الخبر عن النبي ﷺ فكان عمل غيرهم بالخبر وترك العمل بآرائهم ؛ اولى .

ولقائل ان يقول على الحجة الاولى: انما لم يجز التقليد في العقليات ضرورة ان المطلوب فيها هو العلم (١) وهذا غير حاصل بالتقليد؛ بخلاف مسائل الاجتهاد فان المطلوب فيها هو الظن وهو حاصل بالتقليد فافترقا .

وعلى الثانية: انه اذا اجتهد واداه الى حكم من الاحكام ، فوثوقه به اتم من وثوقه بما يقلد فيه الغير، لانه مع مساواة اجتهاده لاجتهاد الغير يحتمل ان لا يكون الغير صادقا فيما اخبر به عن اجتهاده والمجتهد لا يكابر نفسه فيما أدى اليه اجتهاده وقبل أن يجتهد لم يحصل له الوثوق بحكم ما ، فلا يلزم من امتناع التقليد مع الاجتهاد امتناعه مع عدمه .

وعلى الثالثة: أن من المخالفين في هذه المسألة من يجوز تقليد الصحابة بعضهم لبعض اذا كان المقلد اعلم كما سبق في تفصيل المذاهب في اول المسألة .

وبتقدير التسليم فلا يخفى ان الوثوق باجتهاد الصحابي لمشاهدة الوحي والتنزيل ومعرفة التأويل . والاطلاع على احوال النبي ﷺ وزيادة اختصاص الصحابة التشدد في البحث عن قواعد الدين وتأسيس الشريعة . وعدم تسامحهم فيها . اشد

١ - الادلة العقلية تتفاوت كالادلة السمعية فقد يكون كل منهما قطعيا وقد يكون ظنيا اجتهاديا فلا فرق .

من غيرهم على ما قال عليه السلام «خير القرون للقرن الذي انا فيه» . (١) أثم من الوثوق باجتهاد غير الصحابي، وما مثل هذا التفاوت فغير واقع بين الصحابة . وعلى هذا فلا يلزم من جواز تقليد غير الصحابي للصحابي تقليد الصحابي للصحابي وعن الرابعة : ان الخبر لا يخلو ، اما ان يكون صريحا في مناقضة مذهب الصحابي ، او لا يكون صريحا ، بل دلالة على ذلك ظنية اجتهادية .

فان كان الاول ، فلا خفاء في امتناع تقليد الصحابي معه . كما يمتنع على الصحابي العمل برأيه مع ذلك الخبر . وان كان الثاني فلا نسلم انه يجب على الصحابي الرجوع اليه مع استمراره على اعتقاد ما رآه اولاً ، وترجيح ما اداه اليه اجتهاده على ذلك الخبر . وعلى ذلك فلا يمتنع تقليد الصحابي مع وجود ذلك الخبر .

والمعتمد في المسألة ان يقال : القول بجواز التقليد حكم شرعي ، ولا بد له من دليل ، والاصل عدم ذلك الدليل فمن ادعاه يحتاج الى بيانه ، ولا يلزم من جواز ذلك في حق العامي العاجز عن التوصل الى تحصيل مطلوبه من الحكم جواز ذلك في حق من له أهلية للتوصل الى الحكم وهو قاد عليه ووثوقه به أتم مما هو مقلد فيه لما سبق . فان قيل : دليل جواز التقليد في حق من لم يجتهد ، وان كانت له أهلية الاجتهاد ، الكتاب والسنة والاجماع والمعقول .

أما الكتاب فقوله تعالى (فاسالوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) أمر بالسؤال وأدنى درجاته جواز اتباع المستول واعتقاد قوله ، وایس المراد به من لم يعلم شيئا أصلا بل من لم يعلم تلك المسألة ومن لم يجتهد في المسألة ، وان كانت له أهلية الاجتهاد فيها ، غير عالم بها فكان داخل تحت عموم الآية .

وأیضا قوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الأمر منكم) والمراد (بأولى الأمر) العلماء ، امر غير العالم بطاعة العالم ؛ وادنى درجاته جواز اتباعه فيما هو مذهبه .

واما السنة ، فقوله عليه السلام « اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم » (٢)

١ - تقدم ص ١٥٠ ج ٤ .

٢ - تقدم ص ٢٣٢ ج ١ وص ١٥٠ ج ٤ .

وقوله صلى الله عليه وسلم « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » (١)
 وقوله عليه السلام « اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر » (٢)
 واما الاجماع فهو ان عمر رجع الى قول علي رضي الله عنه والى قول معاذ (٣)
 وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان على اتباع سنة الشيخين ابي بكر وعمر (٤) ولم
 ينكر ذلك احد من الصحابة ، مع ان المقلد كان اهلا للاجتهد فصار ذلك اجماعا
 واما المعقول ، فهو انه لا يقدر باجتهاده على غير الظن واتباع المجتهد. فياذهب
 اليه مفيد للظن والظن معمول به في الشرعيات على ما سبق تقريره ، فكان اتباعه
 فيه جائزا .

والجواب عن الآية الأولى ان المراد بأهل الذكر اهل العلم ، اي المتمكن من
 تحصيل العلم بأهليته فيما يسأل عنه ، لا من العلم بالمسألة المستول عنها حاضر عتيد
 لديه . فان اهل الشيء من هو متأهل لذلك الشيء ، لا من حصل له ذلك الشيء .
 والأصل تنزيل اللفظ على ما هو حقيقة فيه . وعلى هذا ، فتختص الآية بسؤال
 من ليس من اهل العلم ، كالعامي ، لمن هو اهل له . وما نحن فيه فهو من اهل
 العلم بالتفسير المذكور ، فلا يكون داخل تحت الآية ، لأن الآية لا دلالة لها على

١ - جزء من حديث رواه ابو داود وغيره عن العريمان بن سارية قال صلى بنا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت
 منها القلوب فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودع فاذا تعهد الينا فقال : أوصيكم
 بالسمع والطاعة وان عبدا حبشيا فإنه من يعيشر من بعدي فسيري اختلافا كثيرا
 فعليكم بسنتين . . الخ .

٢ - رواه احمد والترمذي وابن ماجه من طريق حذيفة ورواه الواقدي من طريق
 ابن مسعود بلفظ اقتدوا بالذين من بعدي من اصحابي ابي بكر وعمر واهتدوا
 بهدي عمار وتمسكوا بعهد ابن مسعود . وفي سنده مولي ربي بن جراش قال ابن
 حزم : إنه مجهول وذكره ابن حبان في الثقات .

٣ - انظر ص ٢١٦ - ٢١٩ ج ٢ من اعلام الموقعين طبع المكتبة التجارية .

٤ - انظر ص ١٥٣ ج ٤ .

امر اهل العلم بسؤال اهل العلم ، فانه ليس للسائل اولى بذلك من المسئول .
وعن الآية الثانية ان المراد (بأولى الأمر) الولاية بالنسبة الى الرعية ، والمجتهدين
بالنسبة الى العوام ، بدليل انه اوجب الطاعة لهم . واتباع المجتهد للمجتهد ،
وإن جاز عند الخصوم ، فغير واجب بالاجماع ، فلا يكون داخل تحت عموم الآية
وعن السنة ما سبق في مسألة مذهب الصحابي هل هو حجة او لا ؟

وعن الاجماع : اما عمر فانه لم يكن مقلداً لعلي ولما ذهاباً اليه ، بل لانه
اطلع من قولها على دليل اوجب رجوعه اليه .

واما قصة عبد الرحمن بن عوف فقد سبق جوابها في المسائل المتقدمة (١)

وعن المعقول : انه لو اجتهد وأداه اجتهاده الى حكم لم يجز له تقليد غيره
في خلاف ما ادى اليه اجتهاده اجماعاً ، فلو جاز له التقليد مع عدم الاجتهاد ، لكان
ذلك هدلاً عن اجتهاده والبدل دون المبدل ، والاصل ان لا يجوز العدول الى البدل
مع امكان تحصيل المبدل مبالغة في تحصيل الزيادة من مقصوده ، اللهم الا ان يرد
نص بالتخيير يوجب الغاء الزيادة من مقصود المبدل او نص بانه بدل عند العدم
لا عند الوجود (٢) كما في بنت مخاض وابن لبون عن خمس وعشرين من الاهل
فان وجود بنت مخاض يمنع من اداء ابن لبون ، ولا يتمتع ذلك عند عدمها والاصل
عدم ذلك النص .

كيف وان ما ذكره معارض بقوله تعالى « فاعتبروا يا أولي الابصار » .

وقوله تعالى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله) .

وقوله تعالى (اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم) وقوله تعالى (ولا تقف

ما ليس لك به علم) .

١ - انظر ما تقدم تعليقا ص ١٥٣ ج ٤ .

٢ - هكذا في النسخ المطبوعة ، وفي المخطوطة « نص بأنه يدل عند الوجود لا عند
العدم » والذي في النسخ المطبوعة هو الذي يتناسب مع التنظير الذي بعده .

وبقوله عليه السلام « اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له » (١) وتقليد العالم للعالم يلزم منه ترك الاعتبار ، وترك العمل بحكم الله ورسوله ، وترك ما انزل واقتضاء ما ليس له به علم ، وترك الاجتهاد المأمور به ، وهو خلاف ظاهر النص ، واذا تعارضت الأدلة سلم لنا ما ذكرناه أولا .

المسألة العاشرة

اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقال للمجتهد . احكم فانك لا تحكم الا بالصواب (٢) فاجاز ذلك قوم لكن اختلفوا : فقال موسى بن عمران (٣) بجواز ذلك مطلقا للنبي وغيره من العلماء .

وقال أبو علي الجبائي بجواز ذلك للنبي خاصة في أخذ قوليته . وقد نقل عن الشافعي في « كتاب الرسالة » ما يدل على التردد بين الجواز والمنع ومنع من ذلك للباقون .

والمختار جوازه دون وقوعه ، لكن لا بد من الإشارة الى حجج عول عليها المجوزون بعضها يدل على الجواز ، وبعضها يدل على الوقوع ، والتنبيه على ضعفها كالجاري من

١ - جزء من حديث رواه البخاري ومسلم من طريق علي ، لكن بلفظ اعملوا .. الخ ولو صححت رواية اجتهدوا لما صح حملها على خصوص الاجتهاد في استنباط الاحكام من الأدلة فانه اصطلاح حادث .

٢ - هذه المسألة من علم الكلام لا من اصول الفقه ، فان البحث في جواز ان يقول الله لنبيه أو للمجتهد من أمته أحكم فانك لا تحكم الا بالصواب ، أو تفويضه ذلك اليهم فعلا ، ووقوعه منه بحث عن حكم صفة من صفات الله الفعلية المتصلة بالتشريع وبالقدر توقيفا وتسديدا ، وموضوع ذلك علم الكلام ، فينبغي أن يكتب في بحثها فيه ، وان بحثت في أصول الفقه فليكن ذلك في المبادئ الكلامية كما بحث الحالم ، أو قبل مسائل الاجتهاد ، لرجوع بعض أدلة المسألة الأولى من مسائل الاجتهاد اليه

٣ - موسى بن عمران - وفي مسودة آل تيمية يونس بن عمران ، وفي المعتمد لابي الحسين البصري موسى بن عمران . فليُنظر .

عادتنا ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المعتمد في هذه المسألة (١)
وقد احتجوا بالنص ، والاجماع ، والمعقول .
أما النص فن جهة الكتاب ، والسنة .

أما الكتاب فقوله تعالى « كل الطعام كان حلالا لبني اسرائيل إلا ما حرم اسرائيل
على نفسه » أضاف التحريم اليه ، فدل على كونه مفوضا اليه ، وأما السنة فن وجوه
منها ما روى عن النبي عليه السلام أنه لما قال في مكة « لا يختل خلاها ولا يعضد
شجرها » قال له العباس الا الإذخر فقال النبي عليه السلام (الا الإذخر) . (٢)
ومعلوم ان ذلك لم يكن الا من تلقاء نفسه ؛ لعلنا بان الوحي لم ينزل عليه في
تلك الحالة ؛ ولولا أن الحكم مفوض اليه لما ساغ ذلك .
ومنها قوله عليه السلام « لولا أن اشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة (٣)
ومنها قوله عليه السلام (عفوت لكم عن صدقة الخليل والرقيق) (٤)
ومنها ما روي أنه لما قيل له أحجنا هذا لعامنا أم للابد ؟ فقال (بل للابد
ولو قلت نعم لوجب) (٥) أضاف الوجوب والعمو الى امره وفعله ، ولولا انه
مفوض الى اختياره لما جاز .

١ - قارن بين اختياره هنا واختياره في المسألة الأولى ، والثانية من مسائل الاجتهاد
وبين ما ذكر فيهما من الأدلة ومناقشتها لتعرف منهج الأمدى في اختياره واستدلالة ونقاشه
٢ - تقدم ص ١٦٧ ج ٤ - ٣ - رواه الجماعة

٤ - جزء من حديث رواه احمد وأبو داود من طريق علي بلفظ قد عفوت لكم
عن صدقة الخليل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة . الخ وفي البخاري ومسلم « ليس
على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة » .

٥ - يشير الى ما رواه أحمد ومسلم والنسائي من طريق ابي هريرة قال خطبنا رسول
الله ﷺ فقال يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام
يارسول الله فسكت حتى قالها ، ثلاثا فقال النبي ﷺ لو قلت نعم لوجبت ، ولما
استطعتم ، وفي رواية ابن عباس عند أحمد والنسائي أن السائل الأقرع بن حابس

ومنها ما روى عنه عليه السلام انه امر مناديا يوم فتح مكة (ان اقتلوا ابن حباة
وابن ابي سرح ولو كانا متعلقين بأستار الكعبة) (١) ثم عفا عن ابن ابي سرح
بشفاعة عثمان (٢) ولو كان قد امر بقتله بوحي ، لما خالفه بشفاعة عثمان .
ومنها ما روى عنه عليه السلام انه لما قتل النضر ابن الحارث ، جاءه بنته
النصر ، فانشدته .

ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق

فقال عليه السلام (اما انى لو كنت سمعت شعرها ما قتلته) (٣)

ولو كان قتله بأمر من الله لما خالفه ، وان سمع شعرها .

ومنها ما روى عنه عليه السلام ، انه لما قيل له ان ما عزأ رجم فقال « لو كنتم
تركنتموه حتى انظر في امره » (٤) وذلك يدل على ان حكم الرجم كان مفوضا الى رأيه
ومنها قوله عليه السلام « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، الا فزوروها » (٥)

١ - يشير الى ما رواه ابو داود والنسائي من حديث سعد بن ابي وقاص قال : لما
كان فتح مكة أمن رسول الله ﷺ للناس الا أربعة وامرأتين وقال اقتلوهن وان
وجدتموهن متعلقين بأستار الكعبة ، عكرمة بن ابي جهل وعبدالله ابن خطل ومقيس
ابن حباة وعبدالله بن سعد بن ابي سرح . انظر تلخيص الحبير .

٢ - انظر ترجمة عبد الله بن سعد بن ابي سرح وتفصيل شفاعه عثمان له في كتاب
الاصابة لابن حجر .

٣ - قائلة البيت هي قتيلة - بالتصغير بنت النضر بن الحارث القرشية من قصيدة
لها مطلعها :

يا راكبا ان الاثيل مظنة من صبح خامسة وانت موفق

وقد قيل ان الايات مصنوعة . انظر القصيدة والقصيدة في ترجمة قتيلة في كتاب الاصابة

لابن حجر ، وفي سيرة ابن هشام وفي حاشية الامير على مغني اللبيب في مباحث (لو)

٤ - انظر الكلام عليه في تلخيص الحبير . في كتاب الحدود .

٥ - رواه مسلم واهو داود والترمذي وابن حبان والحاكم من طريق بريدة .

وعن لحوم الاضاحي ، الا فانتعفوا بها» (١) وذلك يدل على تفويض الحل والحرمة في ذلك اليه .

واما الاجماع : فانتقل عن آحاد الصحابة فيما حكم به ، ان كان صوابا فمن الله ورسوله ، وان كان خطأ فمني ومن للشيطان ، اضافة الحكم الى نفسه . ولم ينكر عليه منكر فصار ذلك اجماعا .

ومن ذلك ما شاع وذاع من رجوع آحاد الصحابة عما حكم به اولاً . من غير تكبير عليه ولو لم يكن ذلك من تلقاء نفسه بل عن دليل من الشارع لما شاع ذلك منه ، ولما جاز تطابق الصحابة على عدم الانكار عليه .
واما المعقول فمن وجوه .

الاول : انه اذا جاز تفويض الشارع الى المكلف اختيار واحدة من خصال الكفارة جاز مثله في الاحكام .

الثاني : انه اذا جاز ان يفوض الى للعامي العمل بما شاء من فتوى اي المجتهدين شاء من غير دليل جاز مثله في الاحكام للشرعية بالنسبة الى المجتهدين .

الثالث : انه اذا جاز الحكم بالأمانة الظنية مع جواز الخطأ فيها عن الصواب جاز الحكم بما يختاره المجتهد من غير دليل وان جاز عدوله عن جهة الصواب (٢) ولقائل : ان يجيب عن الآية : بأن اسرائيل لم يكن من جملة بنييه حتى يكون داخلا في عموم الآية . وعند ذلك فيحتمل ان اسرائيل حرم ما حرم على نفسه بالاجتهاد ، مستندا الى دليل ظني . لا أنه عن غير دليل .

وعن الخبر الاول : انه قد قيل ان الإذخر ليس من الخلا . فلا يكون داخلا فيا حرم وعلى هذا فاباحته تكون بناء على استصحاب الحال ، والاستثناء من العباس والنبي عليه السلام كان تأكيدا .

١ - انظر التعليق ص ١٣٦ ج ٣

٢ - الجواز الأول والثالث جواز شرعي بمعنى الاهاحة ، والجواز الثاني والرابع عقلي بمعنى الامكان .

وبتقدير ان يكون مستثنى حقيقة مما حرم بطريق التأسيس . لكن من المحتمل ان يكون ذلك بوحى سابق وهو الأولى لقوله تعالى في حق رسوله (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) اما ان يكون ذلك من تلقاء نفسه من غير دليل فلا . وعن الخبر الثاني انه من الجائز ان الوحي نزل بتخيره في امرهم بالسواك الشاق عند كل صلاة وعدم امرهم بذلك لآ أن امره لهم بالسواك يكون من تلقاء نفسه ويجب اعتقاد ذلك لما سبق في الآية .

وعن الخبر الثالث أنه انما اضاف العفو الى نفسه . بمعنى انه لم يأخذ صدقة الخيل والرقيق منهم لا بمعنى انه المسقط لها ودليله ما سبق في الآية . وعن الخبر الرابع ان قوله « ولوقلت نعم اوجب » لا يدل على ان الوجوب مستندا الى قوله « نعم » من تلقاء نفسه بل لأنه لا يقول ما يقول الا يوحى لما سبق في الآية . وعن الخامس : انه يجوز ان يكون قد ابيح القتل وتركه بالوحي بدليل ما سبق في الآية . وهو الجواب عن قصة النضر بن الحارث ، وما عز .

وعن الخبر الاخير ، انه انما نهى ، وابعاح بعد النهي بطريق الوحي لان ذلك من تلقاء نفسه وعن الاجماع : اما اضافة الخطا الى انفسهم ، فلا يدل على ان من حكم منهم انه حكم من غير دليل ؛ هل يمكن ان يكون حكمه بنا على ما ظنه دليلا وهو مخطيء فيه ، ولو كان ذلك عن اختيار قد ابيح لهم العمل به لما شكوا في كونه صوابا . وأما رجوع آحاد الصحابة عما حكم به الى غيره ، فانما كان ذلك لظهور الخطأ له فيما ظنه دليلا على الحكم أولا ، وقد سوغ له الحكم به أما ان يكون ذلك من غير دليل فلا .

وعن الوجه الاول من المعقول أنه لا يلزم من التخيير في خصال الكفارة من غير اجتهاد ، جواز ذلك في الاحكام الشرعية بدليل أن للعامي له أن يتخير في خصال الكفارة : ومن قال بجواز التخيير في الأحكام الشرعية لم يقض بجوازه لغير المجتهد ، ولو وقع التساوي بين الصورتين لجاز ذلك للعامي وهو ممتنع بالاجماع . وبمثله يخرج الجواب عن الوجه الثاني :

وعن الوجه الثالث : أنه لا يلزم من جواز (١) العمل بالامارة مع كونها مفيدة

١ - المراد هنا بالجواز الجواز الشرعي .

للظن العمل بالاختيار من غير ظن مفيد للحكم .

والمعتمد في المسألة أن يقال : لو امتنع ذلك ، اما أن يمتنع لذاته أو لمانع من خارج ، الأول محال فانا اذا قدرناه لم يلزم عنه لذاته محال في العقل (١) وان كان لمانع من خارج فالاصل عدمه ، وعلى من يدعيه بيانه .

فان قيل : يمتنع ذلك لأن الباري تعالى انما شرع للشرائع لمصالح العباد؛ فلو فرض ذلك الى اختيار العبد فاختيار العبد متردد بين ان يكون مصلحة وبين أن يكون مفسدة، فلا تأمن من اختياره للمفسدة، وذلك خلاف ما وضعت له الشريعة .

والجواب عن هذا الاشكال أنه مبني على رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى وقد ابطالناه في موضعه (٢) وان سلنا اعتبار ذلك في أفعاله تعالى ، ولكن قد أمنا في ذلك من اختيار المفسدة لقول الله (اختر فانك لا تختار الا الصواب) (٣)

فان قيل يمتنع على الشارع قول ذلك لا استحالة استمرار المكلف على اختيار الصلاح دون الفساد؛ كما لا يجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم؛ ثم لو جاز ذلك في حق المجتهد لجاز مثله في حق العامي ، وليس كذلك .

قلنا: دليل جواز ذلك من الشارع انا لو قدرنا وروده منه، لم يلزم عنه لذاته محال .

قولهم : انه لا يتفق اختيار الصلاح في الافعال الكثيرة .

قلنا متى اذا أخبر الصادق بذلك أو اذا لم يخبر (٤) ؟ الأول ممنوع والثاني مسلم ، وعلى هذا ، فلو قال للعامي مثل ذلك ، كان جائزا عقلا . ثم وان سلنا أنه لا يتفق اختيار المصلحة في الافعال الكثيرة، لكن متى اذا كانت المصلحة خارجة عن الفعل المختار، او اذا كانت المصلحة هي نفس الفعل المختار الاول مسلم والثاني ممنوع

١ - انظر التعليق ص ١٣٧ - ج ٤ ٢ - تقدم مافيه تعليقا هير مرة

٣ - هذا مجرد فرض وتقدير وقد ختمت الشرائع ولم يكن شيء مما فرض .

٤ - تقدم تعليقا ان الشرائع ختمت ولم يخبر بشيء من ذلك .

فان قيل : فيلزم من ذلك الاباحة واسقاط التكليف .
قلنا : ليس كذلك بل هو ايجاب التخيير و ايجاب التخيير تكليف ، لا أنه
اباحة واسقاط للتكليف .

فان قيل انما يحسن ايجاب ما يمكن الخلو منه ويمتنع الخلو من الفعل والترك
فلا يحسن ايجابه .

قلنا هذا وان استمر في ايجاب الفعل وتركه فلا يستمر في التخيير بين الأحكام
التي يتصور الخلو منها كالتخيير بين ان يكون الفعل محرما أو واجبا ، وذلك بان
يقال له اختر اما التحريم واما الوجوب و ايهما اخترت . فلا تختار الا ما المصلحة فيه
ولا يخفي جواز الخلو منها بالاباحة ، وان سلمنا ان المصلحة خارجة عن نفس الفعل
المختار ، وانه يمتنع اختيار المصلحة في الافعال الكثيرة ؛ ولكن ما المانع من ذلك
في الأفعال القليلة ؟ .

فان قيل انه اما ان يكون قد اوجب عليه اختيار ما المصلحة فيه او خيره بين
المصلحة والمفسدة فان كان الأول ، فقد كلفه ما لا يطاق حيث اوجب عليه اختيار
المصلحة من غير دليل ، وان كان الثاني ، فهو محال على الشارع ، لما فيه من الاذن
منه في فعل المفسدة وهو خارج عن العدل .

قلنا : ان اوجب عليه اختيار المصلحة وان كان تكليفا بما لا يطاق فهو - وجائز
على ما سبق تقريره ، وان خيره بين أمرين ، فلا يمتنع ذلك ، كما انه يوجب عليه
الحكماء والوجهة : من الامارة الظنية ، وان كان مخطئا مرتكبا للمفسدة كما تقرر قبل .
واذا جاز ايجاب فعل ما هو مفسدة مع عدم علم المكلف به جاز التخيير بين المصلحة
والمفسدة ؛ مع عدم علم المكلف بذلك . (١)

١ - مقتضى ما قبله ان يقول : واذا جاز ايجاب ما قد يكون مفسدة في الواقع
لظن المكلف او علمه انه مصلحة جاز التخيير بين ما هو مصلحة وما هو مفسدة لظن
المكلف او علمه أن كلا منها يفضي الى المصلحة على السواء .

المسألة الحادية عشرة

القائلون بجواز الاجتهاد للنبي عليه السلام اختلفوا في جواز الخطأ عليه في اجتهاده فذهب بعض اصحابنا الى المنع من ذلك .

وذهب اكثر اصحابنا والحنابلة واصحاب الحديث والجبالي وجماعة من المعتزلة الى جوازه .

لكن شرط ان لا يقر عليه ، وهو المختار ، ودليله المنقول والمعقول .
اما المنقول فن جهة الكتاب والسنة .

اما الكتاب فقوله تعالى (عفا الله لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين) وذلك يدل على خطئه في اذنه لهم .

وقوله تعالى في المفاداة في يوم بدر (ما كان لنبي ان يكـون له اسرى حتى يشخن في الارض) الى قوله تعالى (لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عظيم) (١) حتى قال النبي عليه السلام « لو نزل من السماء هذاب لما نجامنه الا عمر » (٢) لانه كان قد اشار بقتلهم ونهى عن المفاداة ، وذلك دليل على خطئه في المفاداة .

وقوله تعالى « انما انا بشر مثلكم » (٣) اثبت الماثلة بينه وبين غيره وقد جاز الخطأ على غيره ، فكان جائزا عليه لان ما جاز على أحد المثلين يكون جائزا على الآخر وأما السنة فما روي عن النبي عليه السلام ، أنه قال « انما أحكم بالظاهر ، وانكم لتختصمون الى ولعل أحدكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء من

١ - سبق ان هذا خطأ في الاجتهاد في تحقيق المناط في جزئيات وهو ما يسميه الشاطبي في الموافقات اجتهادا عاما وليس اجتهادا في تأسيس تشريع وافشاء قواعد تعتبر منهاجا وهذا ما يسميه الشاطبي اجتهادا خاصا وكذا الكلام فيما يأتي بعد .

٢ - تقدم ما فيه تعليقا ص ١٦٦ - ج ٤ .

٣ - ليس المراد بالآية البات الماثلة في البشرية من كل وجه حتى يصح الاستدلال بها على جواز الخطأ على النبي ﷺ كغيره من البشر فان له خواص انفرد بها عن غيره وانما المراد نفي الملكية عنه لدلالة السياق على ذلك فالحصر اضافي .

مال أخيه ، فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من النار » (١) وذلك يدل على أنه قد يقضى بما لا يكون حقاً في نفس الامر .

وأيضاً ما روى عنه عليه السلام . أنه قال « انما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني » .

وأيضاً ما اشتهر عنه عليه السلام من نسيانه في الصلاة وتحلله عن ركعتين في الرباعية في قصة ذي اليمين ، وقول ذي اليمين « أقصرت الصلاة أم سهوت » فقال النبي عليه السلام : أحق ما يقول ذو اليمين ؟ فقالوا . نعم (٢) وأما المعقول : فانه لو امتنع وقوع الخطأ منه في اجتهاده .

فاما أن يكون ذلك لذاته ، أو لامر من خارج . لا جائز ان يقال بالاول ، فانا لو فرضناه ، لم يلزم عنه المحال لذاته عقلاً (٣) وان كان لامر خارج ، فلا اصل عدمه ، وعلى مدعيه بيانه .

فان قيل : ما ذكرتموه معارض من ثلاثة اوجه .

الاول : أننا قد أمرنا باتباع حكمه على ما قال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ، ويسلوا تسلياً) فلو جاز عليه الخطأ في حكمه لكنا قد أمرنا باتباع الخطأ والشارع لا يأمر بالخطأ (٤) الثاني أن الأمة اذا أجمعت على حكم مجتهد فيه كان إجماعهم معصوماً عن الخطأ كما سبق بيانه . ولو جاز على النبي الخطأ في اجتهاده لكانت الأمة أعلى رتبة منه وذلك محال .

١ - تقدم ما في ذلك تعليقا ص ١٧٣ ج ٤

٢ - يشير الى ما رواه البخاري ومسلم من طريق ابي هريرة الا ان الآمدي اقتصر على محل الشاهد منه وتصرف في لفظه وقد قال الحافظ ابن حجر في التلخيص ان لهذا الحديث طرفا كثيرة والفاظ مختلفة جمعها الحافظ صلاح الدين العلائي وتكلم عليها ٣ - تقدم ما فيه تعليقا ص ١٢٧ ج ٤ .

٤ - انما يلزم امرنا بما اخطأ فيه والتردد فيما جاء به لو اقر على خطئه ونحن نقول إنه تعالى لا يقره على خطئه .

الثالث : أن المقصود من البعثة و اظهار المعجزة اتباع النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية . إقامة لمصالح الخلق ، فلو جاز عليه الخطأ في حكمه لأوجب ذلك التردد في قوله والشك في حكمه ، وذلك مما يخل بمقصود البعثة . وهو محال .

والجواب عن الاشكال الاول أنه يلزم على ما ذكره امر الشارع للعامة باتباع قول المفتي مع جواز خطئه فها هو جواب لهم في صورة الالتزام فهو جواب لنا في محل النزاع . وعن الاشكال الثاني أن من الناس من منع من تصور انعقاد الاجماع عن الاجتهاد فضلاً عن وقوعه و امتناع الخطأ فيه .

ومنهم من جوزه و جوز مع ذلك مخالفته لا مكان الخطأ فيه كما سبق ذكره في مسائل الاجماع وبتقدير التسليم لانعقاد الاجماع عن الاجتهاد و امتناع الخطأ فيه فلا مانع منه ولا يلزم من ذلك علو رتبة الامة على رتبة النبي عليه السلام مع اختصاصه بالرسالة ، وكون عصمة الاجماع مستفادة من قوله ، وأنه الشارع المتبع ، وأهل الاجماع يتبعون له و مأمورون بأوامره و منهيون بنواهيه . ولا كذلك بالعكس .

وعن الثالث : ان المقصود من البعثة إنما هو تبليغه عن الله تعالى او امره و نواهيه و المقصود من اظهار المعجزات إظهار صدقه فيما يدعيه من الرسالة و التبليغ عن الله تعالى ، وذلك مما لا يتصور خطؤه فيه بالاجماع ولا كذلك ما يحكم به عن اجتهاده فانه لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ، ولا بطريق التبليغ ، بل حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين ، فنطرق الخطأ اليه في ذلك لا يوجب الاخلال بمعنى البعثة و الرسالة

المسألة الثانية عشرة

اختلفوا في النافي ، هل عليه دليل اولا ؟
منهم من قال : لا دليل عليه ، وسواء كان ذلك من القضايا العقلية او الشرعية
ومنهم من اوجب ذلك عليه في الموضوعين .
ومنهم من اوجبه عليه في القضايا العقلية دون الشرعية .
والمختار انما هو التفصيل ، وهو ان النافي اما ان يكون نافيا بمعنى ادعائه عدم
علمه بذلك وظنه او مدعيا للعلم او الظن بالنفي .
فان كان الاول ، فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ، ولا يلزمه ذلك ، كما
لا يطالب على دعواه اني لست اجد ألما . ولا جوعا ، ولا حرأ ولا بردأ الى غير ذلك .
وان كان الثاني : فلا يخلو اما ان يدعى العلم بنفي مانفاه ضرورة . اولا بطريق الضرورة
فان كان الاول . فلا دليل عليه ايضا لانه ان كان صادقا في دعوى الضرورة
فالضروري لا يطالب بالدليل عليه ، وان لم يكن صادقا في دعواه الضرورة فلا
يطالب بالدليل عليه ايضا . فانه ما ادعى حصوله له عن نظر . ويكفي المنع في
نقطاعه . حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك ، والنظر غير مدعى له ،
وان ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة فلا يخلو ، اما ان لا يكون قد حصل له
بطريق مفض اليه او يكون بطريق مفض اليه ، لاجاز ان يقال بالاول لان حصول
علم غير ضروري من غير طريق يلغى اليه محال .

وان كان الثاني فلا بد عند الدعوى والمطالبة بدليلها من ذكره وكشفه لينظر
فيه ، والا كان قد كنتم علما نافعا مست الحاجة الى اظهاره ، ودخل تحت قوله عليه
السلام « من كنتم علما نافعا فقد تبوأ مقعده من النار » ولانه لا فرق في ذلك في
دعوى الاثبات والنفي (١) وقد وجب على مدعى الاثبات ذكر الدليل ، فكذلك في
دعوى النفي ، كيف ان الاجماع منعقد على ان من ادعى الوجدانية لله تعالى وقدمه (٢)

١ - في دعوى الاثبات والنفي - لعلمه بين دعوى الاثبات والنفي .

٢ - انظر التعليق ص ١٢ ج ١ .

انه يجب عليه اقامه الدليل . وان كان حاصل دعوى الوحدانية نفي الشريك .
وحاصل دعوى القدم نفي الحدوث والاولية . ولهذا نبه الله تعالى على نفي آلهة
غير الله على الدليل في قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا) الآية .

فان قيل : فماذا تقولون فيما اذا ادعى رجل انه نبي ، ولم تقم على دعواه بينة
هل يلزم المنكرين لنبوته اقامة الدليل على انه لس نبي اولا يلزم .

وكذلك من انكر وجوب صلاة سادسة او صوم شوال او المدعي عليه بحق
اذا انكر ما ادعى عليه به ؛ هل يلزمه اقامة الدليل على ما نفاه او لا ؟ ان قلتم
بالاول فهو خلاف الاجماع ، وان قلتم بالثاني مع كونه نافيا في قضية غير ضرورية
فقد سلمت محل النزاع .

قلنا : النفي في جميع هذه الصور لم يخل عن دليل يدل على النفي . غير انه قد
يكتفى بظهوره عن ذكره ، وهو البقاء على النفي الاصيل ، واستصحاب الحال مع
عدم للقاطع له وهو ما يدل على النبوة ، وما يدل على وجوب صلاة سادسة ؛ وعلى
وجوب صوم شوال ، وشغل الدمة .

واذا قيل ان الثاني عليه دليل فالدليل المساعد في ذلك اما نص واراد من
الشارع يدل على النفي او اجماع من الامة ، واما التمسك باستصحاب النفي الاصيل
وعدم الدليل المغير القاطع ؛ واما الاستدلال بانتفاء اللازم عن انتقام الملزوم .
وهل يمكن الاستدلال على النفي بالقياس الشرعي ؟ اختلفوا فيه (١) بناء على
الاختلاف في جواز تخصيص العلة ، ولا فرق في ذلك بين قياس العلة ، والدلالة ،
والقياس في معنى الأصل .

١ - هكذا في المطبوعة ، وعبارة المخطوطة واختلفوا فيه ، والصحيح انه جائز
ولا فرق .. الخ . فليُنظر .

الباب الثاني

في التقليد، والمفتي، والمستفتي؛ وما فيه الاستفتاء وما يتشعب عن ذلك من المسائل .
 اما (التقليد) فعبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة ؛ وهو مأخوذ
 من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه، وذلك كالاخذ بقول العامي ، واخذ المجتهد
 بقول من هو مثله (٢) وعلى هذا فالرجوع الى قول النبي عليه السلام والى ما اجمع
 عليه اهل العصر من المجتهدين ، ورجوع العامي الى قول المفتي ؛ وكذلك عمل
 القاضي بقول العدول لا يكون تقليداً (٣) لعدم عروه عن الحجة الملزمة .

اما في قبول قول الرسول؛ فما دل على وجوب تصديقه من المعجزة ووجوب
 قبول قول الاجماع قول الرسول ، ووجوب قبول قول المنتمى والشاهدين الاجماع
 على ذلك (٤) وان سمي ذلك تقليداً بعرف الاستعمال فلا مشاحة في اللفظ . (٥)

١ - انظر ص ٢٦٠ من ج ١٩ وص ١٥ من ج ٢٠ من مجموع الفتاوى ، وتفصيل
 الكلام على التقليد ومناظرة بين مقلد وصاحب حجة في ج ٢ من اعلام الموقعين .
 ٢ - اخذ العامي بقول العامي تقليد محرم ، واخذ مجتهد في مسألة علم حكمها بقول
 مثله فيها محرم ، واخذه بقول مثله في مسألة يمكنه ان يعرف حكمها مختلف فيه ،
 فكلام الآمدي هنا مجمل ، وسيجي تفصيله لذلك .

٣ - الظاهر ان رجوع العامي الى قول المفتي تقليد والظاهر جوازه لمن عجز عن
 الدليل ؛ اما عمل الحاكم بقول العدول فهو تحقيق مناط القاعدة الفقهية المستنبطة
 من الأدلة وتطبيقها على القضايا الجزئية ، ويسمى الاجتهاد بالمعنى العام ويكون
 من المقلد والمجتهد .

٤ - ووجوب قبول الاجماع قول الرسول .. الخ في العبارة تحريف او تسامح في
 التعبير ولعل الأصل هو أماني وجوب قبول اهل الاجماع فقول الرسول، واما في
 وجوب قبول قول المفتي والشاهدين فالاجماع .

٥ - ليس هذا مجرد اختلاف في العبارة والاصطلاح بل الاختلاف بين حقائق مدلولات
 تلك العبارات يتبعه اختلاف في حكم بعضها واتفاق على حكم بعض آخر كما سيبي .

واما (المفتي) فلا بد وان يكون من اهل الاجتهاد ، وانما يكون كذلك بأن يكون عارفاً بالأدلة العقلية كأدلة حدوث العالم وان له صانعاً، وانه واحد متصف بما يجب له من صفات الكمال والجلال ، منزه عن صفات النقص والخلل ، وانه أرسل محمداً ﷺ وايدته بالمعجزات الدالة على صدقه في رسالته وتبليغه للاحكام الشرعية ، وأن يكون مع ذلك عارفاً بالأدلة السمعية وأنواعها واختلاف مراتبها في جهات دلالاتها والناسخ والمنسوخ منها، والمتعارضات ، وجهات الترجيح فيها وكيفية استئثار الأحكام منها ، على ما سبق تعريفه؛ وان يكون عدلاً ثقة حتى يوثق به فيما يخبر عنه من الاحكام الشرعية، ويستحب له أن يكون قاصداً للارشاد وهداية العامة الى معرفة الاحكام الشرعية لا بجهة الرياء والسمعة، متصفاً بالسكينة والوقار ليرغب المستمع في قبول ما يقول، كافانفسه عما في أيدي الناس، حذراً من التفسير عنه .
واما (المستفتي) فلا يخلو اما ان يكون عالماً قد بلغ رتبة الاجتهاد ؛ او لم يكن كذلك .

فان كان الاول قد اجتهد في المسألة واداه اجتهاده الى حكم من الاحكام ؛ فلاخلاف في امتناع اتباعه لغيره في خلاف ما اداه اليه اجتهاده .
وان لم يكن قد اجتهد فيها فقد اختلفوا في جواز اتباعه لغيره من المجتهدين فيما دى اليه اجتهاده ، وقد سبق الكلام فيه بجهة التفصيل وما هو المختار (١)
وان لم يكن من اهل الاجتهاد فلا يخلوا اما ان يكون عامياً صرفاً لم يحصل له شيء من العلوم التي يترقى بها الى رتبة الاجتهاد، او انه قد ترقى عن رتبة العامة بتحصيل بعض العلوم المعتبرة في رتبة الاجتهاد .

فان كان الأول، فقد اختلف في جواز اتباعه لقول المفتي، والصحيح ان وظيفته اتباع قول المفتي على ما يأتي، وان كان الثاني فقد تردد ايضا فيه؛ والصحيح ان حكمه حكم العامي واما ما فيه (الاستفتاء) فلا يخلو اما ان يكون من القضايا العلمية او الظنية الاجتهادية، فان كان الاول فقد اختلف ايضا في جواز اتباع قول الغير فيه .
والحق امتناعه كما يأتي، وان كان الثاني فهو المخصوص بجواز الاستفتاء عنه ووجوب اتباع قول المفتي .

واذ اتينا على ما حققناه فلنرجع الى المسائل المتشعبة عنه وهي ثمان .

١ - انظر المسألة التاسعة من مسائل الاجتهاد .

المسألة الأولى

اختلفوا في جواز التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد في وجود الله تعالى ، وما يجوز عليه ، وما لا يجوز عليه ، وما يجب له ، وما يستحيل عليه .
فذهب عبيد الله بن الحسن العنبري (١) والحشوية (٢) والتعليمية الى جوازه .
وربما قال بعضهم انه الواجب على المكلف ، وان النظر في ذلك والاجتهاد فيه حرام
وذهب الباقر الى المنع منه ، وهو المختار لوجوه .

الاول أن النظر واجب ، وفي التقليد ترك الواجب فلا يجوز ، ودليل وجوبه أنه
لما نزل قوله تعالى « ان في خلق السموات والارض » الآية قال عليه السلام « ويل
لمن لا كهها بين لحييه ، ولم يتفكر فيها » (٣) يوعد على ترك النظر والتفكر فيها ،
فدل على وجوبه .

الثاني : ان الاجماع من السلف منعقد على وجوب معرفة الله تعالى وما يجوز
عليه ، وما لا يجوز ، فالتقليد اما أن يقال انه محصل للمعرفة ، أو غير محصل لها :
القول بان محصل للمعرفة ممتنع لوجوه .

الاول أن المفتي بذلك غير معصوم ومن لا يكون معصوماً لا يكون - ب -
واجب للصدق ، وما لا يكون واجب للصدق فخبره لا يفيد العلم .

الثاني أنه لو كان التقليد يفيد للعلم لكان العلم حاصلاً لمن قلده في - ب -
دو

١ - العنبري - تقدمت ترجمته ص ١٧٨ ج ٤

٢ - انظر الحشوية - ص ١٧١ ج ١

٣ - ذكره الزمخشري في تفسير آية إن في خلق السموات والأرض واختلاف
الليل والنهار ، آل عمران ، وقال ابن حجر في كتابه الكافي الشاف في تخريج احاديث
الكشاف رواه ابن مردويه في تفسير سورة الروم من رواية ابي جناب عن عطاء
عن عائشة قالت لما نزلت هذه الآية « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف
السننكم والوانكم » قال رسول ﷺ : ويح لمن لا كهها بين لحييه ثم لم يتفكر فيها ،
وفي صحيح ابن حبان ، لما نزل « ان في خلق السموات والأرض » آل عمران قال
ويل لمن قرأهن ولم يتدبرهن ويل له . ويل له . انظر الكوكب المنير للفتوحى .

العالم ولما قلد في قدمه وهو محال لافضائه الى الجمع بين كون العالم حادثا وقديما .
الثالث أنه لو كان التقليد مفيدا للعلم . فالعلم بذلك اما أن يكون ضروريا .
أو نظريا لا جائز أن يكون ضروريا . والا لما خالف فيه أكثر العقلاء ولأنه لو
خلا الانسان ودواعي نفسه من مبدء نشئه لم يجد ذلك من نفسه أصلا . والاصل
عدم الدليل المفضي اليه . فمن ادعاه لا يهده من بهانه .

الوجه الثالث من الوجوه الأولى أن التقليد مذموم شرعا . فلا يكون جائزا .
غير أنا خالفنا ذلك في وجوب اتباع العامي للمجتهد . وفيما ذكرناه من الصور في
سبق لقيام الدليل على ذلك . والاصل عدم الدلائل الموجب للاتباع فيما نحن فيه .
فنبقى على مقتضى الاصل ، وبإذم التقليد قوله تعالى حكاية عن قوم « انا وجدنا
آباءنا على أمة . وانا على آثارهم مقتدون » ذكر ذلك في معرض الذم لهم .
فان قيل : ما ذكرتموه معارض من وجوه .

الأول ان النظر غير واجب لوجوه .

الأول انه منهى عنه ودليل النهي عنه الكتاب والسنة .

اما الكتاب فقوله تعالى « ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا » والنظر يفضي
الى فتح باب الجدل فكان منهيا عنه .

واما السنة فما روي عن النبي عليه السلام انه نهى الصحابة لما رأهم يعكلمون
في مسألة القدر وقال « انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا » (١) وقال عليه
« عليكم بدتين العجائز (٢) وهو ترك النظر ولو كان النظر واجبا لما كان منهيا عنه .

١ - يشير الى ما رواه احمد في مسنده وابن ماجه في سننه من طريق عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده قال : خرج علينا رسول الله ﷺ ذات يوم والناس يتكلمون
في القدر قال فكأنما نفقا في وجهه حب الرمان من الغضب ، قال : فقال لهم : مالكم
تضربون كتاب الله بعضه ببعض ، بهذا هلك من كان من قبلكم .. الخ .

٢ - لا أصل له بهذا اللفظ ، وقد روى الديلمي من حديث ابن عمر مرفوعا « إذا
كان آخر الزمان واختلفت الاهواء ، فعليكم بدتين اهل البادية والنساء » وفي مسنده
محمد بن البيهقي ، ضعيف جدا ، وقال القاري والصفهاني : موضوع ، انظر الجامع
الصغير للسيوطي وكشف الخفا للعجلوني .

الثاني : أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة الخوض والنظر في المسائل الكلامية مطلقا . ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية . ولو كان للنظر في ذلك واجبا لكانوا أولى بالمحافظة عليه .

الثالث : أنه لم ينقل عن النبي عليه السلام . ولا عن أحد من الصحابة والتابعين الى زمننا هذا الانكار على من كان في زمانهم من العوام . ومن ليس له أهلية النظر على ترك النظر ، مع أنهم أكثر الخلق بل كانوا حاكمين باسلامهم مقرين لهم على ما هم عليه .

الرابع لو كان النظر في معرفة الله تعالى واجبا ، فاما أن يجب على العارف ، أو على غير العارف ، الاول : محال ، لما فيه من تحصيل الحاصل .

والثاني : يلزم منه أن يكون الجهل بالله تعالى واجبا ضرورة توقف النظر الواجب عليه ، وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ، ولانه يلزم منه توقف معرفة ايجاب الله تعالى على معرفة ذاته ومعرفة ذاته على النظر المتوقف على ايجابه وهو دور . المعارضة الثانية أن النظر مظنة الوقوع في الشبهات واضطراب الآراء والخروج الى المضلال ، بخلاف التقليد فكان سلوك ما هو أقرب الى السلامة أولى ، ولهذا صادفنا أكثر الخلق على ذلك فكان أولى بالاتباع .

الثالثة : أن أدلة الأصول فيما يرجع الى الغموض والخفاء اشد من أدلة الفروع فاذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة أدلتها ، دفعا للخرج ، فلأن يجوز ذلك في الاصول أولى .

الرابعة : أن الاصول والفروع قد استويا في التكليف بهما ، وقد جاز التقليد في الفروع فكذلك في الاصول .

والجواب عن المعارضة الأولى بمنع النهي عن النظر .
وأما الآية : فالمراد بها انما هو الجدال بالباطل على ما قال تعالى ووجدلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ، دون الجدال بالحق .

ودليله قوله تعالى (ووجدلهم بالتي هي أحسن) .
وقوله تعالى (ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن) .

ولو كان الجدال بالحق منها عنه لما كان مأمورا به، ثم كيف يكون النظر منها عنه وقد اثبت الله تعالى على الناظرين بقوله تعالى (ويتفكرون في خلق السموات والارض) أورد ذلك في معرض الثناء والمدح، والمنهى عنه لا يكون ممدوحا عليه، وبه يخرج الجواب عن نهيه عن النظر في القدر .

وقوله عليه السلام «عليكم بدين العجائز» لم يثبت ولم يصح (١) وان صح . فيجب حمله على التفويض الى الله تعالى فيا قضاؤه وأمضاه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة قولهم «لم ينقل عن أحد من الصحابة النظر في ذلك» يلزم منه نسبة الصحابة الى الجهل بمعرفة الله تعالى . مع كون الواحد منا عالما بذلك وهو محال . واذا كانوا عالمين بذلك فليس العلم بذلك من الضروريات: فتعين اسناده الى النظر والدليل ، وانما لم تنقل عنهم المناظرة في ذلك لصفاء اذهانهم: وصحة عقولهم ، وعدم من يوجههم الى ذلك، وحيث نقل عنهم ذلك في مسائل الفروع فلكونها اجتهادية : ولظنون فيها متفاوتة . بخلاف المسائل القطعية . (٢)

قولهم : ان النبي ﷺ والصحابة لم ينكروا على العامة ترك النظر .

١ — انظر التعلق ص ٢٢٤ - ج ٤

٢ كان الصحابة أعرف بالله تعالى وأهدى نظرا وأدق فهما في نصوص الشريعة ممن جاء بعدهم لصفاء أذهانهم ومكانهم من النبي ﷺ ، ونزول الوحي عليه ، ولم يكن بينهم اختلاف في التوحيد ولا مناظرات في مسائله لرجوعهم الى الفطرة السليمة ، والادلة العقلية الصريحة ، ونصوص الشريعة الصحيحة، وبعدهم عن مرار الشبه ومنازع الالهواء ، ولأنهم لم يتكلفوا الكلام في تفاصيل لم تدع الضرورة الى البحث فيها ، ولا خاضوا فيما لا يعينهم من المسائل مثل الوجود عين الوجود أو غيره والصفة عين الموصف أو غيره ، ورؤية الخلق لربهم وكيف أولا ، وفي جهة أولا ، وتعريف الزمان، والحركة، والسكون، وبقاء العرض، زمانين الى أمثال ذلك مما تكلف القول فيه كثير من الباحثين بعدهم ، فأورثهم حيرة وحاد بهم عن الجادة ، وانما تكلموا في تفاصيل الفروع لوقوعها وضرورة الناس الى معرفة احكامها، واختلفوا في مسائل منها للاجمال في الأدلة ، وللتفاوت في البلاغ والفهم ، ونحو ذلك من الأسباب ، واتفقوا في مسائل لم يوجد فيها المقتضي للخلاف .

قلنا : انما لم ينكر واذلك لان المعرفة الواجبة كانت حاصلة لهم وهي المعرفة بالدليل من جهة الجملة لا من جهة التفصيل .

قولهم : « ان وجوب النظر يلزم منه وجوب الجهل بالله تعالى » انما يلزم ذلك أن لو كان الجهل مقدورا للعبد وهو غير مسلم .

قولهم (يلزم منه الدور) لانسلم ذلك فان الواجب الشرعي عندنا غير متوقف على النظر : كما سبق في مسألة شكر المنعم .

قولهم « ان النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتردي في الضلالات » .

قلنا : فاعتقاد من يقلده ، اما ان يكون عن تقليد او نظر ، ضرورة امتناع كونه ضروريا فان كان الاول ، فالكلام فيمن قلده كالكلام فيه ، وهو تسلسل ممتنع .

وان كان الثاني فالحدود اللازم من النظر لازم في التقليد مع زيادة وهو احتمال كذب من قلده فيما اخبره به ، بخلاف الناظر مع نفسه فانه لا يكابر نفسه فيما أدى اليه نظره .
قولهم : ان التقليد عليه الأكثر والسواد الاعظم .

قلنا : ذلك لا يدل على انه اقرب الى السلامة لأن التقليد في العقائد المضلة أكثر من الصحيحة ؛ على ما قال تعالى (وان تطم أكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله وقال تعالى « وقليل ما هم » وقال عليه السلام « تفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقه واحدة ناجية والباقي في النار » وانما كان ذلك ، لأن ادلة الحق دقيقة غامضة ، لا يطلع عليها سوى اصحاب الأذهان الصافية والعقول الرجحة ، مع المبالغة في الجهد والاجتهاد ، وذلك مما يندر ويقل وقوعه . (٣)

١ - أدلة الشريعة وان كانت دقيقة الا أنها واضحة في المراد منها ، مسورة لمن تدبرها ورد متشابهها الى محكمها ومجملها الى مفصلها ، قال تعالى (ولقد يسرنا القرآن للذكر) وفي الحديث تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها الا هالك ، وما كان الله ليعذر الى عباده بتشريع لا تبلغه عقولهم ، ولا يدركه الا النزر القليل منهم ، ولا ليكلفهم بما في فهمه عنت وحرَج وهو العليم ، الحكيم ، الودود ، الرحيم ، تعالى الله عن ذلك علو كبيرا ، وما كان رسوله ليغز في بلاغه ولا ليعمى في تعليمه وارشاده وهو افصح الخلق واكملهم بيانا ، وارحمهم بأمته ، وانما أنى =

قولهم (ان ادلة الاصول اخفى فكان التقليد فيها اولى من الفروع) ليس كذلك فان المطلوب في الاصول القطع واليقين، وذلك لا يحصل من التقليد ، بخلاف الفروع فان المطلوب فيها الظن، وهو حاصل من التقليد فلا يلزم من جواز التقليد في الفروع جوازه في الاصول (١) .

وبه يكون الجواب عن المعارضة الاخيرة ايضا .

المسألة الثانية

العامي ومن ليس له أهلية الاجتهاد ، وان كان محصلا لبعض العلوم المعتمدة في الاجتهاد ، يلزمه اتباع قول المجتهدين والأخذ بفتواه، عند المحققين من الاصوليين ومنع من ذلك بعض معتزلة البغداديين وقالوا : لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله .

ونقل عن الجبائي، انه اباح ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها، كالعبادات الخمس واختار انما هو المذهب الأول . ويدل عليه النص، والاجماع ، والمعقول .
اما النص فقوله تعالي : (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) وهو عام لكل مخاطبين ويجب ان يكون عاما في السؤال عن كل ما لا يعلم بحيث يدخل فيه محل النزاع (٢) والا كان متناولا لبعض ما لا يعلم بعينه ، اولا بعينه : والأول غير مأخوذ من دلالة اللفظ، والثاني يلزم منه تخصيص ما فهم من معنى الأمر بالسؤال وهو طلب الفائدة ببعض الصور دون البعض وهو خلاف الأصل، واذا كان عاما في الاشخاص وفي كل ما ليس بمعلوم فادنى درجات قوله (فاسألوا) الجواز وهو خلاف مذهب الخصوم .

=الناس من قبل الشره الفكري ودخولهم فيما لا يعنيههم بقصد أو بغير قصد واتباعهم
لمتشابه النصوص ابتغاء الفتنة، واتباعا للهوى والوهم والخيال .

١ - المطلوب في الاصول والفروع يتفاوت في نظر الباحث حسب تفاوت البلاغ والنهم ، فما كان من ذلك ضروريا لم يعذر فيه من بلغه، وما كان للاجتهاد فيه مجال طلب كل بما اداه اليه اجتهاده سواء في ذلك الفروع والاصول .

٢ - قارن بين استدلاله بالآية على العموم ورايه في صيغ العموم .

واما الاجماع : فهو انه لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الاحكام الشرعية ، والعلماء منهم يبادرون الى اجابة سؤلهم من غير اشارة الى ذكر الدليل ، ولا ينهاهونهم عن ذلك من غير نكير ، فكان اجماعا على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقا .

واما المعقول : فهو ان من ليس له اهلية الاجتهاد اذا حدثت به حادثة فرعية اما ان لا يكون متعبدا بشيء وهو خلاف الاجماع من الفريقين ، وان كان متعبدا بشيء ، فاما بالنظر في الدليل المثبت للحكم او بالتقليد : الاول ممنوع لان ذلك مما يفضي في حقه وفي حق الخلق اجمع الى النظر في ادلة الحوادث والاشتغال عن المعايير وتعطيل الصنائع والحرف وخراب الدنيا ، وتعطيل الحرث والنسل ، ورفع الاجتهاد والتقليد رأسا وهو من الحرج والإضرار المنفى بقوله تعالى « وما جعل عليكم في الدين من حرج ، وبقوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » (١) وهو عام في كل حرج وضرار ، ضرورة كونه نكرة في سياق النفي .

غير انا خالفناه في امتناع التقليد ، في اصول الدين لما بيناه من الفرق في مسألة امتناع التقليد في اصول الدين (٢) ولان الوقائع الحادثة للفقهاء اكثر بأضعاف كثيرة من المسائل الاصولية التي قيل فيها بامتناع التقليد فكان الحرج في ايجاب الاجتهاد فيها اكثر ، فبقينا فيما عدنا ذلك عاملين بقضية الدليل وهو عام في المسائل الاجتهادية وغيرها . فان قيل ما ذكرتموه معارض بالكتاب ؛ والسنة والمعقول .

اما الكتاب فقولاه تعالى (وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) .
والقول بالتقليد قول بما ليس بمعلوم فكان منها عنة .

١ - رواه مالك وعنه الشافعي عن يحيى المازني مرسلا ، ورواه أحمد وعبد الرزاق وابن ماجه من طريق ابن عباس وفي سنده جابر الجعفي وهو ضعيف متهم بالكذب ولكن يشهد لهناه اصول الشريعة في الكتاب والسنة .

٢ - تقدم ما فيه ص ٢٢١ - ج ٤

وايضاً قوله تعالى حكاية عن قوم « إنا وجدنا آباءنا على أمة، وانا على آثارهم مقتدون » ذكر ذلك في معرض الذم للتقليد ، والمذموم لا يكون جائزاً .
واما السنة فقوله عليه « طلب العلم فريضة على كل مسلم » (١)
وقوله عليه السلام « اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له » (٢)
والنصان عامان في الأشخاص وفي كل علم وهما يدلان على وجوب النظر .
واما المعقول فمن وجهين .

الاول : ان العامي لو كان ما موراً بالتقليد ، فلا يأمن ان يكون من قلده مخطئاً في اجتهاده، وانه كاذب فيما اخبره به فيكون العامي مأموراً بالتباع الخطأ والكذب وذلك على الشارع ممنوع .

الثاني : ان الفروع والاصول مشتركة في التكليف بها فلو جاز التقليد في الفروع لمن ظهر صدقه فيما اخبر به لجاز ذلك في الاصول .

والجواب عن الآية الأولى انها مشتركة الدلالة ، فان النظر ايضاً والاجتهاد في المسائل الاجتهادية قول بما ليس بمعلوم .

ولا بد من سلوك أحد الأمرين . وليس في الآية دليل على تعيين امتناع أحدهما كيف ويجب حملها على ما لم يعلم فيما يشترط فيه العلم تقليلاً لتخصيص العموم، ولما فيه من موافقة ما ذكرناه من الأدلة .

١ - رواه الطبراني في الكبير والوسط من طريق ابن مسعود، وفيه عثمان بن عبد الرحمن القرشي عن حماد بن ابي سليمان ، وعثمان هذا قال فيه البخاري مجهول ولا يقبل من حديث حماد الا ما رواه عنه المقدماء شعبة والثوري والدستوائي، ومن عدا هؤلاء روى عنه بعد الاختلاط، ورواه الطبراني في الأوسط من طريق ابي سعيد الخدري وفي سننه يحيى بن هاشم السمسار كذاب ، ورواه الطبراني في الأوسط عن ابن عباس وفي سننه عبد الله بن عبد العزيز بن ابي رواد ضعيف جداً ورواه الطبراني في الصغير من طريق الحسين بن علي وفي سننه عبد العزيز بن ابي ثابت ضعيف جداً . انظر كتاب العلم من مجمع الزوائد .

٢ - تقدم تعليقا ص ٢٠٩ ج ٤

وعن الآية الثانية بوجوب حملها على ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم ، جمعاً بينها وبين ما ذكرناه من الأدلة .

وعن الخبر الأول : أنه متروك بالاجماع في محل النزاع ؛ فان القائل فيه قائلان قائل بأن الواجب التقليد ؛ وقائل ان الواجب انما هو النظر والعلم غير مطلوب فيها اجماعاً .

وعن الثاني : لا نسلم دلالة على الوجوب ، على ما سبق تعريفه (١) وان دل على وجوب الاجتهاد ، لكنه لا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب ؛ حتى يدخل فيه محل النزاع (٢) وان كان عاماً بلفظه ، لكن يجب حمله على من له أهلية الاجتهاد جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الأدلة .

وعن الوجه الاول من المعقول أنه وان اجتهد العامي ، فلا تأمن من وقوع الخطأ منه ، بل هو أقرب الى الخطأ ، لعدم أهليته والمحدور يكون مشتركاً .
وعن الوجه الثاني ما سبق من الفرق (٣) .

١ - سبق في المسألة الثانية من مسائل الامر .

٢ - انظر هذا مع ما تقدم له في الاستدلال بأية فأسألوا أهل الذكر .

٣ - تقدم ذلك في المسألة الاولى من مسائل التقليد .

السؤال الثالث

القائون بوجوب الاستفتاء على العامي اتفقوا على جواز استفتائه لمن عرفه بالعلم ، وأهلية الاجتهاد ، والعدالة ؛ بان يراه منتصباً للفتوى ، والناس متفقون على سؤاله والاعتقاد فيه ، وعلى امتناعه فيمن عرفه بالصد من ذلك .

واختلفوا في جواز استفتاء من لم يعرفه بعلم ولا جهالة .
والحق امتناعه على مذهب الجمهور، وذلك لأنه لا نامن أن يكون حال المستول كحال السائل في العمومية المانعة من قبول القول .

ولا يخفى أن احتمال العمومية قائم، بل هو أرجح من احتمال صفة العلم والاجتهاد نظراً الى أن الاصل عدم ذلك ، والى أن الغالب انما هو العوام ؛ وان اندراج من جهلنا حاله تحت الاغلب أغلب على الظن، ولهذا امتنع قبول قول مدعى الرسالة وقبول قول الراوى والشاهد اذا لم يقم دليل على صدقه .

فان قيل : اذا لم يعرف العامي السائل عدالة المفتى ، فلا يخلو .

اما أن يقال انه يجب عليه البحث عن عدالته ، أولاً يجب .

فان قيل بالأول ، فهو عدم خلاف ما الناس عليه في العادة من غير تكبير .

وان قيل بالثاني فلا يخفى أن احتمال عدم العدالة مقاوم لاحتمال للعدالة .

وعند ذلك فاحتمال صدقة فيما يخبر به مقاوم لاحتمال كذبه .

وعند ذلك إما أن يلزم من جواز الاستفتاء مع الجهل بالعدالة جوازه مع الجهل

بالعلم أولاً يلزم :

فان لم يلزم فما الفرق ؟ وان لزم فهو المطلوب .

قلنا لانسلم جريان العادة بما ذكروه عند ارادة الاستفتاء، وعلى هذا فلا بد من

السؤال عن العدالة بما يغلب على الظن من قول عدل أو عدلين .

وان سلمنا أنه لا يحتاج الى البحث عن ذلك فالفرق ظاهر ، وذلك لان

الغالب من حال المسلم ولا سيما المشهور بالعلم والاجتهاد انما هو العدالة . وهو

كاف في افادة الظن ، ولا كذلك في العلم . لانه ليس الاصل في كل انسان أن

يكون عالماً مجتهداً . ولا الغالب ذلك .

المسألة الرابعة

إذا استفتى العامي عالماً في مسألة . فافتاه ثم حدث مثل تلك الواقعة ؛ فهل يجب على المفتي أن يجتهد لها ثانياً ، ولا يعتمد على الاجتهاد الأول ؟
اختلفوا فيه ، فمنهم من قال : لا بد من الاجتهاد ثانياً لاحتمال أن يتغير اجتهاده ويطلع على ما لم يكن اطلع عليه أولاً .
ومنهم من قال : لا حاجة الى اجتهاد آخر لان الاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه أولاً .
والمختار انما هو التفصيل ، وهو أنه اما أن يكون ذاكراً للاجتهاد الأول ؛ أو غير ذاكر له ؛ فان كان الأول فلا حاجة الى اجتهاد آخر ، كما لو اجتهد في الحال وان كان الثاني فلا بد عن الاجتهاد لانه في حكم من لم يجتهد . (١)

المسألة الخامسة

اختلفوا في أنه هل يجوز خلو عصر من الاعصار عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى اليه ؟ (٢)

فنع منه قوم كالحنابلة وغيرهم ؛ وجوزه آخرون وهو المختار .
وذلك لانه لو امتنع ، لامتنع اما لذاته أو لأمر من خارج .
الأول محال ، فانا لو فرضنا وقوعه لم يلزم عنه لذاته محال عقلاً . (٣)
وان كان الثاني فالاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه .

١ - المناسب ان تذكر هذه المسألة والتي بعدها مع مسائل الاجتهاد في الباب الأول .
٢ - الاجتهاد قسماً عام وخاص فالعام بذل الجهد في تطبيق احكام الشريعة في حياتنا العملية ، ويكون من المجتهد والمقلد وقد اتفقوا على انه لا يخلو منه زمان ، والخاص بذل الجهد في استنباط الاحكام من الادلة ، وهذه وظيفة المجتهد المطلق وهو المراد هنا ، وقد سبق بيان شروطه واختلف في انقطاعه ، والصحيح انه لا ينقطع لما يأتي في مناقشة ادلة المخالف .

٣ - تقدم ما فيه ص ١٣٧ ج ٤ .

فان قيل : دليل امتناعه النص والمعقول .
اما النص والمعقول : أما النص فقوله عليه السلام « لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال » . (١)

وايضا ماروى عنه عليه السلام أنه قال « واشوقاه الى اخواني ! قالوا يا رسول السنا اخوانك ؟ فقال : أنتم أصحابي ؛ اخواني قوم يأتوني بعدي بهرون بدينهم من شاهق الى شاهق ، ويصلحون اذا فسد الناس . (٢)

وايضا : قوله عليه السلام « العلماء ورثة الانبياء » (٣) واحق الامم بالوراثة هذه الامة ، واحق الانبياء يارث العلم عنه نبي هذه الامة .

واما المعقول فمن وجهين .

الاول : ان التفقه في الدين والاجتهاد فيه فرض على الكفاية بحيث اذا اتفق الكل على تركه اثموا . فلو جاز خلو العصر عن يقوم به لزم منه اتفاق اهل العصر على الخطأ والضلالة وهو ممتنع لما سبق . (٤)

الثاني : ان طريق معرفة الاحكام الشرعية انما هو الاجتهاد فلو خلا العصر عن مجتهد يمكن الاستناد اليه في معرفة الاحكام أفضى الى تعطيل الشريعة ، واندارس الاحكام ، وذلك ممتنع لانه على خلاف عموم ما سبق من النصوص .

١ - اصل الحديث عند البخاري من طريق المغيرة بن شعبة ، وعند مسلم من طريق ثوبان وعندهما وعند احمد من طريق معاوية ابن ابي سفيان - انظر كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة من صحيح البخاري مع فتح البازي لابن حجر . والجزء السابع من مجمع الزوائد .

٢ - في معناه مارواه مسلم من حديث ابي هريرة قال قال رسول الله ﷺ وددت اني رأيت اخواني قالوا أواسنا اخوانك يا رسول الله قال بل انتم اصحابي واخواني الذين لم يأتوا بعد .

٣ - تقدم الكلام عليه ص ١٦٧ ج ٤ .

٤ - أي لما سبق في باب الاجماع من عصمة هذه الامة فيما اجتمعت عليه .

والجواب عما ذكروه من التصوص انها معارضة بما يدل على نقيضها .
 فن ذلك قوله عليه السلام « هذا الاسلام غريبا وسيعود كما بدأ » . (١)
 وقوله عليه السلام « ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ، ولكن يقبض العلماء حتى اذا
 لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فاستلوا فافتوا به غير علم فضلوا واضلوا » (٢) .
 وقوله عليه السلام « تعلموا الفرائض وعلموها للناس فانها اول ما ينسى (٣)
 وقوله عليه السلام « لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة . (٤)
 وقوله ﷺ « خير القرون المدي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ، ثم تبقى حثالة كحثالة
 التمر لا يعبا الله بهم (٥) واذا تعارضت النصوص سلم لنا ما ذكرناه من الدليل أولا (٦)
 وما ذكروه من الوجه الاول من المعقول . فجوابه ان يقال : متى يكون التفقه

١ - رواه مسلم من طريق ابي هريرة بلفظ : « بدأ الاسلام غريبا وسيعود كما بدأ
 غريبا فطوبى للغرباء . ورواه من طريق ابن عمر بلفظ : ان الاسلام بدأ غريبا
 وسيعود غريبا كما بدأ وهو يارز بين المسجدين كما تأرز الحية في حجرها ، ورواه
 غيره من عدة طرق بألفاظ مختلفة .

٢ - رواه احمد والبخاري ومسلم .

٣ - رواه احمد من طريق ابن مسعود بلفظ تعلموا الفرائض وعلموها للناس فاني
 امرؤ مقبوض ، وان العلم سيقبض وتظهر الفتن حتى يختلف الاثنان في الفريضة
 فلا يجدان من يفصل بينهما ، وروى من طرق اخرى بألفاظ مختلفة وكلها لا تخلو
 من مطعن . انظر تلخيص الحبير .

٤ - روى البخاري ومسلم من طريق ابي سعيد الخدري ان رسول الله ﷺ قال
 لتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا حجر ضب لدخلتموه .
 قالوا يا رسول الله اليهود والنصارى قال : فن .

٥ - اصل الحديث في البخاري ومسلم وغيرهما من طريق عبد الله بن مسعود وعمران
 ابن حصين وعائشة وغيرهم .

٦ - هذه الاحاديث منها ما هو صحيح لكنه لا يعارض ادلة المخالف ، ومنها ما هو
 غير صحيح حتى ينهض لمعارضة الأدلة الصحيحة - اما الحديث الاول فالغربة
 لا تدل على عدم من يدافع عن الحق ممن تقوم بهم الحججة وربما اشعرت بوجوده =

في الدين والتأهل والاجتهاد فرضا على الكفاية في كل عصر اذا أمكن اعتماد العوام على الأحكام المنقولة اليهم في كل عصر عن سبق من المجتهدين في العصر الاول بالانتقل الغلب على الظن، أو اذا لم يمكن؟ الاول ممنوع، والثاني مسلم، ولكن لانسلم امتناع ذلك وهذا هو الجواب عن الوجه الثاني من المعقول أيضاً .

المسألة السادسة

من ليس بمجتهد . هل تجوز له الفتوى بمذهب غيره من المجتهدين . كما هو المعتاد في زمننا هذا ؟

اختلفوا فيه : فذهب أبو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين الى المنع من ذلك، لانه انما يسأل عما عنده لا عما عند غيره، ولأنه لو جازت الفتوى بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز ذلك للعامي ، وهو محال مخالف للاجماع . ومنهم من جوزه اذا ثبت ذلك عنده بنقل من يوثق بقوله .
 والمختار أنه اذا كان مجتهدا في المذهب بحيث يكون مطلعاً على مأخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وهو قادر على التفريع على قواعد امامه وأقواله ، معمكن من من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك (١) كان له الفتوى تميزاً له عن العامي ودليله انقطاع الاجماع من أهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع من الفتوى، وان كان لم يكن كذلك فلا .

بدليل قوله في آخره فطوبى للغرباء .. الخ . واما الثاني فيحمل على ما بعد ارسال الريح اللينة التي يقبض عندها روح كل مؤمن جمعا بين الأدلة، . واما الثالث فلم يصح كما تقدم بيانه . واما الرابع فليس فيه أكثر من اتباعهم سنن من كان قبلهم وقد بقيت منهم بقية على الدين الصحيح حتى آمنوا بمحمد ﷺ كعبد الله بن سلام . واما الخامس فعلى تقدير صحة قوله ثم تبقى حثالة .. الخ . يحمل على ما حمل عليه الثاني جمعا بين الأدلة، واما استدلاله على الجواز العقلي فقد تقدم ما فيه . انظر تفصيل القول في الاجتهاد العام والخاص وأدلة الطرفين في انقطاع الاجتهاد الخاص اول كتاب الاجتهاد من كتاب الموافقات للشاطبي .

١ - هذا بيان للمراد بمجتهد المذهب وقد سبق في مقدمة باب الاجتهاد تعريف المجتهد المطلق وبيان شروطه .

المسألة السابعة

إذا حدثت للعامي حادثة ؛ وأراد الاستفتاء عن حكمها .
 فاما أن يكون في البلد مفت واحد ، أو أكثر .
 فان كان الاول ، وجب عليه الرجوع اليه والاخذ بقوله .
 وان كان الثاني ؛ فقد اختلف الاصوليون .
 فمنهم من قال لا يتخير بينهم حتى يأخذ بقول من شاء منهم ، بل يلزمه الاجتهاد
 في أعیان المفتين من الأورع والأدين والأعلم وهو مذهب أحمد بن حنبل وابن
 سريج والقفال من اصحاب الشافعي وجماعة من الفقهاء والاصوليين ، مصيرا منهم الى أن
 قول المفتين في حق العامي ينزل منزلة الدليلين المتعارضين في حق المجتهد ، كما يجب على
 المجتهد الترجيح بين الداليلين ، فيجب على العامي الترجيح بين المفتين ، اما بان يتحفظ
 من كل باب من الفقه مسائل ويتعرف أجوبتها ويسأل عنها فن أجابه أو كان
 أكثر اصابة ابعه ، أو بان يظهر له ذلك بالشهرة والتساع ولان طريق معرفة هذه الاحكام
 انما هو الظن ، والظن في تقليد الاعلم الادين أقوى فكان المصير اليه أولى .
 وذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء الى التخيير والسؤال
 لمن شاء من العلماء ، وسواء تساوا أو تفاضوا ، وهو المختار .
 وبدل على ذلك ان الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين فان
 الخلفاء الاربعة كانوا اعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم ، ولهذا قال عليه السلام
 و عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ (١)
 وقال عليه السلام (أقضاكم علي ، وافرضكم زيد ، واعرفكم بالحلال والحرام
 معاذ بن جبل (٢) وكان فيهم العوام ، ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والاخذ بقولهم

- ١ - جزء من حديث العرياض بن سارية وقد تقدم الكلام عليه ص ٢٠٧ ج ٤
- ٢ - روى من طرق عدة بألفاظ مختلفة منها ما رواه الترمذي بلفظ ارحم امتي
 بأمتي ابو بكر واشدهم في امر الله عمر ، واصدقهم حياء عثمان ؛ واقروهم
 لكتاب الله ابي بن كعب وافرضهم زيد بن ثابت ، واعلمهم بالحلال والحرام
 معاذ بن جبل ؛ ولكل امة امين وامين هذه الامه ابو عبيدة ابن الجراح ، وفي رواية
 ابي يعلى وابن عدى من طريق ابن عمر واقضاهم علي ، انظر اختلاف طرقة ومتونه =

لاخير . ومع ذلك لم ينقل عن احد من الصحابة والسلف تكليف العوام الاجتهاد في اعيان المجتهدين ، ولانكر احد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود الافضل ولو كان ذلك غير جائز لما جاز من الصحابة التطابق على عدم انكاره والمنع منه ويتايد ذلك بقوله عليه السلام (اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم) (١)
ولولا اجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى .

المسألة الثامنة

اذا اتبع العوامي بعض المجتهدين في حكم حادثة من الحوادث . وعمل بقوله فيها .
اتفقوا على انه ليس له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره (٢)
وهل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم آخر ؟ اختلفوا فيه .
فهم من منع منه ، ومنهم من اجازه . وهو الحق نظرا الى ما وقع عليه اجماع الصحابة من تسويغ استفتاء العوامي لكل عالم في مسألة ، وانه لم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامة في ذلك . ولو كان ذلك ممتعا لما جاز من الصحابة اهاله والسكوت عن الانكار عليه ، ولأن كل مسألة لها حكم نفسها فكما لم يتعين الاول للاتباع في المسألة الاولى الا بعد سؤاله فكذلك في المسألة الاخرى .
واما اذا عين العوامي مذهبا معيناً ، كذهب للشافعي او ابي حنيفة او غيره ، وقال : انا على مذهبه وملتزم له فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسألة من المسائل اختلفوا فيه : فجوزه قوم نظراً الى ان التزامه لمذهب معين غير ملزم له .
ومنع من ذلك آخرون ، لانه بالتزامه المذهب الاول صار لازماً له كما لو التزم مذهبه في حكم حادثة معينة .

والاختار انما هو التفصيل ، و هو ان كل مسألة من مذهب الاول اتصل عمله بها ، فليس له تقليد الغير فيها ، وما لم يتصل عمله بها ، فلا مانع من اتباع غيره فيها .

= والكلام على ما فيها من المطاعن في تلخيص الحبير وكشف الخفا والالباس .

١ - تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٢٣٢ ج ١ ، ص ١٥٠ ج ٤ .

٢ - حكى الشيخ زكريا الانصاري في غاية الوصول شرح لب الأصول الخلاف في ذلك قال : والاصح انه لو افتى مجتهد عاميا في حادثة فله الرجوع عنه فيها ان لم =

المساعدة الرابعة في الترجيحات (١)

وتشتمل على مقدمة وباين :

اما المقدمة ففي بيان معنى الترجيح وجوب العمل بالراجح ، وما فيه للترجيح
اما للترجيح فعبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما

بما يوجب العمل به واهمال الآخر .

فقولنا (اقتران أحد الصالحين) احتراز عما ليس بصالحين للدلالة ، او احدهما
صالح ، والاخر ليس بصالح ، فان الترجيح انما يكون مع تحقق التعارض ولا تعارض
مع عدم الصلاحية للأمرين او احدهما .

وقولنا (مع تعارضهما) احتراز عن الصالحين اللذين لا تعارض بينهما ؛ فان
الترجيح انما يطلب عند التعارض ، لامع عدمه ، وهو عام للمتعارضين مع التوافق
في الاقتضاء كالعلل المتعارضة في اصل القياس كما يأتي . والمتعارضين مع التنافي
في الاقتضاء كالدلة المتعارضة في الصور المختلف فيها نفيًا واثباتًا .

وقولنا (بما يوجب العمل باحدهما واهمال الآخر) احتراز عما اختص به احد
الدليلين عن الآخر من الصفات الذاتية او العرضية ولا مدخل له في التقوية والترجيح
وأما أن العمل بالدليل الراجح واجب فيدل عليه ما نقل وعلم من اجماع
الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنين ، وذلك
كتقديمهم خبر عائشة رضي الله عنها في التفاء الختانين (٢) على خبر أبي هريرة

= يعمل بقوله فيها ، وثم مفت آخر ، وقيل يلزمه العمل به بمجرد الافتاء فليس له
الرجوع الى غيره ، وقيل يلزمه العمل به بالشروع في العمل به ، بخلاف ما اذا لم
يشرع ، وقيل يلزمه العمل به ان التزمه ، وقيل يلزمه العمل به ان وقع في نفسه صحته ا هـ
١ - انظر ص ٣٠٥ - ٣١٥ من مسودة آل تيمية طبع المدني .

٢ - يشير الى مارواه احمد والترمذي والنسائي من طريق عائشة ان النبي ﷺ
قال: اذا العقى الختانان فقد وجب الغسل ، وفي رواية اذا جاوز الختان الختان فقد
وجب الغسل ، قال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان . انظر طرقة واختلاف
متنه وتفصيل الكلام عليه في تلخيص الخبر وكشف الخفا .

في قوله « انما الماء من الماء » (١) وما روت عن النبي عليه السلام أنه كان يصبح جنباً وهو صائم (٢) على ما رواه أبو هريرة من قوله عليه السلام « من أصبح جنباً فلا صوم له (٣) لكونها أعرف بحال النبي عليه السلام، وكانوا لا يعدون الى الآراء والاقيسه الا بعد البحث عن النصوص واليأس منها ، ومن ففش عن أحوالهم ونظر في وقائع اجتهاداتهم علم علما لا يشوبه ريب، أنهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظنين دون أضعفها .

ويدل على ذلك أيضا تقرير النبي عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن قاضياً على ترتيب الأدلة وتقديم بعضها على بعض كما سبق تقريره غير مرة (٤) ولأنه اذا كان أحد الدليلين راجحاً فالعقلاء يوجبون بعقولهم العمل بالراجح .
والاصل تنزيل التصرفات الشرعية منزلة التصرفات العرفية .

ولهذا قال عليه السلام « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » (٥)
فان قيل : ما ذكرتموه معارض بالنص والمعقول .

أما النص فقوله تعالى « فاعتبروا يا أولي الابصار » أمر بالاعتبار مطلقاً من غير تفصيل .

١ - رواه مسلم من طريق أبي سعيد الخدري وأبو داود وابن حزيمة وابن حبان وغيرهم . انظر تلخيص الخبير .

٢ - يشير الى ما رواه البخاري ومسلم من حديث عائشة وام سلمة انه صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنباً من جماع اهله ، زاد مسلم من حديث ام سلمة ولا يقضى ، وزادها ابن حبان في حديث عائشة .

٣ - رواه البخاري ومسلم ، وقد رجح أبو هريرة عن ذلك لما بلغه حديث عائشة وام سلمة ، وذكر بعض العلماء ان حديث أبي هريرة هذا منسوخ .

٤ - تقدم ما فيه تعليقا .

٥ - هذا أثر رواه احمد والبخاري والطبراني في الكبير من كلام ابن مسعود قال : ان الله عز وجل نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد صلى الله عليه وسلم خير العباد . فاصطفاه لنفسه واهتمته برسالاته .. الخ . انظر ص ١٥٦ ج ٤ .

وأيضاً قوله عليه السلام ونحن نحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر (١) والدليل المرجوح ظاهر فجاز العمل به .
 وأما المعقول : فهو أن الأمارات الظنية المتعارضة لا تزيد على البيئات المعارضة والترجيح غير معتبر في البيئات ، حتى انه لا تقدم شهادة الأربعة على شهادة الاثنین قلنا : اما الآية فغايتها الامر بالنظر والاعتبار ، وليس فيها ما يتنافى القول بوجوب العمل بالترجيح ، فان ايجاب احد الأمرين لا يتنافى ايجاب غيره .
 وأما الخبر فيدل على جواز العمل بالظاهر ، والظاهر هو ما ترجح أحد طرفيه على الآخر ، ومع وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف له لا يكون راجحاً من جهة مخالفته للراجح ، فلا يكون ظاهراً فيه .
 وأما المعقول فلا نسلم امتناع الترجيح في باب الشهادة ، بل عندنا يقدم قول الأربعة على قول الاثنین على رأي لنا .
 وأن سلمنا أنه لا اعتبار بالترجيح في باب الشهادة ، فانما كان لان المتبع في ذلك انما هو اجماع الصحابة . وقد ألف منهم اعتبار ذلك في باب تعارض الأدلة دون باب الشهادة .

وأما ما فيه الترجيح فهي الطرق الموصلة الى المطالبات ، وهي تنقسم الى قطعي وظني . أما القطعي فلا ترجيح فيه لان الترجيح لا بد وان يكون موجبا لتقوية أحد الطريقتين المتعارضتين على الآخر والمعلوم المقطوع به غير قابل للزيادة والنقصان ، فلا يطلب فيه الترجيح ، ولان الترجيح انما يكون بين متعارضين وذلك غير متصور في القطعي لأنه اما ان يعارضه قطعي أو ظني .
 الأول محال ، لانه يلزم منه اما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في الأثبات ، أو امتناع العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في النفي أو العمل بأحدهما دون الآخر ، ولا أولوية مع التساوي .

والثاني أيضاً محال لامتناع ترجيح الظني على القاطع وامتناع طلب الترجيح في القاطع . كيف : وان الدليل القاطع لا يكون في مقابله دليل صحيح ، فلم يبق سوى الطرق الظنية

١ - تقدم الكلام عليه تعليقا ص ٨٠ ، ١١٧ ج ٢ .

والطرق الظنية منقسمة الى شرعية وعقلية، وليس من غرضنا بيان العقلية بل الشرعية وهي اما ان تكون موصلة الى الظن بامر مفرد، وهي الحدود، او الظن بامر مركب وهي الادلة الشرعية من الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس والاستدلال، كما سبق تحقيقه . فلنرسم في ترجيحات كل واحد من الطريقتين بابا :

الباب الأول

في ترجيحات الطرق الموصلة الى التصديقات الشرعية، والتعارض اما ان يكون بين منقولين، او معقولين، او منقول ومعقول . فلنرسم في كل واحد قسما .

القسم الأول

في التعارض الواقع بين منقولين

والترجيح بينهما منه ما يعود الى السند، ومنه ما يعود الى المتن .
ومنه ما يعود الى المدلول، ومنه ما يعود الى امر من خارج .
فاما ما يعود الى السند، فمنه ما يعود الى الراوي، ومنه ما يعود الى نفس الرواية
ومنه ما يعود الى المروي ومنه ما يعود الى المروي عنه .

فأما ما يعود الى الراوي فمنه ما يعوّه الى نفسه، ومنه ما يعود الى تركيته .

فأما ما يعود الى نفس الراوي فترجيحات

الاول ان تكون رواية احدهما اكثر من رواية الآخر . فإرواته اكثر يكون مرجحا، خلافا للكرخي، لانه يكون اغلب على الظن من جهة ان احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الاكثر ابعد من احتمال وقوعه في العدد الأقل؛ ولأن خبر كل واحد من الجماعة يفيد الظن .

ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع ولهذا فانه لما كان الحد الواجب بالزنا من اكبر الحدود وأكدها جعلت الشهادة عليه اكثر عددا من غيره، وان النبي عليه السلام لم يعمل بقول ذي اليمين « أقصرت الصلاة ام نسيت » حتى اخبره بذلك ابو بكر وعمر ولم يعمل ابو بكر بخبر المغيرة

١ - في صفحة ٤٨، ٨٥، ١٥٠ من ج ٢٠ من مجموع الفتاوى لابن تيمية امثلة كثيرة في التعارض والترجيح .

ان النبي ﷺ اطعم الجدة السدس ، حتى اعتضد بخبر محمد بن مسلمة .
ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى ، حتى اعتضد بخبر ابي سعيد الخدري .
الثاني ان يكون راوي احد الحديتين مشهورا بالعدالة والثقة بخلاف الآخر ،
او انه اشهر بذلك فروايته مرجحة ، لأن سكون النفس اليه اشد والظن بقوله اقوى .
الثالث : ان يكون احد الروايين اعلم واضبط من الآخر أو روع واتقى ، فروايته
ارجح لانها اغلب على الظن .

الرابع : ان يكون احد الروايين حالة روايته ذاكرا للرواية عن شيخه غير
معتمد في ذلك على نسخة سماعه او خط نفسه . بخلاف الآخر . فهو ارجح لانه
يكون ابعد من السهو والغلط .

الخامس : ان يكون احد الروايين قد عمل بما روى ، والاخر خالف ماروى
فن لم يخالف روايته اولى لكونه ابعد عن الكذب . بل هو اولى من رواية من
لم يظهر منه العمل بروايته .

السادس : ان يكونا مرسلين وقد عرف من حال احد الروايين انه لا يروى
عن غير العدل كابن المسيب ونحوه ، بخلاف الآخر ، فرواية الأول تكون أولى (١)
السابع : ان يكون راوي احد الخبرين مباشرا لما رواه والاخر غير مباشر ، فرواية
المباشر تكون اولى لكونه اعرف بما روى ، وذلك كرواية ابي رافع ان النبي عليه
السلام نكح ميمونه وهو حلال (٢) فانه يرجح على رواية ابن عباس انه نكحها
وهو حرام (٣) لان ابا رافع كان هو السفير بينهما والقابل لنكاحها عن رسول الله .
الثامن : ان يكون أحد الروايين هو صاحب القصة ، كما روت ميمونة انها
قالت « تزوجني رسول الله ونحن حلالان » فانها تقدم على رواية ابن عباس ، لكونها

١ - انما يستقيم ذلك عند من يحتج بالمرسل ، اما من لا يحتج به فلا تعارض بينهما
عنده لعدم صلاحية كل من الخبرين لاثبات المطلوب .

٢ - حديث ابي رافع رواه احمد ، والترمذي بلفظ تزوج النبي ﷺ ميمونة حلالا
وينى بها حلالا ، وكنت الرسول بينهما .

٣ - حديث ابن عباس رواه الجماعة بلفظ تزوج النبي ﷺ ميمونة وهو محرم زاد
البخاري في روايته عن ابن عباس ، وبنى بها وهو حلال ، وماتت بسرف .

اعرف بحال العقد من غيرها لشدة اهتمامها خلافا للجرجاني من اصحاب ابي حنيفة .
التاسع : أن يكون أحد الراويين أقرب الى النبي عليه السلام حال سماعه من
الآخر ، فروايته تكون أولى ، وذلك كرواية ابن عمر افراد النبي عليه السلام فانها
مقدمة على رواية من روى أنه قرن لانه ذكر أنه كان تحت ناقته حين لبى النبي
عليه السلام وانه سمع احرامه بالافراد . (١)

العاشر اذا كان أحد الراويين من كبار الصحابة ؛ والآخر من صغارهم فرواية
الأكبر أرجح ، لان الغالب أنه يكون أقرب الى النبي عليه السلام حالة السماع لقوله عليه
السلام (ليليني منكم أولو الاحلام والنهي) ولان محافظته على منصبه مما يوجب
التحرز عن الكذب أكثر من الصغير .

الحادي عشر اذا كان أحد الراويين مقدم الاسلام على الراوي الآخر ، فروايته
أولى ، اذ هي أغلب على الظن لزيادة اصالته في الاسلام وتحضره فيه . (٢)
الثاني عشر أن يكون أحد الراويين فقيها والآخر غير فقيه ؛ أو افقه وأعلم
بالعربية ؛ فخبره يكون مرجحاً ، لكونه أعرف بما يرويه لتمييزه بين ما يجوز وما لا يجوز ،
الثالث عشر ان يكون احد الراويين افطن واذكى وأكثر يقظاً من الآخر ،
فروايته أولى لكثرة ضبطه .

الرابع عشر : ان يكون أحد الراويين روايته عن حفظ ، والآخر عن كتاب ؛
فالراوي عن الحفظ أولى لكثرة ضبطه .

الخامس عشر ان كان احد الراويين مشهور النسب بخلاف الآخر ، فروايته
أولى لأن احترازه عما يوجب نقص منزلته المشهورة يكون أكثر .
السادس عشر اذ كان في رواية احد الخبرين من يلتبس اسمه باسم بعض الضعفاء
بخلاف الآخر فالذي لا يلتبس اسمه أولى لأنه أغلب على الظن .

١ - ذكر ابن القيم في كتابه زاد المعاد اقوال العلماء في حجة النبي ﷺ وادلة كل
منهم مع الترجيح فارجع اليه يفيدك علماً ومراناً على المقارنة بين المذاهب ومناقشة
الأدلة ويريك كيف تجمع بينها او ترجح بعضها على بعض .
٢ - وتحريره - هكذا في النسخ المطبوعه وفي المخطوطة وتحضره وقد اثبتنا ما في المخطوطة .

السابع عشر : ان يكون احد الراويين قد تحمل الرواية في زمن الصبي والآخر في زمن بلوغه فرواية البالغ اولى لكثرة ضبطه .

واما ما يعود الى التزكية فترجيحات .

الاول : ان يكون المزكي لأحد الراويين اكثر من الاخر ، او ان يكون المزكي له اعدل واوثق ، فروايته مرجحة لانها اغلب على الظن .

الثاني : ان تكون تزكية احدهما بصريح المقال والآخر بالرواية عنه ؛ او بالعمل بروايته ، او بالحكم بشهادته ، فرواية من تزكيته بصريح المقال مرجحة على غيرها لأن الرواية قد تكون عنمن ليس يعدل . وكذلك العمل بما يوافق الرواية والشهادة قد تكون بغيرها وهو موافق لها ، ولا يكون ذلك بهما ؛ ولا كذلك التزكية بصريح المقال .

الثالث : ان تكون تزكية احد الراويين بالحكم بشهادته ، والآخر بالرواية عنه فرواية المعمول بشهادته اولى ؛ لان الاحتياطي للشهادة فيما يرجع الى احكام الجرح والتعديل اكثر منه في الرواية والعمل بها ، ولهذا قبلت رواية الواحد والمرأة دون شهادتهما ، وقبلت رواية الفروع مع انكار الاصل لها على بعض الاراء ؛ ومن غير ذكر الاصل بخلاف الشهادة .

الرابع : ان تكون تزكية احدهما بالعمل بروايته ، والآخر بالرواية عنه ، فالاول ارجح ، لان للقالب من العدل انه لا يعمل برواية غير العدل ، ولا كذلك في الرواية لأن كثيرا ما يروى العدل عنمن لو سئل عنه لجرحه او توقف في حاله .

وبالجملة فاحتمال العمل برواية غير العدل اقل من احتمال الرواية عن غير العدل واحتمال العمل بدليل غيره ، وان كان قائما الا انه بعيد عن البحث التام مع عدم الاطلاع عليه .

واما ما يعود الى نفس الرواية فترجيحات .

الاول : ان يكون احد الخبرين متواترا والآخر آحادا ؛ فالمتواتر لثيقته ارجح من الاحاد ، لكونه مظنونا

الثاني : ان يكون احد الخبرين مسنداً ، والآخر مرسلاً ؛ فالمسند اولى لتحقق

المعرفة برواية ، والجهالة براوي الاخر . ولهذا تقبل شهادة الفرع اذا عرف شاهد الاصل ؛ ولا تقبل اذا شهد مرسلا .

فان قيل : الراوي اذا كان عدلا ثقة وأرسل الخبر فالغالب ان لا يكون الامع الجزم بتعديل من روى عنه ، والا كان ذلك تلبسا على المسلمين وهو بعيد في حقه وهذا بخلاف ما اذا ذكر المروي عنه ؛ فانه غير جازم بتعديله فكان المرسل اولى (١) قلنا : للتلبس انما يلزم بروايته عن من لم يذكره اذا لم يكن في نفس الأمر عدلا ان لو وجب اتباعه في قوله ؛ وانما يجب اتباعه في قوله ، ان لو ظهرت عدالة الاصل وهو دور ؛ كيف وانه لو كان ذلك تعديلا منه فهو غير مقبول ، لكونه تعديلا مطلقا ، وان كان مقبولا ، فانما يقبل اذا كان مضافا الى شخص معين لم يعرف بفسق . واما اذا كان غير معين فلا لاحتمال ان يكون بحيث لو عينه لاطلعنا من حاله على فسق قد جهله الراوي ، ثم ولو كان تعديلا مقبولا إلا انه اذا كان مذكورا مشهور الحال ، وقد عدل بمنل ذلك التعديل او أعلى منه كان قبول قوله اولى واغلب على الظن ، وعدم جزم الراوي بعدالة المروي عنه اذا كان مصرحا به وجزمه بعدالة من سكت عن ذكره بعد ان ظهر تعديل المذكور بتعديل غيره ؛ لا يكون موجبا للترجيح ، بل من ظهرت عدالته بطريق متفق عليه يكون اولى ممن ظهرت عدالته بطريق مختلف فيه

الثالث : ان يكون احد الخبرين من مراسيل التابعين ، والاخر من مراسيل تابعي التابعين ، فاهو من مراسيل التابعين اولى ، لان الظاهر من التابعي انه لا يروى عن غير الصحابي وعدالة الصحابة بما ثبت من ثناء النبي عليه السلام ؛ وتزكيتهم في ظواهر الكتاب والسنة اغلب على الظن من العدالة في حق غيرهم من المتأخرين ؛ ولهذا اقال عليه السلام «خير القرون القرن الذي انا فيه» (٢) وقال عليه السلام «اصحابي كالنجوم

١ - انظر هذا الاعتراض وجوابه عنه مع ما تقدم من اختياره للاحتجاج بالمرسل واستدلاله عليه بدليل العقل ، ومناقشته واجابته عنها في المسألة العاشرة من مسائل القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به ج ٢ و ص ١٧١ ج ٤ .

٢ - انظر التعليق ص ١٥٠ ج ٤

بايهم اقتديتم اهتديتم ، (١) ولم يرو مثل ذلك في حق غيرهم .
الرابع ان يكون احدهما مغنعنا وطريق ثبوت الاخر الشهرة مع عدم النكير .
او الاسناد الى كتاب من كتب المحدثين فالمغنعن اولى لانه اغلب على الظن .
اما بالنسبة الى الطريق الاول فلمساواته له في عدم النكير وزيادته عليه برواية
المدل عن العدل

واما بالنسبة الى الطريق الثاني : فلانه اسلم من الغلط والتلبيس ، واهعد عن
التبديل والتصحيح .

الخامس : ان يكون احدهما ثابتا بطريق الشهرة والاخر بالاسناد الى كتاب من كتب
المحدثين فالمسند الى كتب المحدثين اولى ، من جهة ان احتمال تطرق الكذب الى ما دخل
في صنعة المحدثين وان لم يكن من كتبهم المشهورة بهم . والمنسوبة اليهم ابعد من
احتمال تطرقه الى ما اشتهر . وهو غير منسوب اليهم . ولهذا فان كثيرا ما اشتهر
مع كذبه ورد المحدثين له .

السادس : ان يكون احدهما مسندا الى كتاب موثوق بصحته . كسلم والبخاري
والآخر مسندا الى كتاب غير مشهور بالصحة ولا بالسقم كسنن ابي داود ونحوها
فالمسند الى الكتاب المشهور بالصحة اولى .

السابع : ان تكون رواية احدهما بقراءة الشيخ عليه . والاخر بقراءته هو على
الشيخ ، او باجازته ، او مناولته له ، او بخط رآه في كتاب ، فما الرواية فيه بقراء
الشيخ ارجح . لانه ابعد عن غفلة الشيخ عما يرويه .

الثامن : ان تكون رواية احدهما بالمناولة والاخر بالاجازة ، فالمناولة اولى ، لان
الاجازة غير كافية ، وهو أن يقول «خذ هذا الكتاب وحدث به عني فقد سمعته من
فلان ، وعند ذلك فتكون اجازة وزيادة ، والاجازة تكون راجحة على رؤية الخط
في الكتاب ، لأن الخطوط مما تشبهه ، ولا احتمال في نسبة لفظه اليه بالاجازة .

وكذلك لو قال الشيخ هذا خطي ، فالاجازة تكون اولى لان دلالة لفظ الشيخ
على الرواية عن روى عنه اظهر من دلالة خطه عليها .

واذ كانت الاجازة أولى من الرواية عن الخط ، والمناولة اولى من الاجازة ،
كانت المناولة اولى من الرواية عن الخط .

التاسع : ان يكون احد الخبرين اعلى اسنادا من الآخر ، فيكون اولى ، لانه كلما
قلت الرواة كان اهد عن احتمال الغلط والكذب .

العاشر : ان يكون احد الخبرين قد اختلف في كونه موقوفا على الراوي ، والاخر
متفق على رفعه ، الى النبي عليه السلام : فالمتفق على رفعه اولى لانه اغلب على الظن .
الحادي عشر : ان تكون رواية أحد الخبرين بلفظ النبي والاخر بمعناه ، فرواية
اللفظ أولى لكونها اضبط وأغلب على الظن بقول الرسول .

الثاني عشر : أن تكون احدي الروائتين سماع من غير حجاب ، والاخرى
مع الحجاب ، وذلك كرواية القاسم بن محمد (١) عن عائشة من غير حجاب ،
لكونها عمه له أن بريرة عتقت وكان زوجها عبدافانها تقدم على رواية اسود (٢)
عنها أن زوجها كان حرا لسماعه عنها مع الحجاب لان الرواية من غير حجاب
شاركت الرواية مع الحجاب في السماع ، وزادت تيقن عين السمع منه .

الثالث عشر : اذا كانت احدي الروائتين قد اختلفت دون الاخرى فالتى
لا اختلاف فيها أولى لبعدها عن الاضطراب .
وأما ما يعود الى المروي فترجيحات .

الاول : أن تكون رواية أحد الخبرين عن سماع من النبي عليه السلام ، والرواية
الاخرى عن كتاب ، فرواية السماع أولى لبعدها عن تطرق التصحيف والغلط .

الثاني : أن تكون احدي الروائتين عن سماع من النبي عليه السلام ، والاخرى
عما جرى في مجلسه أو زمانه ، وسكت عنه فرواية السماع اولى ، لكونها ابعد عن
غفلة النبي عليه السلام ، وذهوله ، بخلاف الرواية عما جرى في مجلسه ، وسكت
عنه ، (فرواية السماع) اولى مما جرى في زمانه خارجا عن مجلسه .

١ - هو القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق مات عام ١٠٦ - او ١١٢ هـ عن ٧٠

٢ - الاسود هو ابن يزيد بن قيس النخعي مات عام ٧٤ - او ٧٥ هـ .

الثالث : ان تكون إحدى الروايتين عما خطره مع المسكوت عنه اعظم من خطر المسكوت عنه في الرواية الاخرى ، فما خطره اعظم يكون ارجح ، لكون المسكوت عنه اغلب على الظن في تقريره .

الرابع : ان تكون إحدى الروايتين عن صيغة النبي عليه السلام ، والاخرى عن فعله ، فرواية الصيغة تكون راجحة لقوة دلالتها وضعف الفعل . ولهذا ان من خالف في دلالة الفعل . وجواز الاحتجاج به ، لم يخالف في الصيغ ، لان ما يفعله النبي عليه السلام ، الى الاختصاص به اقرب من اختصاصه بمدلول الصيغة ، ولان تطرق الغفلة الى الانسان في فعله اكثر منها في كلامه ، ولهذا قلما يتكلم الانسان غافلا بخلاف الفعل .

الخامس أن يكون احدهما خبر واحد ورد فيما تعم به البلوى بخلاف الاخر ، فما لاتعم به البلوى أولى لكونه أبعد عن الكذب من جهة أن تفرد الواحد بنقل ما تعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله قريب من الكذب ، ذلك كمن تفرد بنقل قتل الملك في وسط السوق بمشهد من الخلق ولهذا كان مختلفا فيه ومتفقا على مقابله واما ما يعود الى المروي عنه فترجيحات .

الاول أن يكون احد الراويين قد روى عن انكر روايته عنه كما في حديث الزهري (١) ؛ بخلاف الراوي الاخر ؛ فسلم يقع فيه انكار المروي عنه يكون ارجح لكونه اغلب على الظن .

الثاني : ان يكون الاصل في احد الخبرين قد انكر رواية الفروع عنه انكار نسيان ووقوف والاخر انكار تكذيب وجمود ، فالأول أولى ، لان غلبة الظن بالرواية عنه اكثر من غلبة الظن بالثاني .

واما الترجيحات العائدة الى المتن .

١ - يشير الى ما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عمرو عن عائشة ان رسول الله ﷺ قال ايما امرأة نكحت بغير اذن ولها فنكاحها باطل .. الخ فان الزهري انكر ان يكون حدث به سليمان بن موسى .

الاول منها ان يكون احدها امرا والآخر نهيا فالنهى من حيث هو نهى مرجح على الأمر لثلاثة اوجه .

الاول أن الطلب فيه الترك اشد، ولهذا لو قدر كون كل واحد منهما مطلقا ، فان أكثر من قال بالخروج عن عهدة الامر بالفعل مرة واحدة نازع في النهي .
الثاني: ان محامل النهى وهي تردده بين التحريم والكراهة لا غير اقل من محامل لتردده بين الوجوب والتدب والاباحة على بعض الاراء .

الثالث: ان الغالب من النهي طلب دفع المفسدة ومن الأمر طلب تحصيل المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفسد اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح .

الترجيح الثاني: ان يكون احدهما أمرا، والآخر مبيحا، فالامر وان ترجح على المبيح نظرا الى انه ان عمل به لا يصير مخالفاً للمبيح ، ولا كذلك بالعكس لاستواء طرفي المباح وترجح جانب المأمور به، الا ان المبيح يترجح على الامر من اربعة اوجه .

الأول: ان مدلول المبيح متحد ومدلول الامر متعدد كما سبق تعريفه، فكان اولي الثاني : ان غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تأويل الامر بصرفه عن محمله الظاهر الى المحمل البعيد ، والعمل بالامر يلزم منه تعطيل المبيح، بالكلية؛ والتأويل اولي من التعطيل .

الثالث: ان المبيح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقديرين على تقدير مساواته للامر ورجحانه، والعمل بمقتضى الامر متوقف على الترجيح، وما يتم العمل به على تقديرين يكون اولي مما لا يتم العمل به الاعلى تقدير واحد .

الرابع ان العمل بالمبيح بتقدير ان يكون الفعل مقصودا للمكلف لا يخل لكونه مقدورا له، والعمل بالامر يوجب الاخلال بمقصود للترك؛ بتقدير كون الترك مقصودا الترجيح الثالث أن تكون احدهما امرا ، والآخر خبرا؛ فالخير يكون راجحا لثلاثة اوجه .

الأول أن مدلول الخير متحد بخلاف الأمر على ما سبق؛ فكان أولى لبعده عن الاضطراب الثاني أن الخير أقوى في الدلالة؛ ولهذا امتنع نسخه على بعض الاراء بخلاف الأمر

الثالث أن العمل بالأمر يلزمه محذور الكذب في الخبر من كلام الشارع، وهو فوق المحذور اللازم من فوات مقصود الأمر فكان الخبر أولى .

الترجيح الرابع : أن يكون أحدهما ناهيا والآخر مبيحا فالمبيح يكون مقدما على ما عرف في الأمر .

الخامس : أن يكون أحدهما نهيا ، والآخر خيرا فالخير مقدم على النهي على ما عرف في الأمر أيضا .

السادس : أن يكون أحدهما مبيحا ، والآخر خيرا ، فالخير مقدم لما سبق في الوجه الثاني، والثالث في الأمر إذا عارض الخبر .

السابع : أن يكون أحدهما مشتركا والآخر غير مشترك بل متحد المدلول، فما اتحد مدلوله أولى ؛ لبعده عن الخلل .

الثامن : أن يكون مدلول أحدهما حقيقيا ، والآخر مجازيا ، فالحقيقي أولى لعدم افتقاره الى القرينة المحلة بالتفاهم .

التاسع : أن يكون مشتركين ؛ الا أن مدلولات أحدهما اقل من مدلولات الآخر فالأول أولى لقلة اضطرابه وقرب استعماله فيما هو المقصود منه .

العاشر : ان يكونا مجازين إلا ان احدهما منقول مشهور في محل التجوز كلفظ الغائط بخلاف الآخر فالمنقول أولى لعدم افتقاره الى القرينة .

الحادي عشر : ان يكون المصحح للتجوز في احدهما اظهر واشهر من الآخر فهو أولى .

الثاني عشر : ان يكون لفظ احدهما مشتركا ، والآخر مجازا غير منقول . وقد ذكرنا ما يستحقه كل واحد منهما من الترجيح في اللغات تطريق في الأمر (١) بطريق الاستقصاء فعليك باعتباراه والانتفاض اليه .

الثالث عشر : ان يكونا حقيقين الا ان احدهما اظهر واشهر فالأظهر مرجح الرابع عشر : أن تكون احدي الحقيقتين متفقا عليها والآخرى مختلفا فيها ، فالمتفق عليه أولى لأنه أغلب على الظن .

١ - في الأمر - هكذا في النسخ المطبوعة وفي المخطوطة وفي اللغات، والظاهر الجمع بينهما، لانه ذكر ذلك في مباحث اللغات كما في ص ٢٠-٣٢ ج ١ وذكره باستقصاء في الصنف الاول من اصناف دلالات المنظوم التسعة ج ٤ - وان لم يكن كلاهما مرادا فالخطوطة أولى

الخامس عشر أن تكون دلالة أحدهما غير محتاجة الى اضمار ولا حذف بخلاف الأخرى ، فالذي لا يحتاج الى ذلك أولى لقلة اضطرابه .

السادس عشر أن يكون أحدهما يدل على مدلوله بالوضع الشرعي ، والآخر بالوضع اللغوي ، وكل واحد منهما مستعمل في الشرع فههنا يظهر أن العمل باللفظ اللغوي يكون أولى ، لأنه من لسان الشارع مع كونه مقرا لوضع اللغة ؛ وما هو عرفه ومصطلحه ، وان كان من لسانه الا انه مغير للوضع اللغوي .

ولا يخفى أن العمل بما هو من لسان للشارع من غير تغيير أولى من العمل بما هو من لسانه مع التغيير ، ولانه أهد عن الخلاف ، وهذا بخلاف ما اذا أطلق لفظا واحدا وكان له مدلول لغوي ، وقد استعاره الشارع في معنى آخر ؛ وصار عرفا له فانه مهما أطلق الشارع ذلك اللفظ فيجب تنزيله على عرفه الشرعي دون اللغوي ، لان الغالب من الشارع أنه اذا أطلق لفظا وله موضوع في عرفه ، انه لا يريد به غيره .

السابع عشر ان يكون العمل باحدهما يلزم منه الجمع بين مجازين ، والآخر لا يلزم منه غير مجاز واحد ، فالذي فيه مجاز واحد أولى لانه ابعد عن الاضطراب واقرب الى الاصل .

الثامن عشر : ان يكون احدهما دالا على مطلوبه من وجهين او اكثر ، والآخر لا يدل الامن وجه واحد فالذي كثرت جهة دلالاته أولى لانه اغلب على اللظن .
التاسع عشر أن تكون دلالة أحدهما مؤكدة دون الأخرى فالمؤكدة أولى ، لانه أقوى دلالة وأغلب على اللظن ؛ وذلك كما في قوله عليه السلام « فنكاحها باطل باطل باطل » . (١)

١ - يشير الى مارواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة أن النبي ﷺ قال ايما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل فان دخل بها فلها المهر بما استحلت من فرجها ، فان اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له . حسنه الترمذي واعله جماعة بالارسال . انظر تفضيل الكلام عليه في التلخيص الحبير ونصب الراية .

العشرون : أن تكون دلالة أحدهما على مدلوله بطريق المطابقة والآخر بدلالة الالتزام ، فدلالة المطابقة أولى لانها أضبط .

الحادي والعشرون : أن يكونا دالين بجهة الاقتضاء الا أن العمل باحدهما في مدلوله ، ضرورة صدق المتكلم . او لضرورة وقوع المنبوظ به عقلا والآخر لضرورة وقوع المنبوظ به شرعا ، كما سبق تعريفه (١) فما يتوقف عليه صدق المتكلم فوق وقوع المنبوظ به عقلا أولى ، نظرا الى بعد الخلف في كلام الشارع ، وامتناع مخالفة المعقول ، وقرب المخالفة في المشروع .

الثاني والعشرون : أن يكونا دالين بجهة التنبيه والإيماء الا أن أحدهما لو لم يقدر كون المذكور فيه علة للحكم المذكور معه كان ذكره عبثا وحشوا ، والآخر من قبيل مارتب فيه الحكم على الوصف بفاء التعقيب ؛ فالذي لو لم يقدر فيه التعليل كان ذكره عبثا أولى من الآخر ؛ نظرا الى محذور العبث في كلام الشارع ، والتغاؤه أتم من محذور المخالفة لدلالة حرف المفاء على التعليل ، وامكان تأويلها بغير السببية بل وهو أولى (٢) من سائر أنواع التنبيه والإيماء لما ذكرناه من زيادة المحذور ، ومادل على العملية بفاء التعقيب لظهورها ، مقدم على ما عداه من باقي أقسام التنبيه والإيماء .

الثالث والعشرون : أن يكونا دالين بجهة المفهوم ؛ الا ان أحدهما من قبيل مفهوم المخالفة ، والآخر من قبيل مفهوم الموافقة ، فقد يمكن ترجيح مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة من جهة أنه متفق عليه ، ومختلف في مقابله ، وقد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه من وجهين .

الاول : ان فائدة مفهوم المخالفة التأسيس ، وفائدة مفهوم الموافقة التأكيد ، والتأسيس أصل والتأكيد فرع فكان مفهوم المخالفة أولى .

الثاني : أن مفهوم الموافقة لا يتم الا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبيان وجوده في محل السكوت ؛ وان اقتضاءه للحكم في محل السكوت ، أشد .

- ١ - سبق ذلك في المسألة التاسعة من مسائل العموم ج ٢ .
- ٢ - بل وهو أولى - هكذا في النسخ المطبوعة وفي المخطوطة - والظاهر أنه محرف ولعل الاصل ، بل هو أولى . . الخ .

وأما مفهوم المخالفة فإنه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم في محل النطق
وبتقدير كونه غير متحقق في محل السكوت، وبتقدير أن يكون أولى باثبات الحكم
في محل السكوت، وبتقدير أن يكون له معارض في محل السكوت .

ولا يخفى أن ما يتم على تقديرات أربعة يكون أولى مما لا يتم الا على تقدير واحد.
الرابع والعشرون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ودلالة
الآخر من قبيل دلالة الإشارة ، فدلالة الاقتضاء أولى لترجحها بقصد المتكلم لها .
بخلاف دلالة الإشارة .

الخامس والعشرون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ، و الآخر
من قبيل دلالة التنبية والإيماء ، فدلالة الاقتضاء أولى لتوقف صدق المتكلم أو مدلول
منطوقه عليه بخلاف دلالة التنبية والإيماء .

السادس والعشرون : أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء والآخر
من قبيل دلالة المفهوم فدلالة الاقتضاء أولى لوقوع الاتفاق عليها ووقوع الخلاف
في مقابلها ، ولأن ما يعترض دلالة الاقتضاء من المبطلات أقل مما يعترض المفهوم .
وبهذا كان ما كان من قبيل دلالة التنبية والإيماء مقديما على دلالة المفهوم .

السابع والعشرون : ان تكون دلالة أحدهما من قبيل المنطوق والآخر من قبيل دلالة
غير المنطوق ، فالمنطوق أولى ، لظهور دلالة وبعبه عن الالتباس ، بخلاف مقابله .

الثامن والعشرون : ان يكون احدهما عاما ، والآخر خاصا ، فالخاص مقدم
مقدم على العام ، لثلاثة أوجه .

الاول انه اقوى في الدلالة وأخص بالمطلوب .

الثاني ان العمل بالعام يلزم منه ابطال دلالة الخاص وتعطيله ، ولا يلزم من
العمل بالخاص تعطيل العام ، بل تأويله وتخصيصه ، ولا يخفى ان محذور التعطيل
فوق محذور التأويل .

الثالث ان ضعف العموم بسبب تطرق التخصيص اليه وضعف الخصوص
بسبب تأويله وصرفه عن ظاهره إلى مجازه ، ولا يخفى ان تطرق التخصيص الى

العمومات أكثر من تطرق التأويل الى الخاص ، ولهذا كانت أكثر العمومات
مخصصة ، وأكثر الظواهر الخاصة مقررة ، وبهذا يكون المطلق الدال على واحد
لا بعينه مرجحا على العام .

التاسع والعشرون ان يكون احدهما عاما مخصصا ، والآخر غير مخصص ،
فالذي لم يدخله التخصيص اولى لعدم تطرق الضعف اليه .

وعلى هذا فما كان عاما من وجه ، وخاصا من وجه يكون مرجحا على ما هو عام من
كل وجه ، وكذلك المطلق من وجه ، والمقيد من وجه مرجح على ما هو مطلق
من كل وجه ، وما هو منطوق من كل وجه مقدم على ما هو حقيقي من وجه دون
وجه ، وكذلك الحقيقي من كل وجه مقدم على ما هو حقيقي من وجه دون وجه .

الثلاثون : ان يكونا عامين ، الا ان احدهما من قبيل الشرط والجزاء ، والآخر
من قبيل النكرة المنفية ، فقد يمكن ترجيح دلالة الشرط والجزاء . لكون الحكم
فيه معللا بخلاف النكرة المنفية ، والمعلل اولى من غير المعلل . وقد يمكن ترجيح
دلالة نفي النكرة بأن دلالة اقوى ، ولهذا كان خروج الواحد منه بعد خلفا في
الكلام ، عندما إذا قال « لا رجل في الدار » وكان فيها رجل ، بخلاف مقابله .
وبهذا تكون دلالة النكرة المنفية اولى من جميع اقسام العموم .

الحادي والثلاثون : ان تكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الشرط والجزاء .
والآخر من قبيل اسماء الجوع . فالأول اولى لان أكثر من خالف في صيغ العموم
وافق على صيغة الشرط والجزاء . ولان الدلالة فيه مشيرة الى الحكم والعللة بخلاف
مقابله . وبهذا يكون اولى من باقي اقسام العموم .

الثاني والثلاثون : ان تكون دلالة احدهما من قبيل الجمع المعرف والآخر جمع
منكر . فالمعرف اولى اوجهين : الاول ان بعض من وافق على عموم الجمع المعرف
خالف في المنكر فكان اقوى لقربه الى الوفاق . الثاني أنه لا يدخله الابهام بخلاف
المنكر فكان اولى (١) . وربما رجح المنكر بكونه دالا على عدد أقل من الجمع المعرف .
فكان أقرب الى الخصوص فكان اولى .

١ - انظر ما اقتضاه هذا الوجه من تقديم العام على المطلق مع ما بنى عليه قوله فيما
تقدم « ولهذا يكون المطلق الدال على واحد لا بعينه مرجحا على العام » .

الثالث والثلاثون : ان يكون احدهما اسم جمع معرف ، والآخر اسم جنس دخله الالف واللام ، فاسم الجمع اولى ، لامكان حمل اسم الجنس على الواحد المعهود ، بخلاف الجمع المعرف ، فكان اقوى عموما ، وبهذا ، يكون مقدا على (من) و(ما) .

الرابع والثلاثون : اذا كان احدهما من قبيل اسم الجنس المعرف والآخر من قبيل من وما ، فن وما اولى لعدم احتمالهما للعهد واحتمال ما قابلهما له .

الخامس والثلاثون : ان يكون احد الظاهرين مضطربا في لفظه بخلاف الآخر ، فغير المطرب اولى ، لانه أدل على الحفظ والضبط .

السادس والثلاثون : ان يكون احدهما قد دل على الحكم وعلته ، والآخر دل على الحكم دون علته فالدال على العلة اولى ، لانه اقرب الى الايضاح والبيان .

السابع والثلاثون : ان يكون احدهما قولا ، والآخر فعلا ، فالقول اولى لانه أبلغ في البيان من الفعل ، وان كان احدهما قولا وفعلا ، والآخر قول فقط ، فالقول والفعل اولى ، لانه اقوى في البيان

الثامن والثلاثون : ان يكون احدهما مشتملا على زيادة لم يتعرض الآخر لها ، كرواية من روى أنه عليه السلام كبر في صلاة العيد سبعا (١) ، فانها مقدمة على رواية من روى اربعا (٢) ، لاشتمالها على زيادة علم خفي على الآخر .

١ - روي أحمد وابن ماجه من طريق عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده أن النبي ﷺ كبر في عيد اثنى عشرة تكبيرة سبعا ، في الاولى ، وخمسا في الآخرة ولم يصل قبلها ولا بعدها ، وفي رواية أبي داود والدارقطني أن النبي ﷺ قال التكبير في الفطر سبع في الاولى ، وخمس في الآخرة ، والقراءة بعدهما كليتهما ، وقد نقل الترمذي في العلل المفردة من البخاري أنه قال انه حديث صحيح ، وقال العراقي اسناده صالح ، انظر التلخيص الحبير .

٢ - يشير الى مارواه ابو داود أن ابا موسى الاشعري سئل كيف كان رسول الله ﷺ يكبر في الأضحى والفطر فقال أبو موسى كان يكبر اربعا تكبيره على الجنابة . انظر تلخيص الحبير . فقال حذيفة صدق . والمشهور انهم اسندوه الى ابن مسعود

التاسع والثلاثون: ان يكون احد المنقولين الظاهرين اجماعا والاخر نصا (١) وسواء كان من للكتاب او السنة، فالاجماع مرجح لان النسخ مأمون فيه بخلاف النص.

الرابعون: ان يكونا اجماعين ظاهرين الا ان احدهما قد دخل فيه جميع اهل العصر والاخر لم يدخل فيه سوى اهل الحل والعقد: فالذي دخل فيه الجميع اولى لانه اغلب على الظن وابتعد عن الخلاف فيه.

الحادي والرابعون: ان يكون احدهما قد دخل فيه مع اهل الحل والعقد الفقهاء الذين ليسوا أصوليين والأصوليون الذين ليسوا فقهاء، وخرج عنه العوام، والاخر بالعكس، فالأول اولى لقربهم من المعرفة والاحاطة باحكام الشرع واستنباطها من مداركها، وبهذا المعنى يكون ايضا ما دخل فيه الاصولي الذي ليس بفقهاء، ولم يدخل الفقهاء، اولى مما هو بالعكس، لان الاصولي اعرف بمدارك الأحكام وكيفية تلقي الأحكام من المنطوق والفهوم والامر والنهي وغيره.

الثاني والرابعون ان يكون احدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع الذي ليس بكافر بخلاف الاخر، فما دخل فيه المجتهد المبتدع اولى لان الظاهر من حاله الصدق، ولانه ابتعد عن الخلاف.

الثالث والرابعون: ان يكون احدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع. دون العوام والمفروعيين الذين ليسوا أصوليين. والاصوليون الذين ليسوا فروعيين، والاخر بعكسه، فما دخل فيه المجتهد المبتدع اولى، اذا الخلل في قوله انما هو من جهة كذبه فيما يقول، والخلل في قول من عداه من المذكورين انما هو من جهله وعدم احاطته وعدم كماله، ولا يخفى ان احتمال وقوع الخلل بجهة الكذب من الفاسق لحرمة وتعلق الاثم به اندر من الخلل للفاشيء بسبب الجهل وعدم الاحاطة.

١ - لا يوجد اجماع قطعي يناقض نصا صحيحا الا اذا كان مع الاجماع نص صحيح معلوم للأمة يدل على نسخ النص المخالف للاجماع، واذا خالف الاجماع الظني نصا من الكتاب والسنة قدم النص عليه. انظر ص ٢٠١ - ٢٠٢، ص ٢٦٧ وما بعدها ج ١٩ من مجموع الفتاوى.

الرابع والاربعون : ان يكون أحد الاجماعين من الصحابة والآخر من التابعين فاجماع الصحابة اولى للثقة بعداتهم وبعد تقاعدهم عن تحقيق الحق وابطال الباطل وغلبة جدهم وكثرة اجتهادهم في تمهيد احكام الشريعة : ولانه اهد عن خلاف من خالف في اجماع غير الصحابة، وعلى هذا فاجماع التابعين يكون مقدما على اجماع من بعدهم لقربهم من العصر الاول. ولقوله عليه السلام « خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه » (١) فاجماعهم يكون اغلب على الظن .

الخامس والاربعون: ان يكون احد الاجماعين قد انقرض عصره ، بخلاف الاخر ، فما انقرض عصره يكون اولى لاستقراره وبعده عن الخلاف .

السادس والاربعون: ان يكون احدهما مأخوذاً عن انقسام الامة في مسألة من المسائل على قولين في انه اجماع على نفي قول ثالث ، والاجماع الاخر على اثبات القول الثالث فالاجماع على إثباته اولى . لانه ابعد عن اللبس ، وعمما يقوله المنازع في الأول من وجوه القدح ويبيديه من الاحتمالات .

السابع والاربعون : ان يكون احدهما مسبوqa بالخالفه بخلاف الآخر فالذي لم يسبق بالخالفه اولى لأنه اغلب على الظن واهد عن الخلاف .

الثامن والاربعون: ان يكون احدهما قد رجع بعض المجتهدين فيه عما حكم به موافقا للباقيين لدليل ظهر له بخلاف الاخر . فما لم يرجع فيه بعض المجتهدين اولى ابعده عن المناقضة والخلاف فيه .

التاسع والاربعون: أن يكون أحدهما اجماع الصحابة ، الا أنه لم يدخل فيه غير المجتهدين ، والآخر من اجماع التابعين الا انه قد دخل فيه جميع أهل عصرهم ، فاجماع الصحابة اولى للوثوق بعداتهم وزيادة جدهم ، كما سبق تقريره ، وفي معنى هذا يكون قد رجع واحد من الصحابة عن الواقعة ، بخلاف التابعين .

الحسون: ان يكون احدهما قد دخل فيه جميع اهل العصر الا انه لم ينقرض عصرهم والآخر بالعكس . فما دخل فيه جميع اهل العصر اولى لان غلبة الظن فيه متيقنة واحتمال الرجوع بسبب عدم انقراض العصر موهوم ، وفي معناه ان يكون

١ - انظر ما تقدم تعليقا ص ١٥٠ ج ٤ ثم انظر كيف يتصور اجماع من التابعين على خلاف اجماع من الصحابة مع القول بعصمة الاجماع .

ما لم ينقرض عصره قد دخل فيه المجتهد المبتدع ، او الاصولي الذي ليس فروعيا او الفروعى الذي باصولي ، والاخر بخلافه .

الحادي والخمسون ان يكون احدهما غير مأخوذ من انقسام الامة على قولين كما سبق ، الا انه لم ينقرض عصره ، والاخر بعكسه ، فالاول اولى نظراً الى ان جهة الاجماع فيه اقوى بيقين ، او رجوع الواحد عنه قبل انقراض العصر موهوم ، وفي معناه اذا كان احد اجماعين قد انقرض عصره الا انه مسبق بالمخالفة والاخر بعكسه .

الثاني والخمسون ان يكون احد الاجماعين مأخوذاً من انقسام الامة على قولين الا انه غير مسبق بمخالفة بعض المتقدمين والاخر بعكسه فالذي لم يكن مأخوذاً من انقسام الامة على قولين اولى لقوة الاجماع فيه .

واما الترجيحات العائدة الى المدلول .

الاول: منها ان يكون حكم احدهما الحظر ، والاخر الاباحة ؛ وهذا مما يختلف فيه: فذهب الاكثر كأصحابنا وأحمد بن حنبل والكرخي والرازي من اصحاب ابي حنيفة الى ان الحاضر اولى .

وذهب ابو هاشم وعيسى بن اهان الى التساوي والتساوق ، والوجه في ترجيح ما مقتضاه الحظر ان ملاهسة الحرام موجبة للمأثم بخلاف المباح فكان اولى بالاحتياط . ولهذا فانه لو اجتمع في العين الواحدة حظر وابهاحة ، كالمثولد بين ما يؤكل وما لا يؤكل ، قدم التحريم على الاباحة ، وكذلك اذا طلق بعض نسائه بعينها ثم انسيها حرم وطء الجمع تقدماً للحرمة على الاباحة ، واليه الاشارة بقوله عليه السلام « ما اجتمع الحلال والحرام ، الا غلب الحرام الحلال » (١) وقال عليه السلام « دع ما يريبك الى ما لا يريبك » (٢) غير انه قد يمكن ترجيح ما مقتضاه

١ - قال فيه ابن السبكي في الأشباه والنظائر نقلاً عن البيهقي رواه جابر الجعفي عن ابن مسعود وفيه ضعف وانقطاع ؛ وقال العراقي في تخريج منهاج الاصول لا اصل له ، وادرجه ابن مفلح في اول كتابه في الاصول فيما لا اصل له - ١٥١ من كشف الخفاء والالباس للعجلوني .

٢ - رواه احمد وابو داود والترمذي وابن حبان من طريق الحسن بن علي بلفظ =

الإباحة من جهة أخرى، وهي أنا لو عملنا بما مقتضاه التحريم لزم منه فوات مقصود الإباحة من الترك مطلقاً . ولو عملنا بما مقتضاه الإباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر لأن الغالب أنه إذا كان حراماً فلا بد وأن تكون المفسدة ظاهرة، وعند ذلك فالغالب أن المكلف يكون عالماً بها وقادراً على دفعها لعلمه بعدم لزوم المحذور من ترك المباح، ولأن المباح مستفاد من التخيير قطعاً بخلاف استفادة الحرمة من النهي لترده بين الحرمة والكراهة فكان أولى .

وعلى هذا فلا يخفى وجه الترجيح بين ما مقتضاه الحرمة وما مقتضاه الندب .

الثاني : أن يكون مدلول أحدهما الحظر ، والآخر الوجوب ، فما مقتضاه

التحريم أولى لوجهين :

الأول : هو أن الغالب من الحرمة إنما هو دفع مفسدة ملازمة للفعل أو تقييدها ،

وفي الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل أو تكميلها ؛ واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدات من اهتمامهم بتحصيل المصالح . ولهذا فإن أراد فعلاً لتحصيل مصلحة ينظر عنه إذا عارضه في نظره لزوم مفسدة مساوية للمصلحة ، كمن رام تحصيل درهم على وجه يلزم منه فوات مثله ، وإذا كان ما هو المقصود من التحريم أشد وأكد منه في الواجب كات المحافظة عليه أولى . ولهذا كان ما شرعت العقوبات فيه من فعل المحرمات أكثر من ترك الواجبات وأشد ، كالرجم المشروع في زنا المحصن الوجه الثاني : أن إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتم من إفضاء الوجوب إلى مقصوده فكانت المحافظة عليه أولى . ولك ، لأن مقصود الحرمة يتأتى بالترك ، وذلك كاف مع القصد له أو مع الغفلة عنه ، ولا كذلك فعل الواجب .

وأيضاً فإن ترك الواجب وفعل المحرم إذا تساويا في داعية الطبع اليهما ، فالترك

يكون أيسر وأسهل من الفعل لتضمن الفعل مشقة الحركة وعدم المشقة في الترك .

وما يكون حصول مقصوده أوقع ، يكون أولى بالمحافظة عليه . (١)

الثالث أن يكون حكم أحدهما الحرمة والآخر الكراهة ؛ فالحظر أولى مساواته

الكراهة في طلب الترك وزيادته عليه بما يدل على اللوم عند الفعل ، ولأن المقصود

= دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الصدق طمأنينة ؛ وإن الكذب ريبة ورمز له

السيوطي في الجامع الصغير برمز الصحة .

١ - انظر ص ٢٩٠ - ٣٠٦ ج ١٩ وص ٨٥ - ١٥٩ ج ٢٠ من مجموع الفتاوى

لابن تيمية ، والجزء الثاني من الموافقات ، ومبحث الأوامر والنواهي في الجزء الثالث منها .

منهما انما هو الترك لما يلزمه من دفع المفسدة الملازمة للفعل، والحرمة او في لتحصيل ذلك المقصود فكانت اولى بالمحافظة .

وايضا فان العمل بالمحرم لا يلزم منه ابطال دلالة المقتضى للكرهية ، وهو طلب الترك ، والعمل بالمقتضى للكرهية مما يجوز معه الفعل ، وفيه ابطال دلالة المحرم . ولا يخفى ان العمل بما لا يفرض الى الابطال يكون اولى ، وبما حققناه في ترجيح المحرم على المقتضى للكرهية يكون ترجيح الموجب على المقتضى للنقد .

الرابع ان يكون حكم احدهما اثباتا . والآخر نفياً وذلك كمخبر بلال بان النبي عليه السلام دخل البيت وصلى (١) وخبر اسامة انه دخل ولم يصل (٢) فالنافي مرجح على المثبت ، خلافا للقاضي عبد الجبار في قوله انهما سواء ، والمثبت وان كان مترجحا على النافي لاشتماله على زيادة علم ، غير ان النافي لو قدرنا تقدمه على المثبت ، كانت فائدته للتأكيد ، ولو قدرنا تأخره كانت فائدته التأسيس ، وفائدة التأسيس اولى لما سبق تقريره فكان القضاء بتأخيره اولى .

فان قيل : الا انه يلزم من تأخره مخالفة الدليل المثبت ورفع حكمه دون تقدمه قلنا : هو معارض بمثله فاننا لو قدرنا تقدم النافي ، فالمثبت بعده يكون نافيا لحكمه ورافعا له

فان قيل : المثبت وان كان رافعا لحكم النافي على تقدير تأخره عنه فراجع لما فائدته التأكيد ، ولو قدرنا تأخر النافي كان مبطلا لما فائدته التأسيس ، فكان فرض تأخر المثبت اولى .

١ - يشير الى ما رواه احمد والبخاري ومسلم من حديث ابن عمر انه قال دخل النبي ﷺ البيت هو واسامة ابن زيد وبلال وعثمان بن طلحة فأغلقوا عليهم الباب فلما فتحوا كنت اول من ولج فلقبت بلالا فسألته : هل صلى النبي ﷺ قال نعم بين العمودين اليمانيين .

٢ - يشير الى ما رواه البخاري ومسلم عن ابن عباس ان النبي ﷺ كبر في البيت ولم يصل فيه ؛ ولم يكن ابن عباس دخل معهم للبيت فيحتمل انه اخذته عن اسامة بن زيد

قلنا : الا انه وان كانت فائدة النافي التأكيد على تقدير تقدمه فالمثبت يكون رافعاً لحكم تأسيسي ؛ وهو الباقي على الحال الاصلى وزيادة ما حصل من النافي من التأكيد ولا كذلك ما لو كان النافي متأخراً فانه لا يرفع غير التأسيس؛ وما لا يفضى الى رفع التأسيس مع التأكيد يكون اولى مما يفضى الى رفع الامرين معاً ؛ وما يقال من ان المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق ؛ والنافي غير مجمع على افادته لحكم شرعي والغالب من الشارع انه لا يتولى بيان غير الشرعي ، فمع انه غير سديد من جهة ان الحكم الشرعي غير مقصود لذاته، وانما هو مقصود لحكمته لكونه وسيلة اليها، وحكمة الالبيات وان كانت مقصودة ، فكذلك حكمة النفي فهو معارض من جهة ان الغالب من الشارع على ما هو المألوف منه انما هو التقرير لا التغيير ، وعلى هذا فالحكم للنفي الاصلى يكون اولى من المغير .

الخامس ان يكون حكم احدهما معقولاً، والآخر غير معقول فاحكمه غير معقول وان كان الثواب بتلقيه اكثر لزيادة مشقته كما نطق به الحديث (١) الا ان مقصود الشارع بشرع، اهو معقول اتم بما ليس به قول؛ نظر الى سهولة الانقياد وسرعة القبول، وما شرعه افضى الى تحصيل مقصود الشرع يكون اولى . ولهذا كان شرع المعقول اغلب من شرع غير المعقول ؛ حتى انه قد قيل انه لا حكم الا وهو معقول، حتى في ضرب الدينة على العاقلة ونحوه مما ظن انه غير معقول ، ولان ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر الى محل النص بالتمدية والالحاق اكثر منه في غير المعقول، فكان اولى . وما كانت جهة تعقله اقوى كما يأتى وجه التخصيل فيه في العلل ؛ فهو اولى .

السادس ان يكون احدهما مشتقاً على زيادة لا وجود لها في الآخر، كوجب الجلد مع الموجب للجلد والتغريب ؛ فالموجب للزيادة يكون اولى لان العمل بالزيادة غير موجب لابطال منطوق الآخر فياخذ عليه من وجوب الجلد واجزائه عن نفسه ، والعمل بالموجب للجلد فقط موجب لابطال المنطوق في الدلالة على وجوب الزيادة ، وما لا يفضى الى ابطال حكم الدليل اولى مما يفضى الى الابطال، ولان دلالة الموجب للجلد على نفي الزيادة غير مأخوذة من منطوق اللفظ ووجوب

١ - يشير الى قوله ﷺ لعائشة «ثوابك على قد نصبك» وقد تقدم ص ١٤٠ ج ٣ .

الزيادة مأخوذ من منطوق اللفظ ومخالفة ما ليس بمنطوق بالمنطوق ، اولى من العكس لما تقدم .

السابع: ان يكون موجب احدهما الجلد والآخر الدرء فالدارىء يكون اولى نظرا الى ما حققناه في ترجيح ما حكمه النفي على ما حكمه الاثبات ولان الخطأ في نفي العقوبة اولى من الخطأ في تحقيقها على ما قال عليه السلام «لأن يخطيء في العفو خير من ان يخطيء في العقوبة» (١) ولان ما يعترض الحد من المبطلات اكثر مما يعترض الدرء فكان اولى لبعده عن الخلل وقربه الى المقصود، ولانه على خلاف الدليل النافي للحد والعقوبة الثامن: أن يكون حكم أحدهما وقوع الطلاق أو العتق ، وحكم الآخر نفيه . قال الكرخي: ما حكمه الوقوع اولى . لانه على وفق الدليل النافي لملك البضع وملك اليمين والنافي لهما على خلافه ، ويمكن أن يقال هل النافي لهما اولى لانه على وفق الدليل المقضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح على النافي له .

التاسع أن يكون حكم أحدهما تكليفيا ، وحكم الآخر وضعيا . فالتكليفى وان اشتمل على زيادة الثواب المرتبط بالتكليف وكان لاجله راجحا . فالوضعي من جهة أنه لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكم التكليفى من أهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل يكون مترجحا .

العاشر : أن يكون حكم أحدهما اخف من الآخر . فقد قيل ان الأخف اولى لأن الشريعة مبناها على التخفيف على ما قال الله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقال تعالى (ما جعل عليكم في الدين من حرج) وقال عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » (٢) وقيل ان الاثقل اولى نظرا الى الشرعية .

١ - جزء من حديث روى من طرق عدة لا تخلو من ضعف، منها ما رواه الترمذي والحاكم والبيهقي من طريق عائشة بلفظ (ادرء والحدود عن المسلمين ما استطعتم، فان كان له مخرج فخلو سبيله، فان الامام ان يخطي في العفو خير من ان يخطي في العقوبة) وفي استاذه يزيد بن زياد الدمشقي ، ضعيف ، انظر طرق الحديث والكلام عليها في التلخيص الحبير ونصب الرابة .

٢ - تقدم تعليقا ص ٢٢٩ ج ٤ .

انما يقصد بها مصالح المكلفين . والمصلحة في الفعل الأشق أعظم منها في الفعل الاخف . على ما قال عليه السلام « ثوابك على قدر نصبك » (١) ولان الغالب على الظن انما هو تأخره عن الأخف . نظرا الى المألوف من أحوال العقلاء فان من قصد تحصيل مقصود بفعل من الافعال ولم يحصل به لا يقصد تحصيله بما هو اخف منه بل بما هو أعلى منه ، فبتقدير تقدم الاخف على الاثقل يكون موافقا لنظر أهل العرف . فكان أولى . ولان زيادة ثقله تدل على تأكد المقصود منه على مقصود الاخف . فالمحافظة عليه تكون أولى .

الحادي عشر: ان يكون كل واحد من الخبرين خبرا واحدا الا ان حكم أحدهما مما نعم به البلوى بخلاف حكم الآخر فما لا نعم به البلوى أولى لكونه اهدى عن الكذب من جهة ان تفرد الواحد بنقل ما نعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله اقرب الى الكذب على ما تقرر قبل (٢) ولهذا كان مختلفا فيه ومتفقا على مقابله . واما الترجيحات العائدة الى امر خارج .

الاول منها ان يكون احد الدليلين موافقا للدليل آخر . من كتاب او سنة او اجماع او قياس او عقل او حس . والآخر على خلافه فما هو على وفق الدليل الخارج أولى . لئلا كد غلبة الظن بقصد مدلوله ولان العمل به وان افضى الى مخالفة مقابله وهو دليل واحد . فالعمل بمقابله يلزم منه مخالفة دليلين ، والعمل بما يلزم معه مخالفة دليل واحد أولى مما يلزم منه مخالفة دليلين .

الثاني . أن يكون أحدهما قد عمل بمقتضاه علماء المدينة . أو الائمة الاربعة أو بعض الامة بخلاف الآخر فما عمل به يكون أولى . اما ما عمل به اهل المدينة فلانهم أعرف بالتنزيل وأخبر بمواقع الوحي والتأويل وكذلك الائمة والخلفاء الراشدون لحث النبي عليه السلام على متابعتهم والافتداء بهم على ما سبق تعريفه . وذلك يغلب على الظن قوته في الدلالة وسلامته عن المعارض . وعلى هذا أيضا ما عمل بمقتضاه بعض الامة يكون أغلب على الظن . فكان أولى .

١ - تقدم تعليقا ص ١٤٠ ج ٤ .

٢ - انظر المسألة الخامسة من مسائل القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به .

وفي معنى هذا أن يعتضد كل واحد منهما بدليل، غير أن ما عضد أحدهما راجع على الآخر، ما عضد أو أن يعمل بكل واحد منهما بعض الأمة، غير أن من عمل بأحدهما أعرف بمواقع الوحي والتنزيل، فيكون أولى .

الثالث : أن يكون كل واحد منهما مؤولا إلا أن دليل التأويل في أحدهما راجع من دليل التأويل في الآخر ؛ فهو أولى لكونه اغلب على الظن .

الرابع : أن يكون أحدهما دالا على الحكم والعلة والآخر على الحكم دون العلة فما يدل على العلة يكون أولى لقرهه الى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول ولدلالته على الحكم من جهة لفظه ومن جهة دلالاته عليه بواسطة دلالاته على العلة ومادل على الحكم بهجتين يكون أولى ، ولان العمل به يلزمه مخالفة ما قابله من جهة واحدة ، والعمل بالمقابل يلزم منه مخالفة الدليل الاخر على الحكم من جهتين، فكان أولى، وربما رجح ما لم يدل على العلة من جهة أن المشقة في قبوله اشد والثواب عليه اعظم الا أنه مرجوح بالنظر الى مقصود التعقل ولذلك كان هو الاغلب .

الخامس : ان يدل كل واحد منهما على الحكم والعلة . الا ان دلالة أحدهما على العلية اقوى من دلالة الاخر عليها كما بيناه فيما تقدم ، فالأقوى يكون أولى لكونه اغلب على الظن .

السادس : ان يكونا عامين ، الا ان أحدهما ورد على سبب خاص بخلاف الاخر ، وعند ذلك فتعارضهما اما ان يكون بالنسبة الى ذلك السبب الخاص ، او بالنسبة الى غيره : فان كان الأول ، فالوارد على ذلك السبب يكون أولى ، لكونه امر به ، ولان محذور المخالفة فيه نظرا الى ان تأخير البيان عما دعت الحاجة اليه يكون اتم من المحذور اللازم من المخالفة في الاخر ، لكونه غير وارد فيها .

وان كان الثاني : فالعام المطلق يكون أولى لان عمومه اقوى من عموم مقابله لاستوائهما في صيغة العموم وعلبة الظن بتخصيص ما ورد على الواقعة بها نظرا الى بيان مادعت الحاجة اليه ، والى ان الاصل انما هو مطابقة ما ورد في معرض البيان لما مست اليه الحاجة ، ولان ما ورد على السبب الخاص مختلف في تعميمه عند القائين بالعموم بخلاف مقابله، وعلى هذا فمحذور المخالفة في العام المطلق يكون اشد .

السابع : ان يكون احدهما قد وردت به المخاطبة على سبيل الأخبار بالوجوب او التحريم او غيره كما في قوله تعالى (والذين يظاهرون منكم من نسائهم) او في معرض الشرط والجزاء كما في قوله تعالى (ومن دخله كان آمناً) والآخر وردت المخاطبة به شفاها كما في قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام) فان تقابلا في حق من وردت المخاطبة اليه شفاهاً، فخطاب المشافهة اولى . وان كان ذلك بالنظر الى غير من وردت المخاطبة اليه شفاها كان الآخر اولى ؛ لمحققناه في معارضة العام المطلق ، والوارد على السبب المعين ؛ ولان الخطاب شفاها انما يكون للحاضر من الموجودين ، وتعميمه بالنسبة الى غيرهم انما يكون بالنظر الى دليل آخر . إمامنا اجماع الأمة على انه لا تفرقة ، أو من قوله عليه السلام «حكى على الواحد حكى على الجماعة» (١) الثامن : ان يكون احدهما مما يجوز تطرق النسخ اليه ، او قد اختلف في تطرق النسخ اليه ، بخلاف الآخر ، فالذي لا يقبل النسخ يكون اولى لقلة تطرق الاسباب الموهبة اليه .

التاسع : ان يكونا عامين الا ان احدهما قد اتفق علي العمل به في صورة ، بخلاف الآخر . فماتفق على العمل به ، وان كان قد يغلب على الظن زيادة اعتباره الا ان العمل بما لم يعمل به في صورة متفق عليها اولى ، اذ العمل به مما لا يفضى الى تعطيل الآخر لكونه قد عمل به في الجملة ، والعمل بما عمل به يفضي الى تعطيل ما لم يعمل به ، وما يفضي الى التأويل اولى مما يفضي الى التعطيل ، وما عمل به في الصورة المتفق عليها ، وان لزم ان يكون فيها راجحاً على العام المقابل ، الا انه يحتمل ان يكون الترجيح له لأمر خارج لا وجود له في محل النزاع وهو ان كان المرجح الخارج بعيد الوجود ، لكن يجب اعتقاد وجوده نفي الالهام العام الآخر . فان قيل : لو كان له مرجح من خارج لو وقفنا عليه بعد البحث التام ، وقد بحثنا فلم نجد شيئاً من ذلك ؛ واحتمال مخالفة السبر ايضا بعيد . فهو معارض بمثله . فانه لو كان رجحانه لعني يعود الى نفسه لو وقفنا عليه بعد البحث . وقد بحثنا فلم نجد . وعند ذلك . فيتقاروم الكلامان . وقد يسلم لنا ما ذكرناه اولا .

العاشر : ان يكون احدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه ، بخلاف الآخر ؛ فالذي قصد به البيان للحكم يكون اولى . لانه يكون امس بالمقصود ،

و كما في قوله تعالى «وان تجمعوا بين الاختين الاما قد سلف» فانه قصد بيان تحريم الجمع بين الاختين في اللوطه بملك اليمين، فانه مقدم على قوله تعالى (او ما ملكت ايما نكم) حيث لم يقصد به بيان الجمع .

الحادي عشر : ان يكون احدهما اقرب الى الاحتياط وبراءة الذمة ، بخلاف الاخر ، فالاقرب الى الاحتياط يكون مقدما لكونه اقرب الى تحصيل المصلحة ودفع المضرة .

الثاني عشر : أن يكون أحدهما يستلزم نقص الصحابي كحديث الفهقة في الصلاة ، بخلاف الآخر فالذي لا يستلزم ذلك أولى لكونه اقرب الى الظاهر الموافق لحال الصحابي، ووصف الله له بالعدلة على ما قال تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا ، أي عدولا .

الثالث عشر أن يقترن بأحد الخبرين تفسير الراوي بفعله أو قوله، فانه يكون مرجحا على ما ليس كذلك لأن الراوي يكون اعرف واعلم بما رواه .

الرابع عشر : ان يذكر احد الراويين سبب ورود ذلك للنص بخلاف الآخر فالذاكر للسبب أولى لان ذلك يدل على زيادة اهتمامه بما رواه .

الخامس عشر : أن يكون قد اقترن بأحد الخبرين ما يدل على تأخيريه عن الآخر كالخبر الذي ظهر بعد استظهار النبي عليه السلام وة - وة شوكته، بخلاف الآخر فالظاهر بعد قوّة شوكة النبي عليه السلام أولى ، لأن احتمال ظهور مقابله قبل قوّة الشوكة أكثر من احتمال وقوع ما ظهر بعد قوّة الشوكة فكان تأخيريه أغلب على الظن فكان أولى .

وفي معناه أن يكون أحد الراويين متأخر الاسلام عن الآخر فالغالب أن ما رواه عن النبي عليه السلام بعد اسلامه، فروايته أولى، لأن رواية الآخر يحتمل أن تكون قبل اسلام المتأخر .

ويحتمل أن تكون بعد اسلامه فكان تأخير ما رواه . متأخر الاسلام أغلب على الظن . وفي معناه أن يعلم ان موت متقدم الاسلام كان متقدما على اسلام المتأخر ، وكذلك اذا علمنا ان غالب رواية احد الراويين قبل الغالب من رواية الآخر ، فروايته تكون مرجوحة ، لان الغالب تقدم ما رواه .

وكذلك اذا كانت رواية احدهما مؤرخة بتاريخ مضيق دون الآخر، فاحتمال تقدم غير المؤرخة يكون اغلب، وكذلك اذا كان أحد الخبرين يدل على التخفيف والآخر على التشديد فاحتمال تأخر التشديد اظهر لأن الغالب منه عليه السلام انه ما كان يشدد الا بحسب علو شأنه واستيلائه وقهره ، ولهذا اوجب العبادات شيئا فشيئا وحرم المحرمات شيئا فشيئا .

القسم الثاني

في التعارض الواقع بين معقولين

والمعقولان ، اما قياصا أو استدلالا او قياس واسعدلال .

فان كان التعارض بين قياسين ، فالترجيح بينهما قد يكون بما يعود الى اصل القياس .

وقد يكون بما يعود الى فرعه ، وقد يكون بما يعود الى مدلوله .

وقد يكون بما يعود الى امر خارج ، فاما ما يعود الى الاصل ، فنه ما يعود الى حكمه .

ومنه ما يعود الى علتة ، فاما ما يعود الى حكم الاصل فترجيحات .

الاول : أن يكون الحكم في اصل احدهما قطعيًا ، وفي الآخر ظنيا ، فاحكم

اصله قطعي اولى ، لان ما يتطرق اليه من الخلل بسبب حكم الاصل منفي ، ولا كذلك

الآخر فكان اغلب على الظن ، وفي معنى هذا ما يكون الحكم في اصل احدهما ممنوعا

وفي الآخر غير ممنوع ، فغير ممنوع يكون اولى .

الثاني : أن يكون حكم الاصل فيهما ظنيا ، غير أن الدليل المتيقن لاحدهما

ارجح من المتيقن للآخر فيكون اولى .

الثالث : أن يكون حكم الاصل في احدهما ما اختلف في نسخه ، بخلاف الآخر

فالذي لم يختلف في نسخه اولى لبعده عن الخلل .

الرابع : أن يكون الحكم في اصل احدهما غير معدول به عن سنن القياس كما

فكرناه فيا تقدم ، بخلاف الآخر ، فما لم يعدل به عن سنن القياس اولى لكونه أبعد

عن التعبد وأقرب الى المعقول وموافقة الدليل .

١ - انظر باب ما يرجح به علة على علة في كتاب المعتمد لابي الحسين البصري .

الخامس أن يكون حكم الاصل في أحدهما قد قام دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه ، ولا كذلك الآخر ؛ فما قام الدليل فيه على وجوب تعليله ، وجواز القياس عليه أولى ، وان لم يكن ذلك شرطا في صحته كما سبق ، لما فيه من الامن من غائله التعبد والقصور على الأصل ولبعده عن الخلاف .

السادس : ان يكون حكم أحد الاصلين مما اتفق القياسون على تعليله ، والآخر مختلف فيه ، فيما اتفق على تعليله أولى ، اذ هو ابعد عن الالتباس واغلب على الظن .
السابع : ان يكون حكم احد الاصلين قطعيا ، لكنه معدول به عن سنن القياس والآخر ظني ، لكنه غير معدول به عن سنن القياس ، فالظني الموافق لسنن القياس أولى لكونه موافقا للدليل وابتعد عن التعبد .

الثامن : ان يكون حكم احدهما في الأصل قطعيا الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله ، وعلى جواز القياس عليه وحكم الآخر ظني الا انه قد قام الدليل على وجوب تعليله . وعلى جواز القياس عليه فاحكمه قطعي أولى ، لان ما ينطرق اليه من الخلل انما هو بسبب قربه من احتمال التعبد والقصور على الاصل المعين ، وما ينطرق الى الظني من الخلل فمن جهة ان يكون الأمر في نفسه خلاف ما ظهر ؛ واحتمال التعبد والقصور على ما ورد الشرع فيه بالحكم ابعد من احتمال ظن الظهور لما ليس بظاهر والترك للعمل بما هو ظاهر .

التاسع : ان يكون حكم اصل احدهما قطعيا الا انه لم يتفق على تعليله ، وحكم الآخر ظني الا انه متفق على تعليله ، فالظني المتفق على تعليله أولى ، لأن تعدية الحكم من الاصل الى الفرع انما هو فرع تعقل العلة في الاصل ، وتحقيق وجودها في الفرع ، واحتمال معرفة ذلك فيما هو متفق عليه اغلب ، واحتمال الخلل بالنظر الى الحكم الظني ، وان كان قائما ومأمونا في جانب الحكم القطعي ، الا ان احتمال تطع القياس فيما لم يتفق على تعليله لعدم الاطلاع على ماهو المقصود من حكم الاصل اغلب من احتمال انقطاع القياس لخلل ملتحق بالظاهر الدال على حكم الاصل مع ظهور دليبه وعدم الاطلاع عليه بعد البحث التام فيه .

العاشر : ان يكون دليل ثبوت الحكم في اصل احدهما ارجح من الآخر ، الا انه مختلف في نسخه بخلاف الاخر ، فما دليبه ارجح أولى لان الاصل عدم النسخ وقول النسخ معارض بقول عدم النسخ فكان احتمال عدم النسخ ارجح .

الحادي عشر: ان يكون دليل ثبوت الحكم في أحدهما راجحاً على دليل حكم أصل الآخر ، إلا أنه معدول به عن سنن القياس والقاعدة العامة. بخلاف الآخر ، فما لم يعدل به عن القاعدة أولى ، لأنه يلزم من العمل به الجرى على وفق القاعدة العامة التي ورد الحكم في القياس الآخر على خلافها ، غير انه يلزم منه اهمال جانب الترجيح في الآخر ، وما يلزم من العمل بالآخر ، فانما هو اعتبار ظهور الترجيح ، لكن مع مخالفة القاعدة المتفق عليها ، واحتمال مخالفة القواعد العامة المتفق عليها بعد من احتمال مخالفة الشذوذ عن ظواهر الأدلة ، كيف وان العمل بمادليل ثبوت حكم أصله ظني محافظة (١) ، على أصل الدليل الظني والقاعدة العامة والعمل (٢) بما ظهر الترجيح في دليل ثبوت حكمه فيه الموافقة لما ظهر من الترجيح ومخالفة القاعدة وأصل الدليل الآخر ، ولا يخفى أن للعمل بما يلزم منه موافقة ظاهرين ومخالفة ظاهر واحد ، أولى من العكس .

الثاني عشر: ان يكون دليل ثبوت حكم أصل احدهما راجحاً على دليل الآخر؛ الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليقه وعلى جواز القياس عليه ، بخلاف الآخر ، فما ظهر الترجيح في دليله أولى ، لما ذكرناه فيما اذا كان الحكم قطعياً .
الثالث عشر: ان يكون دليل ثبوت حكم أصل احدهما راجح من دليل الآخر إلا انه غير متفق على تعليقه ، بخلاف الآخر فما اتفق على تعليقه أولى ، لما ذكرناه فيما اذا كان حكم الأصل في احدهما قطعياً ، والآخر ظنياً .

الرابع عشر: ان يكون حكم أصل احدهما مما اتفق على عدم نسخه ، إلا انه معدول به عن القاعدة العامة بخلاف الآخر ، فما لم يعدل به عن القاعدة أولى ، لما سبق تحقيقه .

الخامس عشر: ان يكون حكم أصل احدهما غير معدول به عن القاعدة العامة إلا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليقه وجواز القياس عليه بخلاف الآخر

- ١ - الأنسب ان يقال : فيه محافظة ، وتكون الجملة خبر إن .
- ٢ - العمل هو مبتدأ ، خبره جملة « فيه موافقة » وقوله بعد « وأصل الدليل » بالجر معطوف على القاعدة .

فما هو على وفق القاعدة العامة اولى ، لان العمل به عمل بأغلب ما يرد به الشرع ، والعمل بمقابلته بالعكس ، ولأن اكثر من قال باشتراط كون الحكم في الأصل غير معدول به عن القاعدة العامة ، خالف في اشتراط قيام الدليل على وجوب تعليل الحكم وجواز القياس عليه ، ولم يشترط غير الشذوذ ، فكونه غير معدول به عن القاعدة العامة امس بالقياس .

السادس عشر : ان يكون حكم اصل احدهما غير معدول به عن القاعدة العامة ، الا انه لم يتفق على تعليله ، والاخر بعكسه ، فما اتفق على تعليله اولى ، لان كل واحد من القياسين ، وان كان مختلفاً فيه ، إلا ان احتمال وقوع التعبد في القياس يبطله قطعاً ، ومخالفة القاعدة العامة غير مبطله للقياس قطعاً . وما يبطل القياس قطعاً بتقدير وقوعه يكون مرجوحاً بالنسبة الى ما لا يبطله قطعاً .

واما الترجيحات العائدة الى علة حكم الاصل .

فمنها ما يرجع الى طريق اثباتها ، ومنها ما يرجع الى صفتها .

اما الترجيحات العائدة إلى طرق اثباتها .

فالأول منها : ان يكون وجود علة احد القياسين مقطوعاً به في اصله بخلاف علة الآخر . فما وجود علة في اصله قطعي اولى ، وسواء كان وجودها معقولاً او محسناً ، مدلولاً عليه او غير مدلول لكونه اغلب على الظن . وفي معنى هذا ان يكون وجود العلتين مظنوناً ، غير ان ظن وجود احدهما ارجح من الاخرى ، فقياسها اولى ، لأنها اغلب على الظن .

الثاني : ان يكون دليل عليه الوصف في احد القياسين قطعياً ، وفي الآخر ظنياً (١) فيكون اولى ، لانه اغلب على الظن .

الثالث : ان يكون دليل العلتين ظنياً ، غير ان دليل احدي العلتين ارجح من دليل الاخرى ، فما دليلها ارجح فقياسها اولى ، لانه اغلب على الظن .

١ - في الآخر - معطوف على قوله في احد ، وظنيا معطوف على قطعياً ، فهو من العطف على معمولي عاملين مختلفين ، وفي جوازه خلاف .

الرابع : أن يكون طريق عليـة الوصف فيها الإستنباط ، الا ان دليل احدى العلتين السبر والتقسيم ، والآخرى المناسبة ، فما طريق ثبوت العلية فيه السبر والتقسيم يكون أولى . لأن الحكم في الفرع كما يتوقف على تحقق مقتضيه في الاصل يتوقف على انتفاء معارضه في الاصل ، والسبر والتقسيم فيه التعرض لبيان المقتضى وابطال المعارض ؛ بخلاف اثبات العلة بالا حـالة (١) فكان السبر والتقسيم أولى .
فان قيل : وصف للعلة لا بد وأن يكون مناسباً في نفس الأمر أو شبيهاً ، لا متناغـ التعليل بالوصف الطردي ، ولا يخفى ان احتمال عدم المناسبة بعد اظهارها بالطريق التفصيلي ابعد من احتمال عدمها في السبر والتقسيم ؛ حيث لم يتعرض فيه لبيانها تفصيلاً فكان طريق المناسبة أولى .

قلنا : الا أن التعرض لمناسبة الوصف لا دلالة له بوجه على نفي المعارض في الاصل ، فانه لا امتناع من اجتماع مناسبين في محل واحد على حكم واحد ؛ ودلالة البحث والسبر على مناسب في الاصل غير الوصف المشترك ؛ مع ان الاصل ان يكون الحكم معقول المعنى ، وان يدل على ان الوصف المشترك مناسب .
ولا يخفى ان ما يدل على مناسبة العلة وعلى انتفاء معارضها اولي مما يدل على مناسبتها ، ولا يدل على انتفاء معارضها .

فان قيل : الا ان طريق اثبات العلة بالمناسبة او الشبه ادل على مناسبة الوصف بعد اظهارها من دلالة السبر والتقسيم على انتفاء وصف آخر ، لاحتمال ان يصدق الناظر في قوله وان يكذب ، وبتقدير صدقه فظهور ذلك مختص به دون غيره ، بخلاف طريق المناسبة . فانه ظاهر بالنظر الى الخصمين .
قلنا : بل العكس اولي . وذلك لان الخلل العائد الى دليل نفي المعارض انما هو بالكذب أو الغلط . لعدم الظفر بالوصف .

ولا يخفى ان وقوع الغلط مع كون الوصف المبحوث عنه ظاهراً جلياً . ووقوع الكذب مع كون الباحث عدلاً . ابعد من احتمال وقوع الغلط فيما اهدى من المناسبة مع كونها خفية مضطربة .

١ - بالا حـالة - للصواب بالا حـالة بانحاء المعجمة .

الخامس : أن يكون نفى الفارق في أصل أحد القياسين مقطوعاً به ، وفي الآخر مظنوناً ، فما قطع فيه بنفى الفارق يكون أولى ، لكونه أغلب على الظن .

السادس : أن يكون طريق ثبوت إحدى العلتين السبر والتقسيم ، والآخرى الطرد والعكس فما طريق ثبوته السبر والتقسيم أولى ، اذ هو دليل ظاهر على كون الوصف علة ، وما دار الحكم معه وجوداً وعدمًا غير ظاهر العلية ، لان الحكم قد يدور مع الاوصاف الطردية ، كما في الرائحة الفاتحة الملازمة للشدة المطربة بالدائرة مع تحريم الشرب وجوداً وعدمًا ، مع أنها ليست علة ، لان العلة لا بد وأن تكون في الأصل بمعنى الباعث لا بمعنى الأمانة ، كما سبق تقريره (١) والرائحة الفاتحة ليست باعثة ، اذ لا يشم منها رائحة المناسبة وكما أنه غير ظاهر في الدلالة على علية الوصف فلا دلالة له على ملازمة العلة لما قدمناه في ابطال الطرد والعكس . وبهذا يكون القياس الذي طريق اثبات العلية فيه المناسبة أولى مما طريق اثباتها فيه الطرد والعكس

واما التوجيهات العائدة الى صفة العلة

فالأول : منها أنه اذا كانت علة الأصل في أحد القياسين حكماً شرعياً ، وفي الآخر وصفاً حقيقياً ، فما علمه وصف حقيقي أولى ، لوقوع الاتفاق عليه ووقوع الخلاف في مقابله فكانت أغلب على الظن .

الثاني : أن تكون علة الحكم الثبوتية في أحدهما وصفاً وجودياً ، وفي الآخر وصفاً عدميةً ، فما علمته ثبوتية أولى للاتفاق عليه ووقوع الخلاف في مقابله .

الثالث : أن تكون علة أحدهما بمعنى الباعث ، وفي الآخر بمعنى الأمانة ، فما علمته باعثة أولى للاتفاق عليه .

الرابع : أن تكون علة أحدهما وصفاً ظاهراً منضبياً ، وفي الآخر بخلافه ، فما علمته مضبوطة أولى لانه أغلب على الظن لظهوره وابعده عن الخلاف .

الخامس : أن تكون علة أحدهما وصفاً متحداً ، وفي الآخر ذات أوصاف ، فما علمته ذات وصف واحد أولى . لانه أقرب الى الضبط وابعده عن الخلاف .

السادس : أن تكون علة أحدهما أكثر تعددية من علة الآخر ، فهو أولى لكثرة فائده

١ - انظر المسألة الثانية من مسائل شروط علة الاصل .

السابع : أن تكون علة أحدهما مطردة بخلاف الآخر ، فما علة مطردة أولى ، لسلامتها عن المفسد وبعدها عن الخلاف . وفي معنى هذا ان تكون علة أحدهما غير منكسرة ؛ بخلاف علة الاخر فما علتها غير منكسرة أولى لبعدها عن الخلاف .

الثامن : أن تكون علة أحدهما منعكسة بخلاف علة الآخر ، فما علتها منعكسة أولى لانها اغلب على الظن وابعده عن الخلاف .

التاسع : ان تكون علة أحدهما غير متأخرة عن الحكم بخلاف الاخر . فاعلته غير متأخرة أولى لبعده عن الخلاف .

العاشر : أن تكون علة أحدهما مطردة غير منعكسة وعلة الآخر منعكسة غير مطردة ، فالمطردة أولى لما بينها من اشتراط الاطراد ، وعدم اشتراط الانعكاس . ولهذا فان من سلم اشتراط الاطراد خالف في اشتراط الانعكاس .

الحادي عشر : أن يكون ضابط الحكمة في علة أحد القياسين جامعا للحكمة ما نعالها ؛ بخلاف ضابط حكمة العلة في القياس الآخر كما بيناه ، فالجامع المانع أولى ؛ لزيادة ضبطه وبعده عن الخلاف .

الثاني عشر : ان تكون العلة في احدهما غير راجعة على الحكم الذي استنبطت منه برفعه ، اورفع بعضه بخلاف الاخر ، فهو أولى لسلامة علته عما يوهيها ، وبعدها عن الخلاف .

الثالث عشر : ان تكون علة احد القياسين مناسبة ؛ وعلة الاخر شبيهة فما علتها مناسبة أولى ، لزيادة غلبة الظن بها ؛ وزيادة مصلحتها ؛ وبعدها عن الخلاف .
الرابع عشر : ان يكون المقصود من احدي العلتين من المقاصد الضرورية كما بيناه من قبل ، والمقصود من العلة الاخرى غير ضروري ، فما مقصوده من الحاجات الضرورية أولى لزيادة مصلحته وغلبة الظن به ، ولهذا فانه لم يخل شريعة عن مراعاته وبولغ في حفظه ؛ بشرع ابلغ العقوبات .

الخامس عشر : ان يكون مقصود احدي العلتين من الحاجات الزائدة ومقصود الاخرى من باب التحسينات والتزيينات ؛ فما مقصوده من باب الحاجات الزائدة أولى لتعلق الحاجة به دون مقابله .

السادس عشر. ان يكون مقصود احدى العلتين من مكملات المصالح الضرورية ومقصود الاخرى من اصول الحاجات الزائدة، فاما مقصوده من مكملات الضروريات وان كان تابعا لها ومقابله أصل في نفسه يكون أولى ، ولهذا أعطى حكم أصله حتى شرع في شرب قليل الخمر ما شرع في كثيره .

السابع عشر أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين ، ومقصود الاخرى ما سواه من المقاصد الضرورية (١) فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى ، نظراً الى مقصوده وثمرته ، من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين ، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره ، فانما كان مقصوداً من أجله ، على ما قال تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) .

فان قيل : بل ما يفضي الى حفظ مقصود النفس أولى وأرجح ، وذلك لان مقصود الدين حق الله تعالى ومقصود غيره حق للآدمي ، وحق الآدمي مرجح على حقوق الله تعالى لانها مبنية على الشح والمضايقة ، وحقوق الله تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة ، من جهة أن الله تعالى لا يتضرر بفوات حقه - فالمحافظة عليه أرلى من المحافظة على حق لا يتضرر مستحقه بفواته ؛ ولهذا رجحنا حقوق الآدمي على حقوق الله تعالى . بدليل أنه لو ازدحم حق الله تعالى وحق الآدمي في محل واحد وضاق عن استيفائهما بأن يكون قد كفر وقتل عمداً عدواناً فانا نقتله قصاصاً لا بكفره .

وأيضاً فانا قد رجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين حيث خلفنا عن المسافر باسقاط الركعتين ، وأداء الصوم ، وعن المريض بترك الصلاة قائماً وترك أداء الصوم وقدمنا مصلحة النفس على مصلحة الصلاة في صورة انجاء الغريق . وأبلغ من ذلك أن ارجحنا مصلحة المال على مصلحة الدين حيث جوزنا ترك الجمعة والجماعة ضرورة حفظ أدنى شيء من المال ، ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين أظهرهم على مصلحة الدين حتى عصمنا ذمه وماله مع وجود الكفر المبيح .

قلنا : أما النفس فكما هي متعلق حق الآدمي بالنظر الى بعض الاحكام فهي متعلق حق الله تعالى بالنظر الى أحكام آخر ، ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف

١ - ومقصود الأخرى ما سواه - أي حفظ ما سوى أصل الدين من النفس والمال . الخ

بما يفضي الى تفويتها ، فالتقديم انما هو لمنعلق الحقين ؛ ولا يمتنع تقديم حق الله وحق الآدمي على ما تمحض حقاً لله .

كيف : وان مقصود الدين متحقق بأصل شرعية القتل وقد تحقق والقتل انما هو لتحقيق الوعيد به ، والمقصود بالقصاص انما هو التشفى والانتقام ، ولا يحصل ذلك للوارث بشرع القتل دون القتل بالفعل على ما يشهد به العرف ، فكان الجمع بين الحقين أولى من تضييع أحدهما .

كيف وان تقديم حق الآدمي ههنا لا يفضي الى تفويت حق الله فسيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقاً ، لبقاء العقوبة الاخروية ؛ وتقديم حق الله بما يفضي الى فوات حق الآدمي من العقوبات البدنية مطلقاً ، فكان لذلك أولى .

وأما للتخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديماً لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل على فروعه ، وفروع الشيء غير أصل الشيء ، ثم وان كان فشققة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقة الاربع في الحضر ، وكذلك صلاة المريض قاعدا بالنسبة الى صلاته قائماً وهو صحيح فالمقصود لا يختلف .

واما اداء الصوم فلانه لا يفوت مطلقاً ، بل يفوت الى خلف ، وهو القضاء ، وبه يندفع ما ذكره من صورة انقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة لحفظ المال ايضاً وبقاء الذمي بين اظهر المسلمين معصوم الدم والمال ليس لمصلحة المسلمين بل لاجل اطلاقه على محاسن الشريعة وقواعد الدين . ليسهل انقياده ويتيسر استرشاده ، وذلك من مصلحة الدين ، لامن مصلحة غيره .

وكما أن مقصود الدين مقدم على غيره من مقاصد الضروريات ، فكذلك ما يتعلق من مقصود النفس يكون مقدماً على غيره من المقاصد الضرورية .

اما بالنظر الى حفظ النسب فلأن حفظ النسب انما كان مقصوداً لاجل حفظ الولد ، حتى لا يبقى ضائعاً لامرئيه ، فلم يكن مطلوباً بالعينه (بل لافضائه الى بقاء النفس وأما بالنظر الى المال فهذه المعنى ايضاً فانه لم يكن بقاؤه مطلوباً بالعينه) وذاته بل لاجل بقاء النفس مرفهة منعمة حتى تأتي بوظائف التكليف واعباء العبادات .

واما بالنظر الى حفظ العقل فمن جهة ان النفس أصل والعقل تبع ، فالحفاظة على الأصل أولى ، ولان ما يفضي الى فوات النفس على تقدير فضيلته يفوتها مطلقاً . وما يفضي الى تفويت العقل كشراب المسكر لا يفضي الى فواته مطلقاً .

فالمحافظة بالمنع مما يفرضى الى الفوات مطلقا اولى، وعلى هذا أيضا يكون المقصود في حفظ النسب اولى من المقصود في حفظ العقل والمال لكونه عائداً الى حفظ النفس، وما يفرضى الى حفظ العقل مقدم على ما يفرضى الى حفظ المال لكونه مركب الامانة وملاك التكليف، ومطلوبا للعبادة بنفسه من غير واسطاء، ولا كذلك المال، ولهذا كانت هذه الرتب مختلفة في المعقوبات المرتبة عليها على نحو اختلافها في انفسها وبمثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت بين مكملاتها .

الثامن عشر : ان يكون الوصف الجامع في أحد القياسين نفس علة حكم الاصل والآخر دليل علة الاصل وملازمها ، فالذى فيه الجامع نفس العلة اولى لظهورها وركون النفس اليها .

التاسع عشر : أن تكون علة الاصل في احد القياسين ملائمة وعلة الآخر غريبة فاعلته ملائمة اولى لأنها اغلب على الظن وابتعد عن الخلاف .

العشرون : ان تكون علة الاصلين متقوضة الا انه قد ظهر في صورة النقص في أحدهما ما يمكن احالة النقص عليه ، من وجود مانع او فوات شرط ، بخلاف الاخرى فهي اولى لانها اغلب على الظن .

الحادى والعشرون : ان تكون علة احد القياسين قد يتخلف عنها مدلولها في صورة بطريق الاستثناء على خلاف القاعدة العامة، والاخرى يتخلف عنها حكمها الاعلى جهة الاستثناء، فالتى يتخلف عنها حكمها بجهة الاستثناء تكون اولى لقربها الى الصحة وبعدها عن الخلاف .

الثاني والعشرون : ان تكون علة احد القياسين قد خلفها في صورة النقص ما هو أبقى بها لكون مناسبتها فيها اشد ، كما ذكرناه فسيما تقدم، بخلاف الاخرى فهي اولى لتبين عدم الغائها بخلاف الاخرى .

الثالث والعشرون : ان تكون علة احد القياسين لامزاحم لها في اصلها بخلاف الاخرى فالتى لامزاحم لها اولى لانها اغلب على الظن واقر بالى التعدية ، وعلى هذا يكون مارجحانها على مزاحمها اكثر مقدمة ايضا .

الرابع والعشرون : ان تكون علة احد القياسين مقتضية للاثبات والاخرى مقتضية للنفي فالنافية تكون اولى لان مقتضاها يتم على تقدير رجحانها ، وعلى تقدير مساواتها ومقتضى المثبتة لا يتم الا على تقدير رجحانها ، وما يتم مطلوبه على تقدير من تقديرين يكون اغلب على الظن مما لا يتم مطلوبه الا على تقدير واحد معين ، فان قيل : الا أن العلة المثبتة مقتضاها حكم شرعي بالاتفاق بخلاف النافية ، وما فائدتها شرعية بالاتفاق تكون اولى .

وايضا : فانه يجب اعتقاده اختصاص اصل النافية بمعنى لا وجود له في الفرع ، تقليلا لخالفه الدليل ، كيف : وان ما ذكرتموه من الترجيح للنافية غير مستقيم على رأي من يعتقد التخيير عند تساوي الدليلين المتعارضين ، وعلى هذا في تساوي القدم ان قلنا أما كون حكم احد العلتين شرعي (١) فلا يرجح به لان الحكم انما كان مطلوبها لا لنفسه بل لما يفرض اليه من الحكم به ، والشارع كما بود تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يود تحصيلها بواسطة نفيه .

كيف وان العلة النافية متأيدة بالنفي الاصيلي ، والمثبتة على خلافه فكانت اولى . وما قيل من وجوب اعتقاد اختصاص النافية بمعنى في الاصل لا وجود له في الفرع ، فهو معارض بمثله في المثبتة ، وانه يجب اعتقاد اختصاص اصلها بمعنى لا وجود له في الفرع تقليلا لخالفه الدليل النافي ، وليس أحدهما اولى من الآخر ، والتخيير وان كان مقولا به عند تعارض الدليلين مع التساوي من كل وجه ، فليس الا على بعض الآراء الشاذة بالنسبة الى ما قائله .

كيف : وان الحكم انما يثبت لما يصلح أن يكون مقصوداً واثبات الحكم عند التعارض من كل وجه لتحصيل مصلحة على وجه يلزم منه مفسدة مساوية لا يصلح أن يكون مقصوداً ، فالحكم يكون منتظماً لانتفاء مقصوده .

١ - شرعي - هكذا في النسخ المطبوعة ، وفي المخطوطة شرعية والاصواب شرعياً بالقد كبير والنصب على أنه خبر للكون وهو مذكر واسمه الحكم .

الخامس والعشرون : ان تكون حكمة احدى علتين قد اختلفت احتمالا لمانع
اهل بها دون الاخرى ، فالتى لا يهتدل حكمها احتمالا أولى لقربها الى الظن وبعدها
عن الخلل والخلاف .

السادس والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين أفضى الى تحصيل مقصودها
من الأخرى فتكون أولى لزيادة مناسبتها بسبب ذلك .

السابع والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين مشيرة الى تقيض المطلوب ومناسبة
له من وجه بخلاف الاخرى ، فما لا تكون مناسبة لتقيض المطلوب تكون أولى
لكونها أظهر في افضائها الى حكمها ، وأغلب على الظن ؛ وأبعد عن الاضطراب .

الثامن والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين متضمنة لمقصود يعم جميع المكلفين
والأخرى متضمنة لمقصود يرجع الى آحادهم فالأولى أولى ، لعموم فائدتها .

التاسع والعشرون : أن تكون علة أحد القياسين أكثر شمولاً لمواقع الخلاف من
الأخرى ، فتكون أولى لعموم فائدتها .

واما الترجيحات العائدة الى الفرع فاربعة .

الأول : ان يكون فرع أحد القياسين مشاركا لاصله في عين الحكم وعين العلة ،

وفرع الآخر مشاركا لاصله في جنس الحكم وجنس العلة ، او جنس الحكم وعين
العلة ، او بالعكس ؛ فما المشاركة فيه في عين العلة وعين الحكم أولى ، لان التعدية

باعتبار الاشتراك في المعنى الاخص والاعم ، اغلب على الظن من الاشتراك في
المعنى الاعم . وعلى هذا فالمعنى ؛ فما المشاركة فيه بين الاصل والفرع في عين احد

الامرین : اما الحكم او العلة ؛ تكون أولى ؛ مما المشاركة فيه بين اصله وفرعه في
جنس الامرین ، وان كان فرع احدهما مشاركا لاصله في عين العلة وجنس الحكم ،

والآخر بعكسه ، فما المشاركة فيه في عين العلة وجنس الحكم أولى ؛ لان تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع انما هو فرع تعدية العلة ، فهي الاصل في التعدية وعليها المدار .

الثاني : ان يكون الفرع في احد القياسين متأخراً عن اصله ، وفي الآخر متقدماً ،

فما الفرع فيه متأخر أولى ، لسلامته عن الاضطراب ، وبعده عن الخلاف ، وعلتنا
بشبهت الحكم فيه بما استنبط به من الاصل .

الثالث : ان يكون وجود العلة في احد الفرعين قطعياً ، وفي الآخر ظنياً ، فما وجود العلة فيه قطعي اولى ، لانه اغلب على الظن . واهعد عن احتمال القادح فيه .
 الرابع : ان يكون حكم الفرع في احدهما قد ثبت بالنص جملة لا تفصيلا . بخلاف الاخر ، فانه يكون اولى . لانه اغلب على الظن . واهعد عن الخلاف .
 واما الترجيحات العائدة الى حكم الفرع والى امر خارج فعلى ما اسلفناه في المنقولات . وقد يتركب مما ذكرناه من الترجيحات ومقابلات بعضها البعض ترجيحات أخرى خارجة عن الحصر لا يخفى إيجادها في مواضعها على من اخذت الفطنة بيده .
 وقد اشرنا الى جملة في كتابنا المرسوم بمتنى السالك في رتب المسالك ، فعليك بمراجعته .
 وعلى هذا فلا يخفى الترجيح المتعلق بالاستدلالات المتعارضة بالنظر الى ذواتها وطرق اثباتها .

واما التعارض الواقع بين المنقول والمعقول . فالمنقول انما يكون خاصا واما عاما . فان كان خاصاً . فاما ان يكون دالا بمنظومه . او لا بمنظومه .
 فان كان الاول . فهو اولى . لكونه اصلا بالنسبة الى الرأي وقلة تطرق الخلل اليه . وان كان الثاني فنه ما هو ضعيف جدا . ومنه ما هو قوى جدا . ومنه ما هو متوسط بين الرتبين والترجيح اذ ذلك يكون على حسب ما يقع في نفس المجتهد من قوة الدلالة وضعفها وذلك مما لا ينضب طولاً وحاصره . بحيث تمكن الاشارة اليه في هذا الكتاب . وانما هو موكول الى نظر الناظرين في آحاد الصور التي لاحصر لها .
 واما ان كان المنقول عاما ؛ فقد قيل بتقديم القياس عليه ؛ وقيل بتقديم العموم وقيل بالتوقف وقيل بتقديم جلي (١) القياس دون خفية .
 وقيل بتقديم القياس على ما دخله للتخصيص دون ما لم يدخله .
 والمختار انما هو تقديم القياس ، وسواء كان جليا أو خفيا لانه يلزم من العمل بعموم العام لإبطال دلالة القياس مطلقا ، ولا يلزم والعمل بالقياس لإبطال العام مطلقا ، بل غاية ما يلزم منه تخصيصه وتأويله .

١ - على جلي - هكذا في النسخ المطبوعة باثبات على وهي غير مثبتة في المخطوطة ، وقد اعتمدنا حذفها .

ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين على وجه يلزم منه تأويل أحدهما أولى من العمل بأحدهما وابطال الآخر ، ولأن القياس يتناول المتنازع فيه بخصوصه والمنقول يتناوله بعمومه ، والنخاص أقوى من العام .

فان قيل : الا ان العموم اصل ؛ والقياس فرع والأصل مقدم على الفرع .

وايضا فان اطرق الخلل الى العموم أقل من تطرقه الى القياس على ما سبق تقريراً فكان أولى .

قلنا : أما الأول فانما يلزم ان لو كان ما قيل بتقديم القياس عليه هو اصل ذلك القياس ، وليس كذلك ، بل جاز ان يكون فرعاً لغيره .

فان قيل : وان لم يكن فرعاً لذلك العام بعينه ؛ فهو فرع بالنسبة الى ما هو من جنسه

قلنا : الا ان ذلك لا يمنع من تخصيص العموم بالقياس ؛ والا لما جاز تخصيص

عموم الكتاب بخير الواحد لكونه فرعاً بالنسبة الى هو من جنسه ؛ وهو ممنوع على ما سبق .

وما ذكره من الترجيح الثاني ، فهو معارض بمثله ؛ فان العام يحتمل ان يكون

غير ظاهر في العموم ، وان كان ظاهراً ؛ فيحتمل الخصوص ، واحتمال ذلك

في الشرع اغلب من احتمال الغلط من المجتهد المتبحر ؛ على ما لا يخفى .

ولهذا ، قيل انه ما من عام الا وهو مخصوص الا في قوله تعالى (والله بكل شيء عليم)

ولا كذلك القياس .

١ - انظر المسألة التاسعة من مسائل القسم الرابع فيما يرد به خبر الواحد ج ٢ .

الباب الثاني

في الترجيحات الواقعة بين الحدود الموصلة إلى المعاني المفردة التصويرية

واعلم ان الحدود على اختلاف أنواعها منقسمة إلى عقلية، وسمعية، كما تقسام الحجج غير ان ما هو متعلق غرضنا ههنا انما هو السمعية .
ومن السمعية ما كان ظنيا وعند تعارض الحدين السمعيين فقد يقع الترجيح بينهما من وجوه .

الاول: ان يكون احدهما مشتملا على الفاظ صريحة ناصحة على الغرض المطلوب من غير تجوز، ولا استعارة، ولا اشتراك، ولا غرابة، ولا اضطراب، ولا ملازمة، بل بطريق المطابقة أو التضمن (١) بخلاف الآخر، فهو أولى لكونه أقرب إلى الفهم، وأبعد عن الخلل والاضطراب .

الثاني: ان يكون المعروف احدهما أعرف من المعروف في الآخر فهو أولى لكونه افضى إلى التعريف .

الثالث: ان يكون احدهما معرفا بالامور الذاتية، والآخر بالامور العرضية (٢) فالمعرف بالامور الذاتية، أولى لأنه مشارك للمعرف بالامور العرضية في التمييز، ومرجع عليه بتصوير معنى المحدود .

الرابع: ان يكون أحد الحدين أعم من الآخر، فقد يمكن ان يقال الأعم أولى، لتناوله محدود الآخر وزيادة، وما كان أكثر فائدة فهو أولى وقد يمكن ان يقال بأن الأخص أولى، نظراً إلى مدلوله متفق عليه، ومدلول الآخر من الزيادة مختلف فيه، وما مدلوله متفق عليه أولى .

١ - انظر التعليق ص ١٦٣ ج ٤

٢ - تقسيم الكلّي إلى ذاتي وعرضي مجرد دعوى، وقد اعترف من كتب من العلماء في المنطق وفي المقولات بأن الفرق بين الذاتي والعرضي عسير، انظر الرد على المنطقيين لابن تيمية .

الخامس: أن يكون أحدهما قد أتى فيه بجميع ذاتياته، والآخر ببعضها مع التمييز:
فالأول يكون أولى لأنه أشدّ تعريفاً .

السادس: ان يكون أحدهما على وفق النقل السمعيّ، والآخر على خلافه؛ فالموافق
يكون أولى لبعده عن الخلل، ولأنه أغلب على الظنّ .

السابع: أن يكون طريق اكتساب أحدهما أرجح من طريق اكتساب الآخر هو
أولى، لأنه أغلب على الظنّ .

الثامن: أن يكون أحدهما موافقاً للوضع اللغوي، والآخر على خلافه، أو أنه
أقرب إلى موافقته، والآخر أبعد؛ فالموافق، أو ما هو أكثر موافقةً للوضع اللغوي،
يكون أولى، لأنّ الأصل إنما هو التقرير دون التغيير، لكونه أقرب إلى الفهم، وأسرع
إلى الانقياد . ولهذا، كان التقرير هو الغالب، وكان متفقاً عليه، بخلاف التغيير، فكان
أولى .

التاسع: أن يكون أحدهما ممّا قد ذهب إلى العمل به أهل المدينة، أو الخلفاء
الراشدون، أو جماعة من الأمة؛ أو واحد من المشاهير، بالاجتهاد والعدالة والثقة بما
يقول، بخلاف الآخر، فهو أولى، لكونه أغلب على الظنّ وأقرب إلى الانقياد .

العاشر: أن يلزم من العمل بأحدهما تقرير حكم الحظر، والآخر تقرير الوجوب، أو
الكراهة، أم الندب؛ فما يلزم منه تقرير الحظر أولى لما قدمناه في الحجج .

الحادي عشر: أن يلزم من أحدهما تقرير حكم النفي، والآخر الإثبات، فالمقرر
للنفي أولى، لما سبق في الحجج .

الثاني عشر: أن يلزم من أحدهما تقرير حكم معقول، ومن الآخر حكم غير معقول؛
فما يلزم منه تقرير حكم معقول أولى لما سبق في الحجج .

الثالث عشر: أن يلزم من أحدهما درّ الحدّ والعقوبة، ومن الآخر إثباته؛ فالدارىء
للحدّ أولى، لما سبق أيضاً .

الرابع عشر: أن يكون أحدهما يلازمه الحرية أو الطلاق، والآخر يلازمه الرقّ أو ابقاء النكاح، فالحكم فيه ما سبق في الحجج.

وقد يتشعبُ من تقابل هذه الترجيحات ترجيحات أخرى كثيرةً خارجةً عن الحصر، لا تخفى على متأملها.

وهذا آخر ما أردناه، ونهاية ما رتبناه. اللَّهُمَّ! فكما ألهمت بإنشائه، وأعنتَ على إنهائه، فاجعله نافعاً في الدنيا، وذخيرةً سالحة في الأخرى؛ واختم بالسعادة آجالنا، وحقّق بالزيادة آمالنا؛ واقرن بالعافية غدونا وأصالنا، واجعل إلى حصنك مصيرنا ومآلنا؛ وتقبّل بفضلك أعمالنا؛ إنك مجيب الدعوات، ومفيض الخيرات؛ والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد، خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وسلم، إلى يوم الدين!

	ص
أقسام القياس وانواعه .	٣
مواقع الخلاف في القياس واثباته على منكره ، وفيه ست مسائل .	٥
الأولى : في التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا .	٤
الثانية : الخلاف بين القائلين بالتعبد بالقياس .	٢٤
الثالثة : الخلاف فيما اذا نص الشارع على علة الحكم .	٥٥
الرابعة : الخلاف في جواز اثبات الحدود والكفارات بالقياس .	٦٢
الخامسة : الخلاف في جواز القياس في الأسباب .	٦٥
السادسة : « « « « جميع الأحكام الشرعية .	٦٧
الباب الخامس : الاعتراضات الواردة على القياس .	٦٩
الاعتراض الأول : الاستفسار - ٧٢ الثاني : فساد الاعتبار .	٤
الثالث : فساد الوضع - ٧٥ الرابع : منع حكم الأصل .	٧٣
الخامس : التقسيم - ٨١ السادس : منع وجود العلة في الأصل .	٦٧
السابع : منع كون الوصف المدعي علة - ٨٥ الثامن : سؤال عدم التأثير .	٨٢
التاسع : القدرح في مناسبة الوصف المعلن به .	٨٧
العاشر : « « صلاحية افضاء الحكم .. الخ .	٤
الحادي عشر : كون الوصف المعلن به باطنا خفيا .	٨٨
الثاني عشر : « « « « مضطربا .	٤
الثالث عشر : النقص - ٩٢ الرابع عشر : الكسر .	٨٩
الخامس عشر : المعارضة في الاصل .	٩٣
السادس عشر : سؤال التركيب - ١٠١ السابع عشر : سؤال التعدية .	١٠٠
الثامن عشر : منع وجود الوصف المعلن به في الفرع .	١٠١
التاسع عشر : المعارضة في الفرع - ١٠٣ للعشرون : الفرق .	٤
الحادي والعشرون : اذا اختلف الضابط بين الاصل والفرع .	١٠٠

- ١٠٤ الثاني والعشرون : اذا انحدر الضابط بين الاصل والفرع .
 الثالث والعشرون : اذا خالف حكم الفرع الاصول .
 ١٠٥ الرابع : سؤال القلب .
 الخامس : القول بالموجب .
 ١١٦ خاتمة في ترتيب الاسئلة والاعتراضات الواردة على القياس .
 ١١٨ الاصل السادس في معنى الاستدلال وانواعه
 ١٢٧ المسألة الأولى : الاستدلال باستصحاب الحال
 ١٣٦ الثانية الخلاف في جواز استصحاب حكم الاجماع في محل النزاع
 ١٣٧ القسم الثاني فيما ظن أنه دليل صحيح ، وليس كذلك ، وهو اربعة انواع
 النوع الاول شرع من قبلنا وفيه مسألان
 ، الاول هل كان النبي ﷺ متعبدا بشرع من قبله قبل البعث
 الثانية هل كان النبي ﷺ وأمته متعبدون بشرع من تقدم بعد البعث
 ١٤٠ النوع الثاني مذهب الصحابي وفيه مسألان .
 ١٤٥ الأولى الخلاف في حجية قول الصحابي على غيره
 الثانية : هل يجوز لغير الصحابي تقليده الخ
 النوع الثالث - الاستحسان - ١٦٠ النوع الرابع - المصالح المرسله
 ١٦٢ القاعدة الثالثة في المجتهدين واحوال المفتين والمستفتين وفيه هابان
 الاول في المجتهدين وفيه مسائل . ١٦٥ الأولى هل كان النبي متعبدا لاجتهاد
 الثانية بحث الاجتهاد بعد النبي ﷺ وفي حياته
 ١٨٧ الثالثة رأي المخطئة والمصوبة في الاجتهاد في العقليات
 ١٨٢ الرابعة الخلاف في حط الاثم عن المجتهدين في الشرعيات
 ١٨٣ الخامسة رأي المخطئة والمصوبة في المسائل الظنية للفقهية
 ١٩٧ السادسة تعادل الأدلة العقلية الخ
 ٢٠٠ السابعة ما يصح نسبه الى المجتهد وما لا يصح

	ص
٢٠٣	الثامنة حكم الحاكم لا يجوز نقضه الخ
٢٠٤	التاسعة تفصيل القول في تقليد المجتهد لغيره
٢٠٩	العاشرة هل يجوز ان يقال للمجتهد احكم فانك لا تحكم الا بالصواب
٢١٦	الحادية عشرة الخلاف في جواز الخطأ في اجتهاد النبي ﷺ عند القائلين بجواز الاجتهاد له .
٢١٩	الثانية عشرة هل على الثاني دليل
٢٢١	الباب الثاني في التقليد
٢٢٣	المسألة الأولى هل يجوز التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد
٢٢٨	الثانية يلزم العامي ومن ليس له أهلية الاجتهاد من المتعلمين الباع قول المجتهدين
٢٣٢	الثالثة تفصيل القول فيمن يستفتيه العامي
٢٣٣	الرابعة هل يجب على المفتي ان يجتهد ثانيا اذا استفتي في مثل ما استفتي فيه اولا
٢٣٣	الخامسة هل يجوز خلو عصر عن مجتهد الخ
٢٣٦	السادسة هل يفتى من ليس بمجتهد بمذهب غيره .
٢٣٧	السابعة الخلاف فيمن يستفتيه العامي اذا تعدد المفتون
٢٣٨	الثامنة الخلاف في استفتاء العامي غير من استفتاه أولا
٢٣٩	القاعدة الرابعة في الترجيحات
٢٤٢	الباب الأول في ترجيحات الطرق الموصلة الى التصديقات .
	القسم الأول في التعارض الواقع بين منقولين
٢٦٨	القسم الثاني للتعارض بين معقولين
٢٨٠	القسم الثالث التعارض الواقع بين منقول ومعقول
٢٨٢	الباب الثاني في الترجيحات بين الحدود الموصلة الى المعاني المفردة للتصورية
	(تم الفهرس)

نصويب الجزء الرابع من الاحكام

	س	ص
الصواب	٢٣	٣
والذي ينبغي	٢٣	٢٨
بالبراءة الاصلية	١٤	٤٤
عن عبيدة	١٩	٦٠
قد يوجد بينها	٢٠	٧٧
والمدافع	١٦	١٢٢
كما يلي . كل بيع غائب	١٠	١٢٣
أي نتيجه	١٣	٥
وكل	١٦	١٢٧
هذا مثال	٢٦	١٤٠
من شرائعهم في القرآن	٢٤	١٦٨
شعاراً لدخول	٢٥	١٨١
يكون ظنيا	٥	١٨٥
عن استدلال	٢٦	١٨٨
مثلهم بالتقصير	٢٢	١٩٢
الا ما دل الدليل على مخالفته والاصل	١٧	١٩٧
ابو الحسن عبيد الله بن دلهم	١٩	٢٠٧
فعليكم بستتي		