

الْوُصُولُ إِلَى الْأُصُولِ

لشرف الإسلام أبي الفتح
أحمد بن علي بن برهان البغدادي
المتوفى سنة ٥١٨ هـ

الجزء الأول

تحقيق
الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد
الأستاذ المساعد
بكلية الشريعة وأصول الدين بالقصم

القسم الدراسي

مكتبة المعارف
الرياض

حقوق الطبع محفوظة للنارشر
١٤٠٣م - ١٩٨٣م

مكتبة المعارف - ص.ب: ٣٢٨١ - هاتفه ٤٠٩٣٧٠٨ - ٤٠٢٣٩٧٩
الرياض - المملكة العربية السعودية

الْوَصُولُ إِلَى الْأَصُولِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الهادي إلى سبيل الرشاد، والموفق من شاء من عباده للتمسك بهدي خير العباد، والعاصم بحوله وقوته من الزلل، وسيء القول والعمل. وله الحمد والشكر على ما منَّ به علينا من نعمة الإيمان، وبعث إلينا رسولاً من أنفسنا يعلمنا شرائع الإسلام فأسس الأصول وأرسي القواعد.

وأصلي وأسلم على الرحمة المهداة والنعمة المسداة الذي بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة، وما انتقل إلى الرفيق الأعلى حتى ترك أمته على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك. وأخرجها من ظلمات الكفر والجهل إلى نور العلم والإيمان. وعلى الآل والصحب الطيبين الطاهرين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين من العلماء العاملين والأئمة المجتهدين والدعاة المخلصين الذين حازوا على ميراث النبوة فاجتهدوا في فهمه وتبليغه واستنباط الأحكام التي بها صلاح العباد في المعاش والمعاد. وبعد:

فإن كثيراً من تراث سلف هذه الأمة قد عفى عليه الدهر وذهب أدراج الرياح بما هب عليه من عواصف خلال عمر هذه الأمة المديد. فلا تجد منه إلاّ إشارات ونقولاتٍ دجتها يراعات المتقدمين في الكتب التي قدّر الله لها النجاة من خضم الأهوال وتيه الضياع.

ولعلَّ أعظم ما مني به التراث الإسلامي الزاخر والحضارة الإسلامية العريقة هو جحافل التتار التي زحفت من المشرق لتهلك الحرث والنسل وتعيث في الأرض فساداً. فدخلت دار الخلافة- دار السلام- حيث تصاعدت ألسنة النيران لتبلغ عنان السماء وتلتهم ركام الكتب في دار الحكمة وغيرها. وتُلقي أكداس منها في دجلة لتصبح جسوراً يعبر عليها الجنود الغزاة فيلبس دجلة السواد حداداً على الأرواح التي أزهدت ظلاماً وزوراً، وعلى حصاد خمسة قرون من التراث فتدفق شهوراً وهو يجاكي زرقة السماء من مداد الكتب. وقد أجمع المؤرخون أنه لم ير على الأمة الإسلامية يوم فيه من الأهوال ما كان في يوم دخول التتار بغداد. قال ابن الأثير في الكامل: «فلو قال قائل إن العالم منذ أن خلق الله آدم إلى الآن لم يبتلوا بمثلها لكان صدقاً وما فعله مجتئصر باليهود من القتل وتخريب بيت المقدس فبينه وبين فعل التتار بون شاسع. ولعلَّ الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم وتفتنى الدنيا إلا بأجوج ومأجوج. وفعل الدجال عند ظهوره يهون عن فعلهم فقد قتلوا النساء والرجال والأطفال وشقوا بطون الحوامل وقتلوا الأجنة وقد استطار شرهم وعمَّ ضررهم»^(١).

ولعمري فإن هذا وصف بليغ وتصوير صادق لعظم المأساة ولعلَّ فيه سلوة لما يقع في هذه الأيام في بعض بلاد الإسلام من التنكيل بالألوف من الرجال والنساء والأطفال وليس لهم ذنب إلا أن قالوا ربنا الله. فإننا لله وإنا إليه راجعون.

(١) الكامل ٩ / ٣٢٩ والبداية والنهاية ١٣ / ٢٠٠ وتاريخ الخلفاء للسيوطي ٤٦١

وما نجا من هذا التراث الضخم ينم عن فداحة الخسارة التي
منيت بها الأمة الإسلامية في تراثها .

وبعد :

فلقد استوقفتني واسترعى انتباهي- اثناء مطالعتي في كتب
أصول الفقه- كثرة الأقوال المنسوبة للعلامة الحُفظة الذي سارت
بجدة ذكائه وفطنته الركبان شرف الإسلام أبي الفتح أحمد بن علي
ابن برهان تلميذ حجة الإسلام. فطفقت أبحث عن أقواله لعلي أعثر
في كتبه من غير واسطة، وكدت أن أفقد الأمل بعد أن وجدت
بروكلمان في تاريخ الأدب العربي لم يترجم له لأنه لم يعثر على واحد
من كتبه. ولكن فضل الله عظيم وكرمه كبير فأكرمني بالعثور على
كتابه « الوصول إلى الأصول » مصوراً من مكتبة أحمد الثالث
بتركيا فكانت فرحتي غامرة وسعادي عظيمة. فلم أتلبث حتى
حصلت على صورة منها. وبدأت أبحث عن شقيقة لها ولكن دون
جدوى مع أن قلبي يحدثني بوجود غيرها لأن جلال الدين السيوطي
المتوفى سنة ٩١١هـ قد نقل من الكتاب في كتابه المزهر في عدة
مواضع وعزاه إليه .

وشرعت في تحقيق المخطوط لأخرجه من سجن دام تسعة قرون .
فقد آن الأوان أن يخرج لحيز الوجود وأن يرى النور بعد أن حرم
منه طلبه العلم هذا العمر المديد. وإنني لا أريد أن أشرح لمطالع
هذا الكتاب ما وجدته من العناء وما صرفته من الوقت في تحقيق
نصه. فهو سيدرك ذلك من حنايا حواشيه. وكل ما أريد قوله إن
الإقدام على تحقيق المخطوط من نسخة وحيدة أمره عظيم وخطره

جسيم إذا لم يكن المحقق متمكناً من فنه حائزاً على دقائقه مشمراً
عن ساعد الجد في سبيله باذلاً في ذلك أوقات راحته وساعات نومه .
وما نيل المطالب بالتمني ولكن تؤخذ الدنيا غلابا
وفي وجود العديد من النسخ خير معين في سد الخلل واستدراك
النقص والتصحيح . وكونها وحيدة يتطلب من الباحث مراجعة
المسألة في العديد من المراجع التي استقى منها المصنف كتابه
والكتب التي اعتنت بنقل آرائه واعتمدت عليه . وهذا ما ألزمت
نفسي به وحملتها عليه ومع هذا فإن الكمال لله وحده . والنسيان
والخطأ من صفات البشر ورحم الله عمر بن الخطاب حيث قال :
« رحم الله امرأ أهدى إليّ عيوب نفسي » ولذا فإنني أهيب بن
طالع هذا الكتاب العظيم أن يبصرني بما فيه من الخلل ويدلني على
ما فيه من العيوب وإنني سأكون له من الشاكرين . وأرجو أن يجد
إخواني طلاب العلم في ظهور هذا الكتاب بغيتهم وأن يظفروا
بميتهم . سائلاً المولى عز وجل أن يلهمنا الصواب والسداد
والإخلاص في العمل وأن يجعله لنا ذخراً يوم العرض عليه وأن
ينفع به كل من طالعه إنه جواد كريم والحمد لله رب العالمين .

المحقق

« ترجمة المؤلف (١) »

قبل أن أشرع في تقديم النص رأيت أن أعرف بمؤلف هذا الكتاب الذي انفرد عن سائر المصنفين بالتخصص في فن أصول الفقه وذلك بذكر بيئته الخاصة والعامة وعلومه التي برع فيها وكتبه ومذهبه ومنزلته بين العلماء وشيوخه وتلاميذه وأقرانه. ثم ألقى الضوء على هذا الكتاب العظيم ببيان منزلته بين كتب الأصول ثم أبين مسلكي في تحقيق الكتاب.

نسبه ومولده:

هو شرف الإسلام (٢) أبو الفتح أحمد بن علي بن محمد الوكيل

(١) جمعت مادة هذه الترجمة من الكتب التالية: معجم المؤلفين ٢ / ٢٢. الوافي بالوفيات للصفدي ٧ / ٢٠٧ والبداية والنهاية لابن كثير ١٢ / ١٩٦ وشذرات الذهب ٤ / ٦٠. وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٤ / ٤٢ ووفيات الأعيان لابن خلكان ١ / ٩٩ ومراة الجنان للياضي ٣ / ٢٢٥ والكنى والألقاب للقسي ١ / ٢٢٤ والفتح المبين للمراغي ٢ / ١٦. وطبقات الشافعية للأسنوي ١ / ٢٠٨ والأعلام للزركلي ١ / ١٦٧ والمنتظم لابن الجوزي ٩ / ٢٥٠ وهداية العارفين للبغدادي ٥ / ٨٢. والدارس في تاريخ المدارس للنعماني ١ / ٤٠٠، ٤١٧. وكشف الظنون: ٢٠١، ٢٠٠١، ٢٠١٤.

(٢) ذكر هذا اللقب ناسخ المخطوطة في بداية كتابه « الوصول إلى الأصول ». كما أنه كتب على اللوحة الأولى منه « خطير الدين ». وأما كنيته « أبو الفتح فقد أطبقت كتب التراجم على ذكرها. وقد انفرد صاحب كشف الظنون في ٢٠١ بوصفه بالشهاب. وأما وصف جده بالوكيل فقد انفرد بذكره الصفدي في الوافي بالوفيات وابن كثير في البداية والنهاية وابن خلكان في الوافي وحاجي خليفة في كشف الظنون والمراغي في الفتح المبين وكحالة في معجم المؤلفين.

المعروف بابن برهان (بفتح الباء التحتانية الموحدة).

ولد ببغداد، واختلف في تاريخ ولادته اختلافاً بيّناً. والذي يترجح عندي ما أتفق عليه غالب من ترجم له كابن العماد في «شذرات الذهب» وابن السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» ورضا كحالة في «معجم المؤلفين» والزركلي في «الأعلام» والأسنوي في «طبقات الشافعية» وهو سنة ٤٧٩هـ. إلا أن ابن العماد والسبكي والأسنوي قيدوه بشهر شوال وقيدته كحالة بالثامن عشر من جمادى الأولى وتقييد كحالة ظاهر البطلان لأن الثامن عشر من جمادى الأولى هو يوم وفاته فالتبس عليه الأمر فجعله يوم ولادته.

وذكر المراغي في الفتح المبين أنه اختلف في ولادته على قولين رجح أنه سنة ٤٤٤هـ معللاً ذلك أن تلميذه الحسن بن صافي ملك النحاة المتوفى سنة ٥٦٨هـ والذي أخذ عنه أصول الفقه كان مولده سنة ٤٨٩. وما اعتمد عليه المراغي لا يقتضي الترجيح. إذ عشر سنوات تكفي لفارق الميلاد بين الشيخ وتلميذه.

بيئته الخاصة والعامة:

لا نعرف الكثير عن بيئته ابن برهان الخاصة. فقد أوردت كتب التراجم بعض العلماء الذين اشتهروا بابن برهان. فممن تقدم عليه:

أحمد^(١) بن الحسين بن سهل الفارسي المشهور بابن برهان الشافعي المتوفى سنة ٣٦١هـ. صاحب «عيون المسائل» وكتاب «الذخيرة في أصول الفقه».

(١) هدية العارفين: ٨٢ / ٥

وأبوا القاسم بن برهان شيخ أبي الوفاء علي بن عقيل الحنبلي على ما ذكره ابن الجوزي في ترجمة أبي الوفاء في المنتظم أنه قرأ عليه الأدب والنحو. وهو عبد الواحد بن علي بن عمر بن إسحاق ابن ابراهيم الأسدي العكبري النحوي صاحب التواريخ واللغة وأيام العرب. كان أول أمره منجماً فصار نحويّاً وكان حنبلياً فصار حنفيّاً وتوفي سنة ٤٥٦ هـ.

وقد نقل محقق^(١) «المعتمد» لأبي الحسين البصري عن محمد بن عبد الملك الهمداني في «ذيل تجارب الأمم» أنه قال: «حكى لي من سمع عبد الواحد بن برهان النحوي يقول عند موته يقسم عبد الواحد ابن برهان بالله الذي لا إله إلا هو أن أبا الحسين البصري ما عصى الله بفرج قط ولا تناول حراماً». مما يبدو أن ابن برهان النحوي كان من خواص أبي الحسين البصري.

وقد ظهر بعد أبي الفتح من العلماء من سمي بابن برهان ومنهم شيخ محي الدين النووي رضي الدين ابراهيم بن عمر بن برهان المتوفى سنة ٦٤٤ هـ.

والذي يبدو أن والده لم يكن من أهل العلم لما ذكره ابن الجوزي في المنتظم في ترجمة أبي الفتح بن برهان أن والده كان حامياً ولذا اشتهر بابن الحمامي. ولم تذكر كتب التراجم أن في شيوخه أحداً من أهله.

وأما بيئته العامة: فقد ولد ابن برهان في الربع الأخير من القرن الخامس الهجري ومات قبل نهاية الربع الأول من القرن

(١) ص ٢٣ من الجزء الثاني (القسم الانجليزي)

السادس على القول الصحيح . وكانت دار الخلافة إذ ذاك تزخر
بجركة علمية عظيمة . فكانت محط رحال طلاب العلم ومهوى
أفئدتهم . وكانت ملتقى الوفود ومركز التدريس ومنبع المعرفة
لوجود الخليفة فيها . فكان فيها العديد من المدارس ودور العلم
والمعرفة التي كانت تغص بالعلماء كحجة الإسلام الغزالي وأبي الوفاء علي بن
عقيل وأبي الخطاب الكلوزاني وأبي طالب الزيني الحنفي والكنيا
الهراسي وأبي بكر الشاشي وغيرهم من جهابذة العلماء ..

وأما المدارس في زمانه فكانت أشبه بالجامعات اليوم وكان من
أبرزها المدرسة النظامية التي شرف ابن برهان بالانتساب إليها
طالباً ومدرساً . فهياً الله له تلقي العلم على علماء قلما تهباً لغيره ما تهباً
له منهم . وأما العلوم فكان نموها قد اكتمل ووصلت أوجها وخاصة
علم أصول الفقه بعد أن ألف ابن الباقلاني كتبه ، والقاضي عبد
الجبار بن أحد « العمدة » وتلميذه أبو الحسين « المعتمد » وإمام
الحرمين « البرهان » وحجة الإسلام الغزالي « المنحول » « وشفاء
الغليل » « وتهذيب الأصول » « والمستصفي » . فانكب عليها درساً
وتحصيلاً فنهل من معينها الصافي وارتشف من مائها العذب الزلال
حتى ارتوى وتضلع وهو لا يزال في ريعان الشباب .

ثم أخذ يرد إليه طلاب العلم من كل حدبٍ وصوب يغذون إليه
السير ويضربون له بطون الإبل ويتزاحمون على بابه لعلهم يجدون
عنده فسحة من الوقت من ليل أو نهار . والسعيد من كان له من
مجلسه نصيب .

فعصره رحمه الله عصر علم ومعرفة في شتى الفنون والعلوم . ولا

شك أنه تأثر بهذه الحركة العلمية الزاهرة وأثر فيها أبلغ التأثير.
صفاته:

أطبقت كتب التراجم على وصف ابن برهان رحمه الله بجدّة الذكاء . فقال الصفدي في الوافي بالوفيات « إنه كان ذكياً حاذق الذكاء ، حفظه لا يسمع شيئاً إلا حفظه . » وقال ابن العماد في « شذرات الذهب » : « وكان ذكياً يضرب به المثل في حل الإشكال . ثم نقل عن المبارك بن كامل زميله في الدراسة على أبي الوفاء علي بن عقيل أنه قال : « كان خارق الذكاء لا يكاد يسمع شيئاً إلا حفظه . وقال ابن السبكي في طبقات الشافعية الكبرى : « كان حاد الذهن عجيب الفطرة حفظاً لا يكاد يسمع شيئاً إلا حفظه وتعلق بذهنه . » وقال عنه ابن الجوزي في المنتظم : « وكان بارعاً في الفقه وأصوله شديد الذكاء والفتنة . » وقال الزركلي في الأعلام : « كان يضرب به المثل في حل الإشكال . » وقال الأسنوي في طبقات الشافعية : « وكان ذكياً يضرب به المثل في حل الإشكال . » وقال المراغي في الفتح المبين : « كان حاد الذهن حافظاً لا يكاد يسمع شيئاً إلا حفظه . »

فهذا الذكاء المنقطع النظير الخارق للعادة الذي وصف به ابن برهان محل الإشكال الوارد على أنه توفي في سن الأربعين تقريباً مع ما كان له من المقام المرموق والمنزلة العالية حيث درّس في النظامية ودوّن ستة كتب في أصول الفقه مع أنه كان يشتغل طول نهاره وغالب ليله في التدريس . فحدة الذكاء والفتنة وقوة الحفظ تقوم مقام الزمن الطويل ، وتذلل الصعاب وتيسر الوصول إلى دقائق

العلوم. فإذا عرف السبب بطل العجب. فكم من عالم عاش عمراً
مديداً، وأفنى زمناً طويلاً في الدرس والتحصيل والبحث
والتنقيب ولكن لم يأت بما أتى به أبو الفتح بن برهان. وخاصة في
فن جمع بين المعقول والمنقول، فكان فارس الميدان، فصال فيه وجال
يقول هل من مبارز. فبذَّ الأقران وسارت بذكره الركبان. فهول
طلاب العلم إلى بابيه، وتزاحفت الجماهير إلى درسه آناء الليل وعامة
النهار وهو لا يكل ولا يمل.

طلبه العلم وشيوخه:

قد ذكرنا أن أبا الفتح بن برهان قد شاء الله له أن يفتح عينيه
في بغداد في وقت كانت تغص فيه مجلقات الدرس ودور العلم
والمعرفة وقد جمع الله فيها جهاذة العلماء ونجوم الدنيا من كان لهم
عظيم الأثر في الحضارة الإسلامية. فعلى أكتافهم نهضت وبأقلامهم
سطرت وبآذنانهم نسجت. ولم تكن المعرفة إذ ذاك حبيسة العقول
والقلوب. بل كانت تعقد المناظرات بين الفحول في ردهات القصور
وتدور في أروقة المساجد وبين خزائن الكتب. فيتمحص العلم
ويذهب الزيف أدراج الرياح ويثبت ما ينفع الناس.

كانت دار الخلافة حينذاك محط رحل طلاب العلم يقصدونها
من شتى أرجاء المعمورة باذلين في سبيل الوصول إليها النفس
والنفيس. ولكن ابن برهان قد كفي المؤنة واستراح من عناء السفر
فولد في مركز العلم وبؤرة المعرفة. ولهذا لم تذكر كتب التراجم التي
ترجمت له على كثرتها أنه رحل في طلب العلم.

بدأ ابن برهان تحصيله العلمي على مذهب الإمام أحمد بن

حنبل رحمه الله وعلى يد البحر الزاخر العلامة الألمي الذي اتهمت إليه رئاسة المذهب في الأصول والفروع. ذلك هو الشيخ أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي المولود سنة ٤٣٠ هـ الذي برز أقرانه في المناظرات. صاحب الواضح في أصول الفقه الذي قال عنه مجد الدين بن تيمية في المسودة^(١) «لله در الواضح من كتاب ما أغزر فوائده، وأكثر فرائده وأزكى مسائله وأزيد فضائله من نقل مذهب وتحرير حقيقة مسألة وتحقيق ذلك». وكتاب الواضح لم ير النور بعد ولكن قارب ذلك إن شاء الله. وصاحب الخاطر العاطر والفهم الثاقب وكتاب الفنون الذي لم تشرق الشمس على مثله. فقد بلغ مائتي مجلد. وقد ذكر الحافظ ابن الجوزي أنه وقع له من هذا المصنف مائة وخمسون مجلداً. وقد انتقل أبو الوفاء لجوارربه سنة ٥١٣ هـ بعد أن عطر الدنيا بعبيق علمه.

انتقاله لمذهب الشافعي وسببه: (٢)

لم يدم تحصيل ابن برهان على مذهب الإمام أحمد رحمه الله طويلاً لسبب ذكره ابن الجوزي «في المنتظم» حيث قال: «وكان على مذهب الإمام أحمد بن حنبل وصحب أبا الوفاء علي بن عقيل وكان بارعاً في الفقه وأصوله شديد الذكاء والفتنة. فنقم عليه أصحابنا أشياء لم تحملها أخلاقهم الخسنة فانتقل وتفقه على الشاشي والغزالي. ووجد أصحاب الشافعي على أوفى ما يريده من الإكرام ثم ترقى وجعلوه مدرساً بالنظامية».

(١) المسودة: ٦٥

(٢) المنتظم: ٢٥٠ / ٩

وابن الجوزي رحمه الله من أشد الناس تمسكاً بمذهب الإمام أحمد وله فيه المصنفات الكثيرة ولهذا أظهر امتعاضه لترك ابن برهان المذهب حيث أطلق عليه « ابن تركان ». ومع هذا لم يمنعه ذلك من حكاية الحال وبيان الواقع .

والذي يبدو لي أن أبا الفتح بن برهان تأثر بشيخه أبي الوفاء ابن عقيل من حيث قوله بالتأويل وبعد النظر في الاستنباط وعدم الإلتزام بظواهر النصوص والإعجاب ببعض علماء المعتزلة في الحجاج والمناظرات وحضور مجالسهم . وقد كان هذا سبباً في نقمة الحنابلة على أبي الوفاء بن عقيل فصبر على ما وجهوه إليه ولكن ابن برهان لم يحتمل تقدمهم ففر للشافعية ليجد بغيته عندهم .

وابن برهان يأبى أن يرشف العلم إلا من معينه الصافي ونبعه الذي لا ينضب وأن لا يجالس إلاّ العظماء . فكما صحب شيخ الحنابلة بلا منازع أبا الوفاء علي بن عقيل اتجه لما ترك مذهب الحنابلة إلى حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي وحيد زمانه وفريد عصره ورعاً وتقوى وعلماً ومناظرة وجدلاً وفيلسوف الإسلام صاحب التصانيف الجلي في شتى العلوم العقلية والنقلية العالم بأمراض القلوب وعلاجها والعارف بما ينجيها وما يهلكها صاحب إحياء علوم الدين . وصاحب الموسوعات في علم الكلام والمنطق جامع شتات علم أصول الفقه . ألم بأطراف الفن وجمع فرائده وشوارده واستخلص منها المستقصى فكانت المنار الذي اهتدى بها المتأخرون فكل من جاء بعده كان عالة عليه . وابن برهان حظي بلازمة الغزالي فأخذ عنه العلم والعمل والتقوى

والورع. واقتفى أثره في بذل وقته لطلاب العلم والمعرفة. وخلفه على تدريس الإحياء بعد أن ودّع الغزالي الدنيا رغبة في جوار به سنة ٥٠٥هـ. في يوم بكت فيه بغداد عالمها فخرجت على بكرة أبيها لوداعه.

ولازم ابن برهان زميل الغزالي في الأخذ على إمام الحرمين وصديقه الحميم: أبا الحسن علي بن محمد بن علي عماد الدين الطبري المعروف بالكنيا الهراسي. الذي جمع بين علوم العقل والنقل، البارع في الحديث والفقه وأصوله والتفسير وعلومه. الذي قال عنه شيخه إمام الحرمين وعن زميليه: «الغزالي بحر مغدق وإلكيا أسد مخرق والخوافي نار تحرق». والذي قال قولته المشهورة التي تدل على سعة الأفق والتمكن من المنقول وتقديمه إياه على المعقول: «إذا جالت فرسان الأحاديث في ميادين الكفاح طارت رؤوس المقاييس في مهاب الرياح». صاحب «شفاء المسترشدين» في الجدل. وله في الأصول كتاب أكثر من النقل عنه الشوكاني في إرشاد الفحول. وقد توفي رحمه الله بعد أن طوف البلاد طلباً للعلم قبيل صديقه حجة الإسلام الغزالي بعام واحد سنة ٥٠٤هـ.

واتصل ابن برهان بأحد أركان العلم في بغداد الذي اشتهر بصنفة المشهور «المستظهري» محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر أبي بكر الشاشي الشافعي التركي المولود بشاش سنة ٤٢٩هـ المدرس بالنظامية^٤ والمتوفي ببغداد سنة ٥٠٧هـ. وهؤلاء الثلاثة انتهت إليهم رئاسة المذهب الشافعي ببغداد في عصره.

والذي يظهر من مشايخ ابن برهان أنه لم ينتقل للمذهب

الشافعي فحسب بل كان رحمه الله من عشاق العلم وطلاب المعرفة
يسمي إليها أينما كانت ويبحث عن أهلها مهما كان مذهبهم. ولذا
اتصل بأحد كبار الحنفية ونقباء الأشراف العالم المحدث أبي طالب
الزيني الحسين بن محمد بن علي بن الحسن بن محمد بن عبد الوهاب
المولود سنة ٤٢٠هـ. والمتوفى يوم الإثنين الحادي عشر من صفر سنة
٥١٢هـ حيث دُفن في مقبرة الإمام أبي حنيفة رحمها الله تعالى.
وكان قد درس عليه صحيح البخاري وعلم الحديث. كما اتصل
بعدد كبير من علماء المدرسة النظامية ودرس عليهم علم الحديث.
منهم أبو الخطاب نصر بن البَطِير. وأحمد بن حسين الكرجي وعلي
ابن الحسين البزاز. وابن كليب عبد الوهاب بن سعد بن صدقة
الحراني الحنبلي. وأبو عبد الله الحسين بن أحمد بن محمد بن طلحة
النعالي وغيرهم.

أقرانه:

بعد أن عرفنا أن ابن برهان قد تخرج على صفوة الصفوة من
علماء القرن الخامس الهجري من شتى المذاهب وفي معظم الفنون.
كان لا بد من معرفة بعض أقرانه الذين عاصروه ليُعرف بذلك
منزلته وفضله. ويصعب حصر ذلك لأن بغداد في تلك الأيام كانت
تعج بألوف العلماء في شتى الفنون. ولكن سنذكر البعض على سبيل
المثال.

لعل من أخص أقرانه في الأخذ عن أبي الوفاء علي بن عقيل
المحدث البارع المبارك بن كامل الذي ولد يوم الخميس الثامن عشر
من ذي الحجة سنة ٤٩٥هـ صاحب الكتاب العظيم الذي بلغ ثلاثمائة

جزء والمسمى بسلوة الأحزان . وقد أدلى لابن العماد بشهادة سجلها في شذرات الذهب حيث قال عن ابن برهان: « كان خارق الذكاء لا يكاد يسمع شيئاً إلا حفظه . » وهذه شهادة لابن برهان يُعْتز بها لأنها من قرين لقرينه فلا تكون إلا عن يقين وتجربة ومعرفة تامة . كما أنه يغلب على الظن أنه أدلى بها بعد وفاة ابن برهان لأن المبارك قد توفي في يوم الجمعة العاشر من جمادي الأولى سنة ٥٤٣هـ بعد ابن برهان بحوالي خمس وعشرين سنة .

ومن أقرانه أيضاً وزملائه في الأخذ على أبي الوفاء ابنه أبو الحسين عقيل بن علي بن عقيل الذي درس الفقه على أبيه وناظر في الأصول والفروع والمولود في رمضان سنة ٤٨١هـ وتوفي قبل والده سنة ٥١٠هـ .

وابن برهان رحمه الله وإن لم يؤثر عنه الخروج من بغداد فإنه لم يعدم الزمالة مع علماء العالم الإسلامي لأنه كان في بغداد . وبغداد حينذاك مهوى أفئدة طلاب العلم ولذا فقد حظي بزمالة أعظم عالين في المغرب في عصره .

فأولهما: هو أبو بكر الطرطوشي محمد بن الوليد الفهري الفقيه المالكي قاصع البدعة ومحى السنة المتبع لآثار السلف الذي تفقه في بغداد على أبي بكر الشاشي وابن سعد المتولي وغيرها من الشافعية .

وثانيهما: العلامة المالكي وحيد زمانه وفريد عصره الذي جمع شتى العلوم أبو بكر بن العربي محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله الأندلسي الاشبيلي إمام المالكية الفقيه المجتهد المحدث المفسر الأصولي الأديب المتكلم الذي صحب أبا بكر الشاشي وأبا حامد

الغزالي في بغداد والمتوفى سنة ٥٤٣هـ.
تلاميذه:

القصة التي أوردها ابن السبكي في طبقات الشافعية الكبرى والصفدي في الوافي بالوفيات في ترجمة ابن برهان تدل دلالة واضحة بديهية على كثرة الدروس التي كان يلقيها أبو الفتح بن برهان وبالتالي تدل على عدد طلبة العلم الذين تزاحموا على حلقات درسه في المساجد والمدرسة النظامية. والقصة كما رواها ابن السبكي أن جماعة من طلبة العلم جاءوا يسألونه عقد درس في «إحياء علوم الدين» فكان كل نهاره مشغولاً في الدروس وجزءاً من ليله فلم يجد لهم إلا منتصف الليل .
وأما الذين عرفناهم من تلاميذه بأشخاصهم فقلة قليلة ومن أشهرهم:

١ - الحسن^(١) بن صافي بن عبد الله بن نزار بن أبي الحسن أبو نزار الشافعي النحوي الأصولي المولود في بغداد سنة ٤٨٩هـ والذي قرأ الأصول والفقهاء على أبي الفتح بن برهان، وأصول الدين على أبي عبد الله القيرواني والخلاف على أسعد الميهني والنحو على القصبجي. لقب نفسه بملك النحاة. له في النحو الحاوي والمنتخب وفي الفقه الحاكم وفي أصول الفقه وأصول الدين مختصران وله ديوان شعر ومقامات تشبه مقامات الحريري. وله المقتصد في التصريف. وتوفي ببغداد ودفن بالبواب الصغير سنة ٥٦٨هـ.

٢ - الصائغ^(٢) أبو الحسين هبة الله بن الحسن بن هبة الله بن

(١) الفتح المبين: ٣٦ / ٢

(٢) الدارس في تاريخ المدارس للنعماني ١٧/١

عساكر الفقيه الشافعي أخو المؤرخ العظيم والمحدث البارع أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر. قال الأسدي: وُلد الصائغ في رجب سنة ٤٨٨ هـ ورحل لبغداد سنة ٥١٠ هـ. فسمع أبا القاسم بن المهدي بالله وأبا طالب الزينبي وأصحاب التنوخي وعلق الخلاف عن أسعد الميهني وقرأ أصول الدين على أبي عبدالله بن أبي كُدَيْة وأصول الفقه على أبي الفتح بن برهان وحج سنة ٥١١ هـ. ورجع لبغداد وأقام بها حتى سنة ٥١٤ هـ. وكانت وفاته بالشام سنة ٥٦٣ هـ.

٣- شرف^(١) الدين أبو سعيد عبدالله بن محمد بن هبة الله بن المطهر بن علي عصرون التميمي العلامة قاضي قضاة الشام وفقهها منشى المدرسة العصورنية. ولد بالموصل سنة ٤٩٢ هـ. وقرأ بالسبع على أبي عبدالله البارع وبالعشر على أبي بكر المرزقي وتفقه على القاضي أبي محمد عبدالله بن القاسم الشهرزوري. وعلق ببغداد على أسعد الميهني وأخذ الأصول عن أبي الفتح بن برهان وسمع من أبي القاسم بن الحسين وأبي البركات بن البخاري وقال الأسدي توفي سنة ٥٨٥ هـ.

٤- عبدالله بن علي بن سعيد^(٢): قال ابن عساكر في التاريخ أدرك أبا بكر الشاشي وإلكيا الهراسي وعلق المذهب والخلاف والأصولين على الشيخ أسعد الميهني وأبي الفتح بن برهان وأبي عبدالله القيرواني وتوفي مجلب سنة ٥٤٢ هـ.

(١) الدارس في تاريخ المدارس للنعمي ٤٠٠/١

(٢) طبقات الشافعية لابن السبكي ١٢٥/٧ (تحقيق الطناحي)

علومه:

لم يقتصر ابن برهان على فن واحد من الفنون بل ضرب بحظ وافر في كثير منها كعادة العلماء المتقدمين ولكن لم يكن نبوغه فيها على قدر واحد. ولذا سنذكر العلوم التي برز فيها مع الدليل على ذلك من كتب التراجم.

ابن برهان الأصولي:

أبو الفتح بن برهان أصولي متخصص برع فيه حتى أصبح يشار إليه فيه بالبنان. وذلك لأنه يتناسب مع عقليته الجبارة وذكائه المفرط. فدرسه على جهابذة علماء الأصول وصنف فيه ستة كتب نافعة ودرس عليه فن أصول الفقه نفر غير يسير ذكرنا بعضهم آنفاً تحت مبحث تلاميذه وبيننا المصادر التي اعتمدنا عليها في ذلك. وقد اعترف ببراعته في فن أصول الفقه كل من ترجم له كما أبرزوا أثره في هذا الفن.

فقد ذكر الصفدي في الوافي بالوفيات في ترجمة ابن برهان: « ولم يزل يباليخ في الطلب والاشتغال والحفظ والتنقيح والتحقيق وحل المشكلات واستخراج المعاني حتى صار يضرب به المثل في تبحره في الأصول والفروع وصار إماماً كبيراً من أئمة المسلمين. » وقال ابن العماد في شذرات الذهب: « وبرع في المذهب وفي الأصول وكان هو الغالب عليه. ونقل عن المبارك بن كامل أنه قال: « كاد يضرب به المثل في تبحره في الأصول » والفروع.

وقال ابن خلكان في وفيات الأعيان: « وكان متبحراً في الأصول والفروع » وذكر مثله اليافعي في مرآة الجنان. وقال

الزركلي في الأعلام: « غلب عليه علم الأصول » وقال ابن الجوزي في المنتظم: « وكان بارعاً في الفقه وأصوله. ووصفه البغدادي في هداية العارفين بأنه أصولي. وقال الأسنوي في طبقات الشافعية: « وبرع في المذهب وفي الأصول وكان هو الغالب عليه وله فيه التصانيف المشهورة. » وقال ابن كثير في البداية والنهاية: « كان بارعاً في الأصول. »

كان لابن برهان شخصية مستقلة وآراء خاصة تدل على انفكاكه عن ربة التقليد وبعده عن التعصب للمذهب. فقد درس على علماء الحنابلة والشافعية والحنفية فكان لا يرى رحمه الله أن اتباع المذهب في كل شيء ضربة لازب فقد ذكر رأيه في التمدد بغاية الصراحة. فنقل عنه ابن العماد في شذرات الذهب والأسنوي في طبقات الشافعية أن صاحب الروضة نقل عنه في كتاب القضاء أنه قال: « العامي لا يلزمه التقليد لمذهب معين. »

ولذا نجد في كتبه الأصولية آراء انفرد بها تدل على براعته وعمق تفكيره وحسن اختياره. ومن ذلك اختياره قولاً ثالثاً في مفهوم اللقب وهو: « إن كان اللقب اسم ذات كقوله: قام زيد فهو غير حجة وإن كان اسم نوع كقوله تجب الزكاة في الغنم فهو حجة. » وقد نقل هذا أيضاً عنه ابن السبكي في طبقات الشافعية أنه ذكره في الوجيز. وغير ذلك كثير ستجده في حنايا الكتاب.

ابن برهان الفقيه:

كان ابن برهان رحمه الله من كبار الفقهاء الشافعية. فالفقه ثمره الأصول ونتيجته ومنه يستمد مادته كما ذكر ذلك في مقدمة كتابه

« الوصول إلى الأصول » وقد ذكرنا قبل قليل ما وصفته به كتب التراجم. فكل من شهد له بالأصول فقد شهد له بالفقه إلا أن الأصول كان هو الغالب عليه. ومع هذا لم نعرثر حتى الآن على أن أحداً ذكر أنه صنّف شيئاً في الفقه. وقد يكون له مصنفات في الفقه لم تشتهر.

ولكن يبدو أن له فتاوي. فقد عثرت بطريق الصدفة في ترجمة أحمد بن فخر الاسلام أبي بكر الشاشي في طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي « أن ابن الصلاح نقل عن أبي بكر الشاشي وابنه أحمد وأبي الفتح بن برهان وأسعد الميهني وابن الحلواني أنهم أفتوا بصحة وقف الإمام قطعة من أراضي بيت المال على شخص ». «

وقد كان رحمه الله على دراية بعلوم شتى كما تدل على ذلك كتب التراجم. فاليافعي في مرآة الجنان يقول: « كان متبحراً في المتفق والمختلف. وصار ماهراً في فنونه. » ونقل ابن السبكي وغيره انه كان يدرس إحياء علوم الدين الجامع لشتى الفنون. وقال ابن العماد في الشذرات: « أنه صار علماً من أعلام الدين. » وقال ابن كثير في البداية والنهاية: « كان يعلم فنوناً جيدة. » وقال الصفدي في الوافي بالوفيات: « إنه صار إماماً كبيراً من أئمة المسلمين. »

وأما علوم اللغة فقد كان فارسها الذي لا يشق له فيها غبار حتى أن علماء اللغة اعتمدوا عليه وعطروا كتبهم بعبير أقواله. فهذا علامة القرن العاشر الذي ضرب في كل فن بسهم وافر جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ. ينقل من كتابه الذي نحن بصدد تحقيقه « الوصول إلى الأصول. » في أربعة مواضع عزاها

إليه وما ذلك إلا لثقتة بابن برهان وعلمه وسنفضل الكلام على هذه النقول عند الكلام على كتابه .

وابن برهان يرحمه الله كان محدثاً حيث ذكرت كتب التراجم أنه طلب الحديث على جمع من العلماء على رأسهم المحدث البارع أبو طالب الزيني كما أن كتب التراجم ذكرت في ترجمته أنه حدث باليسير ومنهم الصفدي في الوافي بالوفيات . ولكن لا نعلم له في ذلك تصنيفاً .

منزلة بين العلماء :

يجلي منزلة ابن برهان بين العلماء أعظم جلاء تقسيم وقته بين طلاب العلم وتزاحمهم على بابه يلتمسون أن يجدوا في حلقات دروسه فسحة وفي وقته الذي ضاق عن تلبية الرغبات وقضاء الحاجات برهة . قال الصفدي في الوافي بالوفيات وابن السبكي في طبقات الشافعية : « وكانت الرحلة قد انتهت إليه وتزاحمت الطلاب على بابه حتى انتهى حاله إلى أن صار جميع نهاره وقطعة من ليله مستوعباً في الاشتغال . يجلس من وقت السحر إلى وقت العشاء الآخرة ويتأخر أيضاً بعدها . وحكي أن جماعة سألوه أن يستذكر لهم درساً من كتاب « الإحياء » للغزالي . فقال لا أجد لكم وقتاً . فأتوا يعينون الوقت فيقول في هذا الوقت أذاكر الدرس الفلاني إلى أن قرروا معه أن يذاكر لهم درساً من « الإحياء » نصف الليل . »

فله در ابن برهان من عالم عامل . بذل طول نهاره وزلفاً من ليله في إلقاء الدروس والإفتاء والتعليم من غير كلل ولا ملل . وما

ذاك إلا لأنه تعين الأمر فيه رغم وجود الجسم الغفير من علماء زمانه من أقرانه وشيوخه. ولكن هوت الأفتدة إلى حلقات درسه واشتدت الثقة به وتوجهت طلاب العلم إلى بابه رغم كثرة الأبواب. وما ذاك إلا لطلب النبع الصافي والعلم الغزير رغم حداثة سنه. فكيف لو كتب الله له طول العمر لأصبح أعجوبة الزمان وحجة العصر. وصدق الله العظيم حيث يقول: «يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً.»

وما أحوجنا في هذا الزمان لمثل هذا الأنموذج الفذ الذي يقف لحظات عمره من الليل والنهار على بذل العلم لطالبيه حسبة لله ورغبة فيما عنده. فترجع للمسجد رسالته وللعلم مكانته.

كان رحمه الله مضرب المثل في حل الإشكالات الفقهية الناتجة عن تعارض الأدلة. ولهذا حاز قصب السبق في علم المتفق والمختلف. ومنزلة ابن برهان العلمية أهلته أن يكون مدرساً في المدرسة النظامية التي تعتبر جامعة في ذلك الزمان وقد اشتغل فيها ابن برهان مرتين كما ذكر الصفدي ورضا كحالة وابن السبكي والياضي وابن خلكان والمرافي وابن الجوزي والزركلي والأسنوي ولم تذكر كتب التراجم على كثرتها سبب عزله عن التدريس في النظامية.

وفاته:

توفي أبو الفتح بن برهان في مسقط رأسه بغداد بعد أن نضج فكره وتمكن من علومه وأصبح مقصد طلاب العلم وهو على مشارف سن الكهولة قد بلغ الأربعين أو تجاوزها بقليل على اختلاف في سنة

وفاته . وقد اضطربت كتب التراجم في ذكر سنة وفاته اضطراباً عظيماً . فصاحب كشف الظنون ذكر أنه توفي سنة ٥١٨ هـ . عندما ذكر كتابه الأوسط . وذكر أنه توفي سنة ٥٢٠ هـ . عندما ذكر كتابه الوجيز وكتابه الوصول إلى الأصول . وذكره ابن كثير في وفيات سنة ٥١٨ هـ . وسنة ٥٢٠ هـ . وذكر التاريخين أيضاً الصفدي في الوافي بالوفيات ولكنه رجح سنة ٥٢٠ هـ . وذهب إلى أنه توفي سنة ٥٢٠ هـ رضا كحالة في معجم المؤلفين وابن العماد في شذرات الذهب وابن خلكان في وفيات الأعيان والياقيني في مرآة الجنان والقمي في الكنى والألقاب . والبغدادي في هداية العارفين ورجحه المراغي في الفتح المبين بعد ذكره التاريخين .

ولكن الذي يبدو أنه الراجح هو سنة ٥١٨ هـ . لأنه ذهب إليه ابن الجوزي في المنتظم وابن السبكي في طبقات الشافعية واختاره الزركلي في الأعلام وذلك لأن أصحاب هذا القول قد حددوا يوم وفاته باسمه وتاريخه بدقة وهو يوم الأربعاء الثامن عشر من جمادى الأولى سنة ٥١٨ هـ . وذكروا مكان دفنه وهو باب إبرز ببغداد . كما أن أصحاب هذا القول أقرب عهداً به . وعلى الراجح أن ابن النجار صاحب « ذيل تاريخ بغداد » قد عاصره . وهو الذي نقل عنه أنه توفي سنة ٥١٨ هـ .

وعلى كل فقد ودع الدنيا رحمه الله وهو على مشارف سن الكهولة بعد أن عطر الدنيا بعلمه العبق ودرسه النافع وافنى لحظات عمره في طلب العلم وتعليمه والتصنيف . وغادر هذه الدنيا ليلقى وجه رب كريم مخلقاً وراءه تراثاً خلد ذكره في سجل التاريخ وأجرى عليه الحسنات وهو في برزخه . وكان له نوراً يوم يلقي ربّه

لقوله: صَلَّى عَلَيْهِ: « إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث ولد صالح يدعو له أو صدقة جارية أو علم ينتفع به. » (١).

رحم الله ابن برهان رحمة واسعة وجزاه الله خير الجزاء وأجرى عليه سبحانه ثواب ما خطه يمينه إنه سميع الدعاء .
مؤلفاته:

رغم قصر حياة العلامة أبي الفتح بن برهان التي تقارب الأربعين عاماً قضاها بين التحصيل والتأليف . ورغم وقته الذي كان يبذله لطلاب العلم في حلقات الدرس في المساجد والبيت والمدرسة النظامية . فقد عرفنا أن ابن برهان قد صنف ستة كتب في فن أصول الفقه .

لقد كان ابن برهان ممن يؤمن أن أعظم ثمرات العلم بذله لطلابه وعشاقه فلهذا اختار رحمه الله حلقات الدرس طريقاً لإيصال العلم . وبذل في هذا السبيل كل جهده وضحي بجميع وقته . وقد تقدم ما كتبه عنه كتب التراجم من أن دروسه كانت تستمر لمنتصف الليل ومع هذا لم يفته أن يخلف ما يكون ذخراً له في عقباه .

لم نعثر في كتب التراجم على ما يشير إلى أن لابن برهان غير كتبه الستة التي في الأصول ولكن لا يعني هذا عدم الوجود . فابن برهان كما ذكرت كتب التراجم قد شارك في علوم كثيرة منها الفقه والحديث والمتفق والمختلف ، ودرّس إحياء علوم الدين . وهذا يحدونا لعدم نفي وجود مصنفات أخرى له في هذه الفنون ومما يرجح غلبة الظن هذه أن كثيراً من مصنفات عصره قد عدت عليها

(١) رواه أبو داود والترمذي والنسائي والبخاري في الأدب المفرد عن أبي هريرة .

العوادي في النكبات التي حلت بالأمة الإسلامية كدخول التتار بغداد وغيرها . وما يؤكد هذا الظن أيضاً ما عثرت عليه بطريق الصدفة في ترجمة أحمد بن أبي بكر الشاشي أنه أفتى بصحة وقف الإمام قطعة من أراضي بيت المال على شخص .»

تأثر ابن برهان رحمه الله بشيخه حجة الإسلام الغزالي تأثراً بالغاً . فشيخه قد أتى بالعجب العجاب في فن أصول الفقه حيث جمع شتات العلم في مصنفاته العديدة إلا أن شيخه الغزالي كان أخصب إنتاجاً فقد ضرب في كل فن بحظ وافر . ولكثرة إنتاجه وجودته في شتى الفنون لم يكن أحد الفنون غالباً عليه : إلا أن شهرته في العلوم العقلية كانت أوسع . ومن شدة تأثر ابن برهان بشيخه الغزالي فقد سمى ثلاثة من كتبه بأسماء ثلاثة من كتب شيخه وهي : « الوجيز والبسيط والوسيط . » وهذا يدل على حبه وفخره بأستاذه ويحق له أن يفخر . فمن كان له شيخ كالغزالي يكفيه عن العديد من الشيوخ لأنه كان رحمه الله موسوعة علمية وعملية في آن واحد .

نستطيع أن نقول لما وجدناه من كثرة النقول في كتب المتأخرين أن كتب ابن برهان كانت من أمهات كتب أصول الفقه وإن كان الباحثون لا يعلمون هل هي على قيد الحياة أم درست مع ما درس من التراث . أم موجودة لا نشعر بوجودها لأن فهارس المكتبات تدرجها تحت عبارة مخروم الأول والآخر لا يعرف مؤلفه . وأكبر موسوعة يرجع إليها الآن لمعرفة مكان وجود المخطوطات هي تاريخ الأدب لبروكلمان ومع الأسف الشديد فإنه لم يترجم لابن برهان .

وبمعنى آخر لم يبلغه وجود أية نسخة من كتبه .

والذي أميل إليه أن بعض هذه الكتب موجود لأنه قد نقل عنها جمع من العلماء المتأخرين منهم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ . وآل تيمية والسيوطي وابن النجار الحنبلي المتوفى ٩٧٢هـ . ومحمد ابن علي الشوكاني اليمني المتوفى ١٢٥٥هـ . ولعل خروج هذا الكتاب من ظلمات السجن إلى آفاق النور يكون سبباً لمعرفة ما جهل وما كان مبتوراً منها ، وبالتالي يلحق نسبه بأبيه وما ذلك على الله بعزير .

وما دام الأمر كما رأيت فلا يسعني إلا أن أذكر هذه الكتب بالإسم فقط مع بعض المعلومات اليسيرة التي استطعت جمعها عنها :

١ - الوجيز :

لقد نسب هذا الكتاب لابن برهان جميع كتب التراجم التي ترجمت له . ويبدو أنه أشهر كتبه لكثرة عناية المتأخرين بالنقل منه .

فالشوكاني في إرشاد الفحول نقل عن ابن برهان فيما يقارب مائة موضع . معظمها لم ينسبه لأحد كتبه . وقد نسب منها للوجيز اثني عشر موضعاً أرقام صفحاتها في إرشاد الفحول : ٨١ ، ٨٧ ، ١٤٥ ، ١٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٦ ، ٢٠٩ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٧١ ، ٢٧٥ .

وأما جمال الدين الأسنوي فقد نقل عن ابن برهان في نهاية السؤل فيما يقارب الخمسين موضعاً . نسب منها للوجيز خمسة عشر موضعاً أرقام صفحاتها في نهاية السؤل الجزء الأول : ٣٠ ، ٢٣٤ . والجزء الثاني : ٢٠ ، ٣٥ مرتين ، ٥٥ ، ٦٧ ، ٧٤ ، ١٠٧ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ،

هذا ما وقع الاطلاع عليه من الكتب التي نقلت عن الوجيز مع نسبتها القول لابن برهان في الوجيز. وهذا ليس على سبيل الحصر فآل تيميه في المسودة نقلوا عن ابن برهان في حوالي مائة وخمسين موضعاً بدون نسبتها لواحد من كتبه. وكذلك نقل عن ابن برهان بدرالدين محمد بن عبدالله الزركشي في كتابه البرهان في علوم القرآن في مواضع يسيرة.

٢ - الأوسط:

ويبدو أن كتابه الأوسط لا يقل أهمية عن كتابه الوجيز حيث احتفى به المتأخرون وأكثروا من النقل منه ومنهم محمد بن علي الشوكاني في إرشاد الفحول حيث نسب له ما نقله عن ابن برهان في عشر مواضع أرقام صفحاتها في إرشاد الفحول: ٨٧ ، ١٣٠ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٦٥ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩٥ ، ٢٤٦ مرتين .

كما اعتمد عليه جمال الدين الأسنوي في نهاية السؤل حيث نسب إليه ما نقله عن ابن برهان أرقام صفحاتها في نهاية السؤل: (الجزء الثاني: ١٧٧ ، ٢٨١ ، ٣٠٣ ، ٣١٣ . والجزء الثالث: ٣٦ ، ١٤٧ ، ٢١٨ . وكما يظهر من هذه الأرقام أن الأسنوي اعتمد في أول كتابه على « الوجيز » وفي نصفه الثاني على « الأوسط » . كما نص على النقل من الأوسط القرافي صاحب شرح تنقيح الفصول في مسألة انعقاد الإجماع في زمن الرسول ﷺ (١)

٣ - البسيط:

(١) شرح تنقيح الفصول: ٣١٥

لم أعر في حنايا الكتب التي اطلعت عليها على نقول منه .

٤ - الوسيط :

وهو كالبيسط لم أطلع على نقول منها في كتب المتأخرين . علماً
بأنها اسما كتابين في الفروع لحجة الإسلام الغزالي .

٥ - التعجيز :

لم تذكر كافة كتب التراجم التي اطلعت عليها هذا الكتاب
لأحمد بن علي بن برهان حتى جمال الدين الأسنوي في طبقات الشافعية
لم ينص عليه لكنه قال : « وله فيه التصانيف المشهورة : البسيط
والوسيط والوجيز وغيرها . » وأما في نهاية السؤل^(١) قال : « وحكى
ابن برهان في التعجيز قولاً ثالثاً في مفهوم اللقب أنه حجة في أسماء
الأنواع كالغنم دون أسماء الأشخاص كزيد . »

وقد انفرد ابن كثير في البداية والنهاية^(٢) بنسبة كتاب
الذخيرة إليه ولم تثبت عندي نسبة هذا الكتاب له لأنه لم تذكره
عامه كتب التراجم له بل قد نص البغدادي في هداية العارفين^(٣)
أن هذا الكتاب لابن برهان أحمد بن الحسين بن سهل الفارسي
الشافعي المتوفى سنة ٣٦١ هـ . ومن هنا جاء اللبس والله أعلم .

فهذه خمسة كتب اثبتنا نسبتها لأبي الفتح ابن برهان بالإضافة
لكتاب الوصول قلما اجتمع لشخص ستة كتب في فن أصول الفقه
بل لا أعلم أحداً اجتمع له ذلك . مما يدل على أن ابن برهان أصولي
متخصص .

(١) نهاية السؤل ٣١٩/١

(٢) البداية والنهاية لابن كثير ١٢/١٩٦

(٣) هدية العارفين ٦٥/٥

٦- الوصول إلى الأصول:

ذكر ابن برهان في صدر كتابه هذا معرفاً به « هذا كتاب اختصرته في فن أصول الفقه ليسهل على المبتدئ حفظه وضبطه . وأضربنا عن الإطناب والتطويل إذ به تضييع الفائدة وخير الكلام ما قلّ ودلّ . » ولم يذكر رحمه الله من أي الكتب اختصره . ولم ألاحظ بالاطلاع على كتبه حتى نحكم بعلاقة هذا الكتاب بها . ولكن صاحب كشف الظنون ذكر في رقم ٢٠١٤ « لعله اختصره من الوجيز . » وقوله هذا لا يثبت به يقين . وكتاب « الوصول » شامل لجميع أبواب أصول الفقه ومعظم مسائله ، واختصاره ليس مغللاً ولا تطويله مملاً . فوقع موقعاً وسطاً بين المختصرات والمطولات .

رغم البحث الدائب في فهارس المخطوطات ودور الكتب العربية والأجنبية لم أعتز إلا على هذه النسخة الوحيدة وهي مصورة من مكتبة أحمد الثالث باستانبول ورقمها في المكتبة ١٢٣٧ وهي تتكون من ثمان وتسعين لوحة كاملة لا نقص فيها . مكتوبة بخط جيد جداً وصفحاتها كبيرة وخطها وسط يميل إلى الدقة . وفي كل صفحة من صفحاتها أربعة وعشرون سطراً . ولم يذكر ناسخها اسمه . وأما تاريخ نسخها فهو التاسع من شعبان سنة أربعين وخمماية على الأغلب .

نسبة كتاب الوصول لابن برهان:

ونسبة هذا الكتاب لأبي الفتح بن برهان صحيحة . والدليل على ذلك أن جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ . قد نقل في كتابه المزهري في علوم اللغة من كتاب « الوصول إلى الأصول » في

أربعة مواضع وقد عزاها إلى كتاب « الوصول » فعلا قد تتبعتها فوجدت النقل صحيحاً ومجروفه وهذه المواضع هي :

- ١ - في مسألة هل اللغات توقيفية أو اصطلاحية. (١).
- ٢ - في مسألة جواز القياس في الأسمي اللغوية . ومقربيا نقل السيوطي جميع المسألة (٢).
- ٣ - في مسألة الأسمي الشرعية. (٣).
- ٤ - في مسألة الحقيقة والمجاز. (٤).

وهذا يتضح صحة نسبة كتاب « الوصول إلى الأصول » إلى مؤلفه أبي الفتح بن برهان ولم أعثر على نقول في كتب أخرى من كتاب « الوصول ». وقد يستفاد من هذه النقول أن الكتاب موجود الآن في إحدى مكاتب القاهرة إذا لم تكن قد انتقلت النسخة لاستانبول أو ألفت بها الزوابع في إحدى مكاتب أوروبا . ارتباط كتاب الوصول بما تقدم عليه :

لا غرابة أن يكون التلميذ شديد التأثر بشيوخه فمن معينهم نهل وفي حلقات دروسهم ترعرع . ولكن عامة مشايخه عدا حجة الاسلام الغزالي لا تزال كتبهم لم تر النور بعد بل لا يعرف مكان وجودها فكتب أبي بكر الشاشي والكياء الهراسي لم تطبع بعد . وأما الواضح لأبي الوفاء علي بن عقيل الحنبلي فقد قارب الخروج فيما أعلم فهو تحت التحقيق . وأما ارتباطه بكتب الغزالي فهو

(١) المزهري ٢٠/١

(٢) المزهري ٦١/١

(٣) المزهري ٢٩٨/١

(٤) المزهري ٣٦٤/١

ظاهر رغم أنه لم يشر لأقوال حجة الاسلام الغزالي باسمه إلا في موضع واحد في مسألة المعارضة في قواعد القياس حيث قال ابن برهان: « فذهب الغزالي قدس الله روحه إلى أنها سؤال باطل . » وقد نستشف من هذه العبارة أن ابن برهان ألف كتابه هذا بعد موت الغزالي رحمه الله سنة ٥٠٥ هـ .

ولكن ابن برهان وإن لم يشر لشيخه باسمه فقد وافقت عبارته عبارات شيخه في مواضع كثيرة فكان كتابه « الوصول » هذا أشد ارتباطاً بالمنحول وأقرب لترتيبه وأسلوبه .

ولقد كان كتاب الوصول أشد ارتباطاً بكتاب إمام الحرمين « البرهان » فقد وافقه في تقسيمات الكتاب ومسائله وعرضه للأراء والأدلة لحد بعيد . وقد أشار ابن برهان لآراء إمام الحرمين في مواضع كثيرة مما يدل على أنه كان شديد التأثير به والإجلال لآرائه . وقد كان يذكره بلفظ شيخنا الإمام تعظيماً له .

ولقد توافق الكتابان في المقدمات حيث بدأ كل منهما برسم أشياء يجب على القاصد لعلم أصول الفقه معرفتها . ثم ذكر مسألة التحسين والتقبيح ووجوب شكر المنعم . وقلما كان ابن برهان يترك المسائل التي يذكرها إمام الحرمين إلا في مواضع ليست من صلب علم أصول الفقه مثل الكلام في مدارك العلوم وأدلتها ومراتبها ومعاني الحروف . فهذه لم يتعرض لها ابن برهان . وبالمقابل زاد ابن برهان بعض المسائل اللغوية التي هي أشد ارتباطاً بعلم أصول الفقه مثل الحقيقة والمجاز وبعض أبحاث الجمل . وقد شارك ابن برهان إمام الحرمين أيضاً في كثرة الاعتماد على آراء الأستاذ أبي اسحاق

الاسفرائيني والقاضي أبي بكر الباقلاني. وقارئ الكتابين يشعر بأن الصلة وثيقة بينهما.

بعض ثمرات هذه الترجمة لابن برهان:

ما أوردته كتب التراجم عن ابن برهان رحمه الله على كثرتها لا يفي بإبراز هذه الشخصية العلمية الفذة. فنقلها والاختصار عليها لا يضيف شيئاً للمكتبة الإسلامية. وبقدر استطاعة الباحث الحصول على معلومات لا أقول جديدة بل مبعثرة في بطون الكتب التي ليست من مظان وجودها تكون الفائدة. وقد استطعت أثناء البحث والتنقيب في كثير من الكتب الحصول على بعض المعلومات الهامة عن أبي الفتح بن برهان ومن ذلك:

١- لم تذكر الكتب التي ترجمت لابن برهان اسم أحد من تلاميذه. وقد عثرت أثناء بحثي على اثنين منها في كتاب «الدارس في تاريخ المدارس» للنعماني مع أنه خاص بمدارس الشام وابن برهان بغدادى مولداً ونشأة ووفاة.

أولها: الصائغ أبو الحسين هبة الله بن الحسن بن هبة الله بن عساكر المتوفى سنة ٥٦٣هـ.

وثانيها: شرف الدين أبو سعيد عبدالله بن محمد بن هبة الله المطهر بن علي بن أبي عصرون قاضي قضاة الشام ومنشئ المدرسة العسرونية المتوفى سنة ٥٨٥هـ.

ووجدت له تلميذاً ثالثاً ذكره ابن السبكي في طبقات الشافعية والمراغبي في الفتح المبين وهو ملك النحاة الحسن بن صافي بن عبدالله بن نزار بن أبي الحسن أبو نزار الشافعي النحوي الأديب

الأصولي المتوفى سنة ٥٦٨هـ. في بغداد .

٢ - لم تذكر كافة كتب التراجم أن له كتاباً في أصول الفقه يسمى بالتعجيز. وقد وجدت نقلاً عن هذا الكتاب في نهاية السؤل لجمال الدين الأسنوي في مسألة مفهوم اللقب وهذا جدير بالإهتمام .

٣ - استطعت تصحيح نسبة كتاب « الوصول إلى الأصول » الذي بين أيدينا إليه بوجود نقول معزوة إليه في أحد أمهات كتب اللغة وهو « المزهر » لجلال الدين السيوطي .

٤ - نفيت نسبة كتاب « الذخيرة » إليه الذي انفرد بها ابن كثير في البداية والنهاية اعتماداً على هداية العارفين وبينت أن الكتاب لابن برهان آخر هو أحمد بن الحسين الفارسي المتوفى سنة ٣٦١هـ .

٥ - أبرزت مدى علاقة كتاب الوصول بكتب المتأخرين ومن نقل عنه منهم مبيناً المواضع بأرقام الصفحات على سبيل التمثيل لا الحصر .

وهذا القدر اكتفي . فقد وضحت الصورة وأمطت اللثام عن أحد جهابذة علم أصول الفقه وبرزت شخصيته الفذة وسأشير الآن بإشارات عابرة لما قمت به في سبيل تحقيق هذا المخطوط .
عملي في التحقيق :

تحقيق الكتب المخطوطة في نظري هو اخراجها في ثوب جذاب خالية . مما يشوبها من التصحيف الذي حدث فيها على يد النساخ خالية من الأخطاء اللغوية والنحوية التي تكدر الصفاء ، منسقة تزينها عناوين بارزة تدل على ما تحتها بوضوح تام وتعقبها

فهارس تنبئ عما تحتويه من مادة علمية فتوفر الوقت على الناظر وتسهل الوصول للمراد وتذيلها حواش تزن المادة العلمية التي وردت فيها وتسد الخلل وتكمل النقص وتوضح المبهم وتبين المراد ومكان الإحالة إن وجدت.

وقد كان مسلكي في التحقيق محققاً لهذا الغرض. فقممت أولاً بنسخ المخطوطة تاركاً فراغات كافية للتحقيق ثم اعدت مقابلتها بعد الانتهاء من النسخ. ثم قرأت المخطوطة مرات مع وضع علامات لما يحتاج إلى تعليق أو توثق من صحته. وأثناء القراءات أخرجت الأعلام والطوائف والآثار والآيات التي وردت في النص وبدأت أخرج فيها.

أما التراجع: فقد تجنبت ترجمة المعروفين من الدين بالضرورة كالأنبياء والخلفاء الراشدين لأنه لا يتصور جهلها ممن ينتمي للإسلام وحاولت أن تكون التراجع مختصرة قدر الإمكان لأن كتب الأصول ليست مظنة تراجع العلماء بالتفصيل.

ورقمت الآيات القرآنية وهي كثيرة في النص. وخرجت الأحاديث النبوية الشريفة والآثار عن سلف هذه الأمة. وكنت غالباً أعتمد على كتب السنة مباشرة وأستعين ببعض كتب تخريج الأحاديث المعتمدة عند علماء السنه لأخذ أقوال أهل الحديث في مدى صحتها.

وتأكدت من صحة نسبة الأقوال الواردة في النص لأصحابها بالرجوع لكتبهم مباشرة إن كانت مطبوعة أو للكتب التي اهتمت بنقل أقوالهم وقمت بتخريج الأشعار الواردة منسوبة

لقائلها مع الإشارة لمكان وجودها .

وقمت بترقيم مسائل الكتاب ليسهل الوصول إليها . وكان لا بد لي اثناء التحقيق من إضافة بعض العناوين التي رأيت أنها ضرورية وكانت قليلة جداً .

وقد كان من أهم المهام تحقيق النص والمادة العلمية ومراعاة موافقة رسم الكلمات لقواعد الكتابة . بالإضافة إلى الترقيم بوضع الفواصل والنقط وبدء الفقرات لأن كتب المتقدمين لم تراعى هذه الأمور وهي الآن ضرورية ليسهل على المطالع فهم المعنى من غير عناء . وقد عانيت في ذلك كثيراً لكون النسخة وحيدة مما اضطرني لدراسة كل مسألة فيما لا يقل عن خمسة عشر مرجعاً كما يظهر ذلك من الحواشي . وبهذا اكتشفت تصحيفات لو تركت لخرجت المخطوطة مشوهة . وبهذا يظهر خطورة الإقدام على تحقيق المخطوط من صورة واحدة . وعلى سبيل المثال: ذكر المصنف في المسألة التي عقدها لقبول رواية أهل الأهواء في كتاب الأخبار: « أن البخاري ومسلماً روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكان خارجياً! وطبعاً فإن الناظر لأول مرة يدرك هذا التصحيف ويشعر بوجود الخطأ . ولكن ما هي العبارة الصحيحة البديلة لهذا مع عدم وجود نسخة أخرى . فرجعت للعديد من كتب الأصول المطولة وغيرها فوجدت في كتب الحديث وبعض كتب الأصول أنه « عمران بن حطان » بدلاً عن عمر بن الخطاب . وصورة كتابة الاسمين متقاربة . ويبدو أن الناسخ لما ظن أنه ابن الخطاب أضاف (رضي الله عنه) من عنده . فزاد الأمر تعمية على التصحيف .

وكذلك في مسألة « العموم لا يخص بمذهب الراوي. » قال المصنف: « إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للمالك بن قيس بن الحدثان حين صارف طلحة الصراف لا تفارقه حتى يدفع إليك ورقك. » فلما حاولت الترجمة للمالك بن قيس بن الحدثان رجعت لجميع الكتب التي ترجمت للصحابة فلم أجد صحابياً بهذا الاسم ولا أستطيع أن اختار اسماً يقاربه بالتخمين. فطفقت أقلب عشرات كتب الفقه والأصول لعلي أجد القصة فيها. وبعد أيام من البحث شاء الله أن أجد القصة في كتاب الأم^(١) للإمام الشافعي رضي الله عنه. وهذه القصة حلت إشكالاً آخر لا يقل عن الأول وهو « طلحة الصراف » فلقد قرأت تراجم كل من سمي بطلحة من الصحابة في عدة كتب لعلي أجد من لقب بذلك ولكن دون جدوى. وعندئذ أدركت أن هناك تصحيحاً آخر. وإذا بالشافعي رحمه الله يقول في الأم « طلحة بن عبيدالله » فقرأت ترجمته فوجدت أن الرسول ﷺ لقبه بالفياض لقصة ذكرتها في ترجمته. فأدركت أن الناسخ لما رأى أن القصة تتعلق بالصرافة رسمها الصراف بدل الفياض والله أعلم. وأما ذكر الأعلام بأسماء لم يشتهروا بها أو تلتبس أسماءهم بأسماء غيرهم فقد عانيت منه الكثير. فعلى سبيل المثال نسب ابن برهان قولاً في الكلام النفسي لأبي العباس القلانسي. وعند محاولة الترجمة له وجدت أن من سمي بأبي العباس القلانسي ثلاثة. ولكن كيف أختار أحدهم فرجعت لكتب الفرق والملل والنحل فوجدتهم يذكرون الاسم كما ذكره ابن برهان بدون زيادة تفصيل فرجعت لكتب العقائد فوجدت عبارات توحى بأنه متقدم على أبي الحسن

(١) الأم ٣/٣٩

الأشعري وأنه معاصر للحارث المحاسبي أو بعده بقليل وبذلك استطعت بعد أيام طويلة من البحث لا الحصول على مادة علمية كثيرة بل التأكد من ترجمة شخص واحد.

وقد استطعت بفضل الله حل جميع الإشكالات الواردة إلا إشكالاً واحداً. لم أجد له حلاً. وهو أنه نقل في ثلاثة أمكنة من كتابه عن «شمس الاسلام» وهذا اللقب لم أجد له لأحد ممن تقدم على ابن برهان. ولكن يغلب على ظني أنه تصحيف من شمس الائمة أو شمس الدين. أو أنه من العلماء الذين اشتهروا في زمانه بهذا اللقب ولم يصاحبهم هذا اللقب أو خبت شهرتهم. وإني لأرجو أن يحل الإشكال قبل تقديم هذا الكتاب للطبع.^(١)

هذا وقد ألحقت بالكتاب سبعة فهارس تعين المطالع في الكتاب للوصول لما يريد بيسر وسهولة وبدون عناء وهي.

١- فهرس الآيات القرآنية حسب سورة القرآن الكريم مع ذكر مكان ورودها.

٢- فهرس الأحاديث النبوية والآثار حسب ورودها في النص.

٣- فهرس الأشعار.

٤- فهرس الأعلام مرتبة حسب حروف الهجاء مع ذكر أرقام

الصفحات التي تكرر ذكر العلم فيها مع وضع الرقم الذي وردت فيه

(١) وفعلاً قد حل الاشكال بحمد الله أثناء مطالعتي لكتاب تبين كذب المفتري لابن عساكر من غير قصد لحل هذا الإشكال حيث ذكر هذا اللقب لشيخه أبي الحسن علي بن محمد الطبري المعروف بإلكيا الهراسي في صفحة ٢٨٩. وقد تأكدت من صحة ذلك بالرجوع لطبقات الشافعية لابن السبكي ٢٣١/٧. فكانت الفرحة بذلك غامرة.

الترجمة بين قوسين .

٥ - فهرس الفرق والطوائف حسب حروف الهجاء

٦ - فهرس المراجع حسب حروف الهجاء .

٧ - فهرس موضوعات الكتاب .

ورغم أن التحقيق كان من نسخة وحيدة فقد ظهر الكتاب فيما
أظن في ثوب قشيب يبهج الناظر فيه ويرضيه وإن كنت لا أدعي
الكمال فالكمال لله وحده ولكنه جهد المقل فإن كان صواباً فهو من
توفيق الله جل شأنه وله الحمد والشكر . وإن كان غير ذلك فهو مني
واستغفر الله من ذلك . وحسي أنني بذلت قصارى جهدي وعملت
ما في وسعي . والله أسأل أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم
وأن يتقبله بقبول حسن إنه نعم المولى ونعم المعين والحمد لله رب
العالمين .

مكتبة
الشيخ
المرتضى
الطباطبائي



اصول

كتاب
الاصول ابي الاصول

في اصول الفقه من تعليق الشيخ الامام

العالم المحقق خطير الدين ابي الفتح

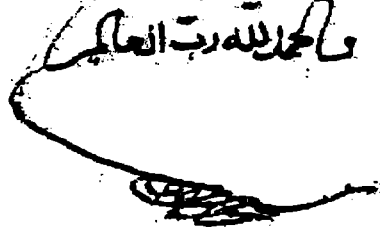
احمد بن علي بن احمد بن محمد بن هاشم البغدادي

وكتاب العقيدة النظامية
في الاركان الاسلامية
للإمام الخميني

قدس الله روحه ونور ضروحه

وبالله تعالى استعين

والحمد لله رب العالمين



الوصول إلى الأصول
لشرف الإسلام أبي الفتح

أحمد بن علي بن برهان البغدادي
المتوفى سنة ٥١٨ هـ

تحقيق

الدكتور: عبد الحميد علي أبو زنيد

الأستاذ المساعد
بكلية الشريعة وأصول الدين بالقصيم

١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

القسم التحقيقي

قالوا فتكلم بقول النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بالباطل من تلقا نفوسكم
 الآية ونحو ذلك مما لا يخفى من اختلافه وتفاوتته كما هو من اللغة في أمور الدنيا وله ما لا يزال من لا
 خبير عليه برحمته وقيل العباس موضع مجرى فارق له عن الفة الرسول صلى الله عليه وسلم وهو من قرد
 وخط من حبه وتقطيعه القين وقد حرم وأما من أجاب ذلك فقال الاجتهاد طلب الحق
 كان عبادة في حق من جاز ان يكون عبادة في حق الرسول صلى الله عليه وسلم قال العبادة تقر به النبي
 في التقرب لا يتلف بالاجتهاد في حق من جاز ان يكون عبادة في حق الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا
 قالوا ما ينطق عن الهوى وقوله عز وجل قل لا يكون لبي ان لبيده قلنا انما نورد هذا في القرآن ما نحن
 عليه لا يشبه بالاجتهاد بل الاجتهاد ليس حكما للهوي وإنما هو حكم بالليل والهوى ليس حكما للهوي وقد
 استأذن العلماء في ذلك يقولون صلى الله عليه وسلم ارايت لو تضمنت ما اريد لو كان على اليك
 حين ومات على ذلك حشر الاجتهاد في الظاهر واما في لهم بانهم اجابوا بما اوردنا من خلافه قلنا
 لا يجوز خلافه لان الله تعالى اقره عليه والله تعالى لا يقرر رسوله على الخط وقد جوز ان يصل الاجتهاد
 ما يتم عن نفسه وذلك الاجماع اذا تطلب الاجتهاد مع من مخالفته من غير ان يمتنع من الاجتهاد
 به يجوز خلافه من السئلة تتبع على مسئلة قدمناها وهي ان لا يمتنع من الاجتهاد بل يجوز ان يقول رسوله
 صلى الله عليه وسلم احكم ما يثبت فاختلافه كما بالحق والافتقار الى الصواب وقد تقدم

في كتاب الوصول
 في الأصول بعون الله وحسن توفيقه

والحمد لله

مستمكا يعرف وتوحيه مستند الخول في قوله وقدرته
 وحلى الله على جيبه وخيلته ورسوله محمد ابي الله عليه وعلى آله
 واصحابه وازواجه وذريته الطيبين الطاهرين الذين اذهب الله عنهم
 رجزهم نقطه بين اسم تسليما كثيرا ٥٥٥

بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعني برحمتك ومجولك وقوتك يا أقدر القادرين . والحمد لله
رب العالمين والعاقبة للمتقين ، ولا عدوان إلا على الظالمين . والصلاة
والسلام على محمد وآله أجمعين .

قال الشيخ شرف الإسلام أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان
البغدادي رحمة الله عليه: « هذا كتاب اختصرته^(١) في فن أصول
الفقه ليسهل على المبتدئ حفظه وضبطه ، وأضربنا عن الإطناب
والتطويل إذ به تضييع الفائدة، وخير الكلام ما قلّ ودلّ

فاعلم وفقك الله وأعانك أن أجلّ العلوم قدراً وأعلاها شرفاً
وذكراً علم أصول الفقه . وذلك لأن الفقه أجلّ العلوم قدراً وأسامها
شرفاً وذكراً لما يتعلق به من مصالح العباد في المعاش والمعاد . وإنما
يعرف شرف الشيء وقدره بتقدير فقداه وتصوير ضده^(٢) ولو قدرنا

(١) لم يبين المصنف في حنايا كتابه من أي شيء اختصره، علماً بأن للمصنف في فن
أصول الفقه عدة كتب: هي البسيط والوسيط والأوسط والوجيز والتعجيز وقال
صاحب كشف الظنون في رقم ٢٠١٤ « لعله اختصره من الوجيز »

(٢) أبرز ابن برهان شرف علم أصول الفقه من جهة مدى الحاجة إليه تبعاً للفقه .
ولكن حجة الإسلام الغزالي أبرز شرفه من جهة اشتراك العقل والنقل فيه حيث
قال في مقدمة المستصفي ص ٩ : « وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع
واصطحب فيه الرأي والشرع وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فإنه يأخذ من
صفو الشرع والعقل سواء السبيل فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه
الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد
والتسديد »

فقد هذه^(١) المراسم المرعية والأحكام الشرعية الموضوعة لأفعال الإنسانية لصار الناس فوضى هملأ مضاعين، لا يأترون لأمر أمر، ولا ينزجرون لزجر زاجر وفي ذلك من الفساد في العباد والبلاد ما لا خفاء به. وقال شاعرهم وهو الأفوه الأودي^(٢)

لا يصلح الناس فوضى لاسراة لهم ولا سراة إذا جهالم سادوا^(٣)

فإذا عرفت هذا وعرفت الفقه ومرتبته فما ظنك بأصوله التي منها استمداده وإليها استناده؟ فمن الواجب على كل من اشتغل بالفقه أن يصرف صدرأ^(٤) من زمانه إلى معرفة أصول الفقه ليكون على ثقة مما دخل فيه، قادراً على فهم معانيه.

= وأبرز بعضهم شرفه من جهة عموم موضوعه لحاجة المفسر والمحدث والفقهاء إليه والحق أن التفاضل بين علوم الشريعة أمره عسير لحاجة العالم بعلم منها لسائر علوم الشريعة وإن كان لا بد فعمل التوحيد أشرفها وذلك لشرف موضوعه وهو ذات الله تعالى

(١) في المخطوطة « هذا »

(٢) هو صلاءة بن عمرو بن مالك بن عوف من بني مذحج من اليمن. كان سيداً في قومه وقائداً في قتال بني عامر. كان أكثر شعره في الحماسة والحكمة اختلف في وفاته ما بين ٥٦٠ - ٥٧٠ م أي قبل البعثة بخمسين عاماً تقريباً. وورد اسمه في المخطوطة الأزدي ولكنه اشتهر بالأودي. وانظر ترجمته في الشعر والشعراء لابن قتيبة ٢٢٣/١. ومعاهد التنصيص للعباسي ١٠٧/٤ والأعلام للزركلي ٢٩٨/٣

(٣) البيت في جملة أبيات قالها الشاعر في الحكمة اشتهرت شهرة واسعة لسمو معناها وقد أوردها ابن قتيبة في الشعر والشعراء ٢٢٣/١ وأبو الفرج الأصفهاني في الأغاني ١٢/١٦٩. وأبو علي القالي في الأمالي ٢/٢٢٤. وعمر فروخ في تاريخ الأدب العربي ١٣٣/١

(٤) اختلف العلماء هل يبدأ بأصول الفقه أم بالفقه. وارتضى ابن برهان البدء بتعلم أصول الفقه. ولم يذكر شيخه الغزالي حكم تقديم أحدهما على الآخر ولكنه قال: « فتقاضاني في عنفوان شبائي أن أصرف إليه من مهلة العمر صدرأ » يقصد أصول

الفقه

فإن قال قائل: قد بينتم شرف هذا العلم ومرتبته وذكرتم خطره ومنزلته. فبينوا حده وحقيقته ومقصوده وثمرته وأصله ومادته.

قلنا: أجل من الحق المحتوم في حق كل خائض في فن من العلوم أن يبين حده ومقصوده وأصله ومادته. وإذا لم يعرف مقصوده ومادته وثمرته لم يجد من نفسه داعياً إليه ولا باعثاً عليه. فإذا لم يعرف أصله ومادته لم يتمكن من التوسع فيه وتفهم معانيه.

فإذا تقرر هذا فنقول: هذا الفن الذي تصدينا لبيانه له حد وحقيقة، ومقصود وثمره، وأصل ومادة.

أما حده وحقيقته: فاعلم أنك لم تعرف أصول الفقه حتى تعرف معنى الفقه أولاً، ثم تعرف أصول الفقه ثانياً^(١)، فنقول الفقه له معنيان أحدهما لغوي والآخر شرعي.

= ونقل ابن تيمية عن ابن عقيل الحنبلي أن الأولى تقديم الأصول لبناء الفروع عليها وتابعه على هذا ابن النجار من الحنابلة في الكوكب المنير. ونقل ابن تيمية عن القاضي أبي يعلى أن الأولى تقديم الفروع لأنها الثمرة المرادة من الأصول. وأقول: الذي هو أقرب للصواب وجرى عليه الناس من القديم تقديم تعلم جملة من الفروع. وذلك لأن الفروع من جملة ما يستمد منها الأصول مادته لحاجة الأصولي إليه للتمثيل والتطبيق وما يستمد منه الشيء يكون متقدماً عليه. ثم إذا أراد أن يكون فقيهاً فلا بد أن يتعلم الأصول ليكون قادراً على فهم الفقه وكيفية الاستنباط. أنظر المسودة لآل تيمية، ٥٧١ والمستصفي: ٩، والكوكب المنير لابن النجار ٤٧/١

(١) وبعضهم ذكر أن أصول الفقه مركب إضافي يتوقف معرفته على معرفة مفرداته وعليه يتوقف معرفة أصول الفقه على معرفة معنى الأصول أيضاً. ولم يتعرض له المصنف ربما لوضوحه ولذا أقول ان الأصول جمع أصل والأصل لفة له عدة معاني منها:

= ١- ما بينى عليه غيره وبه قال الأكثر ومنهم أبو الحسين في المعتمد ٩/١ =

فاما الفقه في اللغة فهو عبارة عن الفهم والإدراك فتقول العرب: « فَقِهْتُ كَلامَكَ » أي فهمت معناه قال الله تبارك وتعالى: « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ^(١) » أي لا تفهمون

وأما في اصطلاح الفقهاء فهو: « عبارة عن معرفة الأحكام الشرعية الثابتة لأفعال الإنسانية » وقال بعضهم ^(٢): « هو عبارة عن معرفة الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين » قلنا: هذا فيه نظر،
= ٢- المحتاج إليه. وبه قال الرازي في المحصول ٩١/١/١ وتابعه الارموي في التحصيل

٣- ما يستند تحقيق الشيء إليه. وبه قال الآمدي ٦/١

٤- ما منه الشيء وبه قال صاحب الحاصل على ما في نهاية السؤل ١٤/١

٥- ما له فرع. وبه قال الطوفي على ما في الكوكب المنير ٣٨/١٠ واصطلاحاً يطلق ويراد به أحد أربعة معاني:

١- الدليل: كقولهم أصل هذه المسألة الكتاب والسنة وهذا الإطلاق هو المراد هنا

٢- الرجحان: ومنه قولهم الأصل في الكلام الحقيقة والأصل براءة الذمة.

٣- القاعدة المستمرة كقولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل.

٤- المقيس عليه: وهو أحد أركان القياس.

(١) الإسرائيل: ٤٤

(٢) لعله يقصد ببعضهم شيخه الغزالي حيث عرفه « بالعلم بالأحكام الشرعية الثابتة

لأفعال المكلفين » فأدخل على تعريف شيخه تعديلين: الأول: ابدال كلمة العلم

بالمعرفة. والثاني: ابدال كلمة المكلفين بالإنسانية. ويرد على تعريف ابن برهان أنه

غير مانع لدخول ما يعلمه المقلد من الأحكام فهو ليس بفقه. ولذا ذكر المحققون

ومنهم جمال الدين الأسنوي قيداً آخر تبعاً للبيضاوي وهو « المكتسب من أدلتها

التفصيلية » وقد وصف ابن برهان تعريف الغزالي بأنه ليس بشيء معترضاً عليه

بأنه غير جامع حيث لم يدخل فيه احكام غير المكلفين كالصبي والمجنون كوجوب

الفرامات وضمان المتلفات وإخراج الزكاة. وانظر المستصفي ص ١١ ونهاية السؤل

للأسنوي ١٩/١

وذلك أن كثيراً من الأحكام تثبت بالإضافة إلى أفعال غير المكلفين كوجوب الغرامات وضمان المتلفات في فعل الصبي والمجنون.

فإن قال قائل: يلزم على هذا فعل البهيمة فإنه يتعلق به الضمان إذا (١) أتلفت شيئاً على غير مالكها، قلنا: فعل البهيمة بمجرد لا إعتبار به في الشرع ولا يجب به شيء ما لم ينسب إلى مالكها تفریط أو تقصير يوجد من جهته في حفظها. فأما إذا تجرد عن هذا فلا يتعلق به حكم البتة بوجه ما. فإذا عرفت أن الحد الأول: مستد (٢) والثاني: ليس بشيء. فإذا اتضح لك معنى الفقه فاعلم أن أصول الفقه عبارة عن جل أدلة الأحكام التي ذكرناها.

وإنما احتزنا بقولنا «جل أدلة الأحكام» عن أدلة الفقه. فإن الفقيه ينظر في أدلة الفقه لكن نظراً خاصاً في دليل خاص في مسألة خاصة كنظره في خير خاص في مسألة النكاح بلا ولي، ونظره في آية خاصة في مسألة متروك التسمية (٣) وقياس خاص في مسألة قتل المسلم بالذمي.

أما الأصولي (٤) فإنما ينظر نظراً عاماً في أدلة جلية كنظره في الكتاب والسنة هل لها حجة أم لا؟ خلافاً للدهرية (٥) وكنظره في

(١) في المخطوطة «فإذا»

(٢) في المخطوطة «مستبد».

(٣) في المخطوطة متروك القيمة ولا يوجد مسألة في الفروع مشهورة بهذا فرجعت لشيخه الغزالي في المستصفي ص ١٢ فوجدته مثل بترك التسمية في الذبائح هل يحل أكله أم لا؟

(٤) في المخطوطة «الأصوليون» وما بعدها بضمير المفرد.

(٥) الدهرية: نسبة للدهر وهم جماعة من الكفرة يقولون بقدوم العالم وقدام الدهر =

الإجماع هل هو حجة أم لا؟ خلافاً للرافضة^(١) ونظيره في أصل القياس هل هو حجة أم لا؟ خلافاً للنظام^(٢) فينظر على وجه العموم في هذه الأدلة الجمالية التي تتشعب منها مسائل جزئية فالأدلة على الحقيقة ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع. فإن الكتاب إما أن يدل على الحكم بنطقه ومنظومه أو فحواه ومفهومه أو معناه ومعقوله. فهذه كلها وجوه الإستدلال بالكتاب، والدليل واحد وهو نفس الكتاب. وكذلك بالسنة على النحو الذي ذكرناه فهذا حدّه وحقيقته.

وأما مقصوده وثمرته فهو معرفة الأحكام المستنبطة من مظانها^(٣)

= وتدييره للعالم وتأثيره فيه، وأنه ما أبلى الدهر من شيء إلا وأحدث شيئاً آخر. وقد حكى الله تعالى خبرهم في القرآن الكريم « وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » انظر الرد على الدهريين لجمال الدين الافغاني، والملل والنحل للشهرستاني ٧٩/٣ والحوار العيني: ١٤٣

(١) هم الذين كانوا مع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ثم تركوه لما رفض أن يتبرأ من الشيخين فقال لهم: « كانا وزيري جدي » ثم أصبح هذا اللقب لكل من غلا في هذا المذهب وهم فرق متعددة. ومن خالف في حجية الإجماع أيضاً النظام من المعتزلة والخوارج مع تفاوت في مذاهبهم سيأتي في كتاب الإجماع. وانظر: مقالان الاسلاميين: ١٥ والحوار العيني: ١٨٤. ومراة الجنان: ٢٥٧/١ وتلبيس ابليس: ٩٧. والفرق الإسلامية للشبلي: ٢٧

(٢) هو أبو اسحق ابراهيم بن سيّار المعتزلي رأس الفرقة النظامية تتلمذ على الخليل بن أحمد وأبي الهذيل العلاف. ودرس مذهب المانوية وآراء المعتزلة والفلاسفة وتأثر بها. وأكثر من الطعن على الصحابة شاركه في عدم القول بحجية القياس بعض أهل الظاهر والرافضة مع تفاوت في مذاهبهم. توفي ما بين ٢٢١ - ٢٢٣ هـ وانظر ترجمته في دائرة المعارف للبستاني ١٦٨/١. والفهرست ١٣ وتاريخ بغداد: ٩٧/٦. وخطط المقرئ: ٤/ ١٦٥

(٣) ليس مقصود علم أصول الفقه وثمرته مقصوراً على معرفة الأحكام المستنبطة فقط =

وأما أصله ومادته: فاعلم أن هذا الفن يستمد من ثلاثة علوم:
علم اللغة وعلم الفقه وعلم الكلام.

فأما وجه استمداده من اللغة فهو أننا بينا أن هذه أدلة

- = بل هذا أجل ثمرة له. وذكر العلماء ثمرات أخرى نذكر منها:
- (أ) العالم بهذا الفن يشعر بالإطمئنان إلى ما نقل إليه من أحكام في كتب المتقدمين من الأئمة الأعلام الذين دوتوا لنا تراثاً علمياً يدل على علو كمبهم ورسوخ أقدامهم في استنباط الأحكام. وأن احكامهم كانت بناء على قواعد ثابتة وأسس علمية
- (ب) المتمكن من هذا الفن يستطيع الرد على الفرق الضالة التي تنتسب للإسلام كالحشوية الذين ادعوا أن في القرآن ألفاظاً مهملة. والهمامية من الشيعة الإمامية الذين قالوا أنه لا دلالة في القرآن على حلال أو حرام. والمعتزلة الذين قالوا لا حجة في اخبار الآحاد. وعلى من أنكر كون الإجماع والقياس من الحجج الشرعية.
- (ج) يشعر العالم بهذا الفن أن هذا الدين وقد جعله الله خاتم الأديان إنه صالح لكل زمان ومكان وأنه قادر على إيجاد الأحكام لما يستجد من حوادث مهما تطورت الحياة وتعدت. وأتينا لسنا في حاجة لاستيراد المبادئ والحلول والأحكام وأن الشعارات التي يروجها الغرب والشرق إنما هي سراب بقيمة يحسبه الظنّان ماء وأجل جمال الدين الأسنوي في مقدمة كتابه التمهيد فوائد هذا العلم وغايته بقوله: « فاصول الفقه هو المعلم الذي يكون المجتهد المبدع والفقهاء المتمر المنتج ويقضي على أكذوبة غلق باب الاجتهاد، ويذهب بأسطورة سد طريق الاستنباط وأنه لا يمكن أن يستغني عنه من أراد أن يتأهل للنظر والاجتهاد ولا من يهتم بعلم الفقه والخلاف ويتعرض لمقارنة المذاهب المختلفة والموازنة بين الآراء المتباينة ويعني بإظهار أدلتها وعللها وكيفية دلالاتها عليها ويحرص على التقريب بينها أو إظهار الحق فيها وبيان قوتها من ضعفها وصحتها من سقمها ومعرفة اسرار آيات القرآن وأحاديث السنة المطهرة والوصول للأحكام التي تؤخذ منها » انتهى
- وإذا لم تحصل الثمرة المرجوه من دراسة هذا الفن يكون السبب عدم اتقان دراسته مع أن دراسته على الأقل تؤهل الدارس للنظر في أقوال المتقدمين وحججهم. وبسرها يتوصل للقول الراجح من المرجوح ويعرف غقيم الأدلة وصحتها. فيخرج الدارس له من دائرة التقليد المحض الذي هو طريق معرفة الأحكام للعالمي.

الأحكام. وكتاب الله تعالى عربي. وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عربية فيحتاج أن يعرف^(١) قدراً صالحاً من اللغة العربية^(٢) يتمكن به من معرفة معنى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم: فلا يشترط عليه بحكم نظره في هذا الفن أن يعرف غرائب اللغة وشواذها ونوادرها حتى يصير كالأصمعي^(٣) والخليل^(٤) والمبرد^(٥).

وأما وجه استمداده من الفقه فهو أننا بينا أن أصول الفقه: «جمل أدلة الأحكام الشرعية» فلا بدَّ له من هذا الفن أن يعرف قدراً صالحاً من الفقه يتمكن به من إيضاح المسائل وضرب الأمثلة.

(١) في المخطوطة «فتحتاج أن تعرف» والضائر بعدها للفائض فلا تناسب

(٢) في المخطوطة «والعربية»

(٣) هو عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أجمع الباهلي البصري ويكنى بأبي سعيد. كان إماماً في اللغة والنحو والأخبار والنوادر والملح مات بالبصرة. بين سنة ٢١٣، ٢١٧ هـ. انظر ترجمته في: أخبار النحويين للسيرافي ٥٨، إنباه الرواة ١٩٧/٢ وفيات الأعيان لابن خلكان ١٧٠/٣ مرآة الجنان لليافعي ٦٤/٢ الفهرست: ٨٢ ومراتب النحويين ٢٤٦ الباب ٥٦/١.

(٤) هو الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي الأزدي البصري. يكنى بأبي عبد الرحمن نحوي لغوي مبتكر علم العروض. له من الكتب: العروض، الشواهد، النقط والشكل، الإيقاع، الجمل توفي سنة ١٧٠ هـ. له ترجمة في: وفيات الأعيان ٢٤٤/٢ معجم المؤلفين لكحالة ١١٢/٤. مرآة الجنان: ٣٦٢/١. مفتاح السعادة: ١٠٧/١ معجم الادباء ١٨١/٤. كشف الظنون ١١٣٦/٢. البلغة في تاريخ أئمة اللغة. ٧٩.

(٥) هو أبو العباس محمد بن عبد الله بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي البصري شيخ أهل النحو والعربية. أخذ عن الكسائي. له من الكتب: الكامل، معاني القرآن، المقصور والمدود الإشتقاق. ولد بالبصرة سنة ٢١٠ هـ وتوفي ببغداد سنة ٢٨٥ هـ. له ترجمة في: وفيات الأعيان ٣١٣/٤ أخبار النحويين للسيرافي ٢/٢ مرآة الجنان لليافعي ٢١٠/٢. مفتاح السعادة ١٥٧/١ معجم المؤلفين ١١٤/١٢.

ولا يشترط عليه بحكم نظره أيضاً في هذا الفن أن يعرف دقائق
الفقه وغرائبه كمسائل الدور^(١) والوصايا والحيض والإستحاضة
حتى يصير كأبي العباس بن سريج^(٢) والقفال^(٣) وابن الحداد^(٤)

(١) الدور بمعناه العام: كل حكم أدى ثبوته لنفيه. والمراد به هنا ما يرد في موانع
الإرث من الدور الحكمي «كأن يقر أخ حائز بابت للميت» فاختلّفوا في ثبوت
نسبه وميراثه. ولا شك أن هذا من غرائب مسائل الفقه وانظر في ذلك حاشية
الباجوري على شرح الشنشوري على الرحبية ٦٢-٦٣ والتحقيقات المرضية ٦١
وذكر الغزالي في المنحول ص ٧٥ أنه يوجد كتاب اسمه مسائل الدور للإسفرائيني.

(٢) هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج الشافعي. نتلمذ في الفقه على المزي. وفي
الحديث على أبي داود والزعفراني وغيرهم. ناظر أبا داود الظاهري. تخرج عليه
الطبراني صاحب المعاجم الثلاث. بلغت مؤلفاته ٤٠٠ مؤلف منها الرد على أبي داود
في ابطال القياس. توفي سنة ٣٠٦ هـ له ترجمة في: هدية العارفين ٤/٢٢٨٧ وفيات
الأعيان ١/٢١١ طبقات الشافعية للسبكي ٢/٢٨٧. الأعلام للزركلي ١/٥٦١

(٣) هو أبو بكر محمد بن اسماعيل القفال الشاشي الشافعي. أخذ عن ابن خزيمة وابن
جرير الطبري والبقوي. وتلمذ له أبو عبد الله الحاكم وابن منده. تبع الأشعري بعد
أن كان معتزلياً. كان يقول بوجوب العمل بخبر الواحد عقلاً والقياس. شرح الرسالة
وله كتاب في الأصول. ولد سنة ٢٩١ هـ وتوفي سنة ٣٦٥ هـ. له ترجمة في: معجم
المؤلفين ٦/٢٦٦ طبقات الشافعية للسبكي: ٢/١٧٦. شذرات الذهب ٣/٥١٠. تبين
كذب المفتري ١٨٢. وفيات الأعيان: ١/٥٨٥

(٤) هو محمد بن أحمد بن محمد بن جعفر الكتاني المصري الشافعي المعروف بابن الحداد
أبو بكر. فقيه مشارك في علوم القرآن والحديث والرجال والكنى والفرائض
والنحو واللغة والشعر وأيام الناس. ولي القضاء بمصر. ولد سنة ٢٦٤ هـ وتوفي سنة ٣٤٤
في رجوعه من الحج له من الكتب: أدب القضاء في أربعين جزءاً. الباهر في
الفقه. الفروع المولودات. والفتاوي. والفرائض. له ترجمة في: وفيات الأعيان
١/٥٧٩ الوافي بالوفيات للصفدي ٢/٢٦٩. تذكرة الحفاظ للذهبي ٣/١٠٨
طبقات الشافعية لابن هداية ٢٢١. شذرات الذهب لابن العماد: ٢/٣٦٧. مرآة
الجنان ٢/٣٣٦ مفتاح السعادة: ٢/١٧٥ هداية العارفين ٢/٤٢ معجم المؤلفين
٣٢٠/٨.

وأما وجه استمداده من علم الكلام^(١): فهو أن هذا الفن يفتقر إلى الميز بين الحجة والبرهان والدليل. وهذا يقرر في فن الكلام. ولا يشترط عليه بحكم نظره أيضاً في هذا الفن أن يعرف غرائب الكلام ودقائقه كمعرفة الأحوال وحدوث العالم وطفرة النظام وغير ذلك.

فإن قال قائل: فما وجه إدراك هذه الأحكام؟ قلنا:

المسألة الأولى

أطلق أهل الحق أقوالهم بأن حسن الأشياء وقبحها لا يدرك بقضيات العقول إنما يدرك^(٢) بالسمع المنقول. وأما من عدا أهل الحق من أصناف طبقات الخلق كالمعتزلة^(٣) والرافضة والكرامية^(٤) ومن تابعهم فإنهم قالوا: الأحكام على ضربين: ضرب

(١) المقصود بعلم الكلام كما فسره إمام الحرمين في البرهان ٨٤/١ « هو معرفة العالم وأقسامه وحقائقه وحدثه. والعلم بحدثه وما يجب له من الصفات وما يستحيل عليه وما يجوز في حقه. والعلم بالنبوات وتمييزها بالمعجزات عن دعاوي المبطلين. وأحكام النبوات. والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع. ويستمد علم الكلام من الميز بين العلم وما عداه من الإعتقادات ودرك مسالك النظر »

(٢) في المخطوطة في الموضوعين « يستدرك » وفي لسان العرب لابن منظور ٣٠٣/١٢ استدرك الشيء بالشيء حاول إدراكه به.

(٣) فرقة من الفرق الإسلامية. سميت بذلك لقول الحسن البصري رحمه الله اعتزلنا واصل وهو أول من وصف بالاعتزال. وكان اعتزاله بسبب الخلاف في مرتكب الكبيرة. ثم خالفوا أهل السنة في مسائل كثيرة في العقيدة. يقولون بأن القدر خير منه وشبهه من الله. ونفوا صفات الله تعالى. وقالوا بوجود رعاية الله لمصالح العباد وقالوا بالتقبيح والتحسين العقليين. ويسمون بأصحاب العدل والتوحيد. وهم فرق كثيرة جداً. انظر الفرق بين الفرق من ٢٠ - ٦٧ والملل والنحل للشهرستاني ٤٣/١ والمواقف ٦٢ واللباب ١٥٦/٣.

(٤) هم فرقة من المرجئة ينتسبون إلى محمد بن كرام (بكسر الكاف وتخفيف الراء) أبي =

منها يدرك بالعقول وضرب منها يدرك بالسمع المنقول. والذي يدرك بالعقول ينقسم إلى ما يدرك بضرورة العقل وإلى ما يدرك بنظر العقل.

فأما ما يدرك بضرورة العقل فكلعلمنا بقبح الكذب الذي لا منفعة فيه وحسن الصدق الذي فيه منفعة. والذي يعلم بالنظر وللرأي فيه مجال كعلمنا بحسن الصدق الذي يفضي إلى مضرة وقبح الكذب الذي يؤدي إلى النفع.

وأما ما يدرك حسنه بالسمع كالصوم والصلاة والحج والزكاة وأما ما يدرك قبحه بالسمع كالزنا. وشرب الخمر.

وزعموا أن نظر العقل غير منقطع عنها على الإطلاق بل هو متعلق بها تعلقاً^(١) كلياً وإن انقطع عنها من جهة التفصيل. وذلك أن العقل قضى قضاء كلياً وحكم حكماً جلياً بأن كل فعل أفضى إلى مفسدة كان قبيحاً وأن كل فعل^(٢) أفضى إلى مصلحة كان حسناً غير أن الوجه الخاص الذي كانت الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر لأجله^(٣) غير معلوم للعقل. والوجه الخاص الذي كان شرب القليل من الخمر موقعاً للعداوة والبغضاء لأجله^(٤) لا يدرك بدقيق

= عبدالله السجستاني المتوفي سنة ٢٥٦هـ. كان داعياً إلى البدع. يقول بالتجسيم والتشبيه وهم اثنتا عشرة فرقة. انظر الملل والنحل للشهرستاني ١٠٨/١ الفرق بين الفرق ١٣٠. مقالات الإسلاميين ١٣٥. المواقف: ٦٣٣. والنجوم الزاهرة ١٩٨/٦. والفرق الإسلامية للبشبيشي: ٥٩.

(١) في المخطوطة «تعلقاً»

(٢) سقط من المخطوطة «فعل»

(٣) في المخطوطة «ولأجله»

(٤) في المخطوطة «ولأجله»

النظر ولا تحليله . فإذا أخبرنا صاحب الشرع المقطوع بصدقه أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وأن شرب القليل من الخمر يصدُّ عن ذكر الله عزَّ وجلَّ وعن الصلاة بان لنا اندراج هذين الفعلين في قبيل المستحسنات والمستقبحات الفعلية .

واعلم أن المعتزلة ما عنوا بقولهم أن العقل يحسن ويقبح أن العقل يوجب كون بعض الأفعال حسناً وبعضها قبيحاً فإن العقل ضرب من العلوم الضرورية وهو العلم بما يجب ويجوز ويستحيل . والعلم لا يوجب للمعلوم الذي يتعلق به صفة زائدة بل يكون متعلقاً به على ما هو عليه . فإن كان حسناً علم على ما هو عليه وكذا إن كان قبيحاً علم على ما هو عليه . وإنما تحسن بعض الأفعال ويقبح بعضها لوقوعها على وجه أو حالٍ لأجله تلك الصفة كانت حسنة أو قبيحة . وكأن العقل عندهم يكشف عن حسن الحسن وقبح القبيح لا أنه يوجب ذلك^(١)

وأما علماءنا^(٢) فإنهم وإن اطلقوا أقوالهم بأن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع فلا يعنون بذلك أن الحسن اكتسب بالشرع وصفاً ولا أن القبيح اكتسب بالشرع وصفاً بل هما على ما كانا عليه قبل ورود الشرع من حيث النظر إلى ذواتهما . وإنما الحسن المقول فيه من جهة الشرع « إفعال » والقبيح المقول فيه من جهة الشرع « لا تفعل » .

ومجامع ما تمسك به علماءنا رحمهم الله في هذه المسألة يحصره ثلاثة

(١) هذا الكلام فيه انصاف للمعتزلة . وقد درج بعض أهل السنة على النقل عن

المعتزلة أنهم يحكمون العقل ويقبحون ويمحسنون به وهو ليس دقيقاً .

(٢) المقصود بعلمائنا هنا الأشاعرة .

مسالك: الأول: مسلك الجدال. والثاني: مسلك الإلزام. والثالث:
مسلك البرهان.

أما الأول: فمقصود نابه تعجيز المعتزلة ومن تابعهم ووافقهم
على هذه البدعة عن إظهار طريق يعلم به صحة مذهبهم.

فقول: معاصر المعتزلة نراكم تقسمون الأفعال إلى قسمين فمنها
ما يعلم قبحه بضرورة العقل ومنها ما يعلم بالنظر. ونحن ننازعكم في
ذلك وننكر أن يكون في الأفعال ما يعلم قبحه بضرورة العقل. فلا
طريق لكم إلى اثبات العلم بقبحه لأن الطريق على ضربين: ضروري
ونظري. أما الضروري فلا مطمع في حصوله لوجود الإختلاف.
وحق ما يعلم بطريق الضرورة أن يتساوى العالمون في دركه كالعلم
بأن الإثنين أكثر من الواحد، وأن الضدين لا يجتمعان. والأمر فيما
ادعيتموه على خلاف ذلك فبطل أحد الطريقتين ولا طريق لكم إلى
إقامة البرهان على ذلك لأن الضروري لا سبيل إلى نصب دلالة
عليه فإن الدليل مراد لكشف ملتبس وإيضاح غامض والضروري
لا يتوضح بأكثر مما وضع وقد قيل:

وليس يصح في الأفهام شيء إذا احتاج النهار إلى دليل^(١)

(١) قائل البيت هو الشاعر الحكيم أبو الطيب المتنبي أحد بن الحسين المولود في
الكوفة سنة ٣٠٣ هـ نشأ بالشام وأقام بالبادية وطلب الأدب والعربية وأيام
الناس. اتصل بسيف الدولة الحمداني وانقطع إليه وهذا البيت من قطعة من
سبعة أبيات قالها في حضرته. رحل لمصر ومدح الاخشيدي ولما لم يظفر ببغيته
هجاه قتل سنة ٣٥٤ هـ. له ديوان مطبوع. والأبيات موجودة في شرح ديوانه
للعسكري ٩٢/٣ ط ١٩٧١. له ترجمة في: البداية والنهاية ٢٥٦/١١ وفيات
الأعيان ٤٤/١ النجوم الزاهرة ٣٤٠/٣ الكامل لابن الأثير ١٨٦/٨. مرآة
الجنان ٣٥١/٢ حسن المحاضرة ٣٢٢/١ معجم المؤلفين ٢٠١/١.

ولأن كل علم نظري فلا بد وأن يكون مستنداً إلى علم ضروري من ذلك القبيل فإنه إن لم يكن كذلك كان معلوماً بنفسه^(١) أو يستند إلى نظري آخر وذلك يتسلسل إلى ما لا نهاية له، ولأنه خلاف دعواكم لأنكم ادعيتم أن قبحة معلوم بنفسه فإذا حاولتم إقامة الدليل عليه فقد ناقضتم الدعوى وقد أفسد على المعتزلة طريق اثبات العلم بصحة هذا المذهب

فإن قالوا: خلافكم لنا عناد ونكد وإلّا فالعلم حاصل لكم بحسن بعض الأفعال وقبحها.

قلنا: هذا القول باطل من وجهين:

أحدهما: أن هذه دعوى مقابلة بمثلها. فنقول: بل أنتم لا تعلمون قبح بعض الأفعال وحسن بعضها ولكنكم تعاندون. وليس أحد القولين بأولى من الآخر فتساقطا.

والوجه الثاني: أن العناد والنكد إنما يجوز على طائفة يسيرة وشرذمة قليلة فأما أهل الحق الذين لا يحصيهم عدد ولا تحويهم بلد فلا يجوز عليهم أن يضمروا أمراً ويظهروا خلافه لا سيما مع استمرارهم على ذلك المدة الطويلة. فمثل هذا جحد الضرورات فلا يجوز عليهم.

قالوا: فنحن نرى طوائف المشبهة^(٢) وهم أقوام لا يحويهم بلد

(١) في المخطوطة: «ويستند».

(٢) هم الذين شبهوا الخالق بالخلق وهم قسمان:

أ- من شبه ذات الله بغيره. وهؤلاء خارجون عن الإسلام وإن اتسبوا إليه. ومنهم السَّبئية أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي الذي وصف علياً رضي الله عنه بالألوهية. والمغيرية أتباع المغيرة بن سعد المجلي الذي زعم أن الله أعضاء على صورة حروف =

ولا يحصيهم عدد اتفقوا على أن الحروف قديمة وهم في ذلك جاحدون للضرورة قلنا: اعلم أن المشبهة ما اتفقوا على جحد الضرورة فإنهم إذا سئلوا عن هذه الحروف متى كتبت ومتى ابتدئ بها ومتى ختمت؟ قالوا: في الوقت الفلاني. وهذا تصريح منهم بالحدوث، وإنما استعفوا من إطلاق اسم الحدوث عليها لأنهم ظنوا أن في ذلك نقصاً. وهذا عذرهم في المنع من ذلك صح أو فسد قالوا: فلا منازعة بيننا وبينكم فإن كل ما ندعي حسنه وقبحه قد ساعدتمونا عليه وإنما خالفتمونا في طريق ذلك.

قلنا: بل الخلاف قائم من وجهين

أحد الوجهين: إنما يجوز أن يرد الشرع بحسن ما قبحه العقل وقبح ما حسنه العقل وعندكم لا يجوز ذلك في قضايا العقول

والثاني: أن إيلام البهائم والأطفال عندنا حسن من الله تعالى بغير عوض وعندكم إنما يحسن بالعوض. هذا تمام مسلك الجدل.

وأما مسلك الإلزام: قال علماءنا رحمهم الله: لو كانت الأفعال منقسمة إلى الحسن والقبيح لصفات هي عليها لما تصور الفرق بين قتل وقتل. وقد فرقت المعتزلة بين القتل ظلماً وبين القتل قصاصاً فحكموا بحسن أحدهما وقبح الآخر مع تساويهما في الصفات. فإن زعموا أن القتل ظلماً يفضي إلى مفسدة والقتل قصاصاً يفضي إلى

= الهجاء. والبيانية اتباع بيان بن سمان الذي زعم أن معبوده إنسان من نور وأنه يفنى كله إلا وجهه. والخطائية والحلولية والقنعية والمذافرة وهم كلهم من غلاة الرافضة.

ب- من شبه صفات الله تعالى بصفات المخلوقين ومعظمهم من المعتزلة. وبعضهم ادعى حدوث صفات الله تعالى. انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٢٥ وما بعدها.

مصلحة فلا معنى للمفسدة والمصلحة إلا ما أفضى إلى نظام العالم أو أدى إلى فساده وبقاء العالم على هذا النظام المخصوص غير واجب عقلاً على أصلنا وأصلكم إذ يحسن من الباري تعالى اعدامه خلافاً للدهرية وإليه يشير قوله تعالى: « قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً »^(١)

وأما مسلك البرهان: فإنه يستدعي تقديم تفصيل. وذلك أن نقول: معاشر المعتزلة أتعنون بقولكم من الأشياء ما يحسن قبل ورود الشرع ومنها ما يقبح قبل ورود الشرع أن منها ما تميل النفوس إليه ومنها ما تنفر عنه فإن عنيتم ذلك فهو مسلمٌ إلا أنكم لا تنتفعون به بسبب أن هذا غير مخصوص بالعقلاء فإن البهائم تنفر عما يضرها وتميل إلى ما ينفعها.

وإن عنيتم بالقبح والحسن أن فاعل الحسن يستحق عليه الثواب وفاعل القبح يستحق عليه العقاب فهذا هو مذهبهم على التحقيق. وهو الذي عنوه وأرادوه ووضعنا الكلام فيه وأقمنا البرهان عليه. قلنا: الأفعال متساوية بالنسبة إلى الله تعالى فلا يضره كفر كافر ولا ينفعه شكر شاكر. فلا معنى لوجوب الثواب للبعض دون البعض إذ لا غرض له في ذلك. وفي مثل هذا المقام قيل: « من تنزه عن الأغراض لم يحسن عليه الإعتراض » قالوا: الباري تعالى وإن لم يكن له غرض إلا أنه يفعل لغرضنا. قلنا: هذا باطل فإنه لو فعل لغرضنا لكان لغرضنا غرضاً له بواسطة وهو منزّه عن الأغراض على الإطلاق.

(١) المائدة: ١٧

قالوا: لو كانت الأفعال إنما تحسن وتقبیح لغرض لوجب. إذا فرضنا ملكاً منفرداً عن جيشه في مهمة غفر فرأى فقيراً وأنعم عليه ألا يكون ذلك محسناً لأنه لا غرض له فيه.

قلنا: هذا باطل. فإنه لا يخلو عن غرض من طلب ثواب أو ثناء من الناس، أو تابعا للتألم رقة الجنسية أو توهها لإنعكاس تلك الحالة بأن قدر نفسه مبتلى بتلك البلية ورأى غيره معرضاً عنه فرآه قبيحاً.

قالوا: وكذا لو فرضنا رجلاً يتوصل لقضاء حاجة بالصدق والكذب عدل إلى الصدق ما كان ذلك إلا بما ذكرناه.

قلنا: هذا أيضاً إنما يفعله إما طلباً للثواب أو إرادة لثناء الناس أو جرياً على عادته المألوفة. فلو فرضنا عدم جميع هذه الأشياء استوى الأمران عنده.

قالوا: لو كان التحسين والتقبیح متلقين من السمع المنقول دون قضايا العقول لجحده منكر الشرائع. ونحن نرى طوائف من البراهمة^(١) والدهرية متفقين على تحسين بعض الأفعال وتقبیح

(١) نسبة إلى براهيم. وهم نفاة النبوات. وعندهم أكبر الكباثر في الرسالات اتباع رجل مثلك في الصورة والنفس والعقل والأكل والشرب. وهم فرق أشهرهم البدة وهم يمتقدون بوجود أشخاص لا ينكحون ولا يأكلون ولا يشربون ولا يهرمون ولا يموتون. وأول «بد» ظهر هو «شاكين» قبل الهجرة بخمسة آلاف عام. والبد كما وصفوه يشبه عند أهل الإسلام الخضر ويزعمون أنه يجب ظهوره في بلاد الهند لطيب أرضها. ومن البراهمة أيضاً أصحاب التناسخ. ومنهم أصحاب الفكرة والوهم وهؤلاء لهم اشتغال بالنجوم والكواكب ويستدلون بمنازلها وحركاتها على أشياء. ويعظمون الفكر. لأنه المتوسط بين المحسوس والمعقول. انظر الملل والنحل للشهرستاني ٢٥١/٢ وذيله لمحمد سيد كيلاني ص ٩.

البعض وما تلقوا ذلك إلا من جهة العقل .

وطريق الإنفصال عن هذا السؤال أن يقال لهؤلاء لا حجة لكم في استحسانهم فإنهم ما أطلقوا معنى التحسين والتقبيح على بعض الأفعال على الوجه الذي اطلقتم وإنما عنوا بتحسين بعض الأفعال أن النفوس تميل إليه وذلك بعينه ربما استحسنة قوم واستقبحه قوم آخرون . فإن من الناس من يفرح بقتل إنسان ويمدح الزمان على ذلك . ومنهم من يذم الزمان ويعد ذلك من سيئات الدهر والفعل واحد فدل على أن استحسانهم إنما هو بمعنى ميل الطبع إذ لا يقرون بشواب ولا عقاب ولا رجعة ولا مآب . وأنتم ما عنيتم بالحسن والقبح هذا . فلا اتفاق بينكم إلا في اللقب المجرد . ولهذا إذا قتل الملك العظيم فإن قتله قبيح بالإضافة إلى أوليائه وحسن بالإضافة إلى أعدائه وإنما كان ذلك بحكم ميل النفس .

جواب آخر: وهو أنكم إذا احتذيتم على مثالم ونسجت على منوالم فهلا قلتكم كمقاتلتهم في تحريم ذبح الحيوانات . ثم نقول لهؤلاء إن كنتم على الشاهد تبنون وإياه تعتمدون فقد قضى بأن كل من كان له عبيد وإماء ومرجهم في أنواع الفساد وهو قادر على هدايتهم فإنه منسوب إلى السفه وما قضيتم بذلك في حق الباري تعالى وقد قال سبحانه وتعالى: « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها^(١) »

قالوا: إنما يفعل القديم سبحانه وتعالى ذلك تعريضاً لهم لأعلى المراتب . قلنا: يلزم على سياق هذا الكلام أن لا يوجد في العالم مصدود والأمر على خلاف ذلك . وقد قيل « من العصمة أن لا تقدر »

(١) السجدة: ١٣

قالوا: إنما فعل ذلك لعلمه بأنه لو أقدرهم لعصوا. قلنا: هذا القول باطل فإن الله تعالى قد أقدر من علم أنه لا يؤمن فيما أن يكون قد ترك الأصلح في حقهم أو في حق المصدودين.

واحتج شيخنا أبو الحسن^(١) رضي الله عنه على الجبائي^(٢) فقال: ما قولكم في ثلاثة^(٣) صبية اخترم الله أحدهم قبل البلوغ وبقي الإثنان فكفر أحدهما وآمن الآخر فما العلة في اخترام ذلك الصغير؟

قال الجبائي: إنما اخترمه لأن الله تعالى علم أنه لو بلغ لكفر قال له شيخنا رضي الله عنه: فقد أحيا أحدها وكفر فقال الجبائي: إنما آحياء الله ليعرضه لأعلى المراتب فيؤمن كما آمن الآخر فقال له شيخنا رضي الله عنه: فهلا أحيا الصغير الآخر ليعرضه لأعلى المراتب.

(١) هو علي بن اسماعيل أبو الحسن الأشعري كان معتزلياً. تتلمذ على القفال. وهو متكلم مشارك في بعض العلوم له: الفصول في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة، خلق الأعمال، الرد على المجسمة، الرد على ابن الراوندي، مقالات الإسلاميين، الأسماء والصفات. توفي سنة ٣٢٤ وقيل سنة ٣٣٠ هـ. له ترجمة في: طبقات الشافعية ٢/٢٤٥ - ٣٠١. وفيات الأعيان ٢/٤٤٦. تاريخ بغداد ١١/٣٤٦. الفهرست ١/١٨١. البداية والنهاية: ١١/١٨٧. النجوم الزاهرة ٣/٢٥٩. شذرات الذهب ٢/٣٠٣. روضات الجنات ٤٧٤ هدية العارفين ١/٦٧٦ معجم المؤلفين ٧/٣٥.

(٢) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام. أحد رؤساء المعتزلة والمتكلمين. أخذ عنه أبو الحسن الأشعري له تفسير القرآن. ومقامات المعتزلة والمتكلمين. والرد على أهل السنة. ولد سنة ٢٣٥ وتوفي سنة ٣٠٣ ترجم له: مرآة الجنان ٢/٢٤١ والأنساب ١/١٢١. شذرات الذهب ٢/٢٤١ الفرق بين الفرق للبغدادي ١٨٣. وانظر الجبائيان لعلي فهمي خشم ٥٧.

(٣) في المخطوطة « ثلاث »

فقال له الجبائي لعنه الله^(١): «سوست».

فقال شيخنا له: ما وسوست ولكنك وقف حمار الشيخ على القنطرة. وفي مثل هذا المقال قال إمامنا الشافعي^(٢) رضي الله عنه: «القدرية^(٣) إذا سلموا لنا العلم خصموا».

المسألة الثانية

شكر^(٤) المنعم لا يجب عقلاً وإنما يجب من جهة السمع خلافا

للمعتزلة.

(١) الراجح عند جمهور أهل العلم عدم جواز لعن الأشخاص بأعيانهم. وإنما يجوز اللعن

لمن اتصف بصفات توجب اللعن مع ان تنزيه اللسان عن اللعن أولى. لقوله ﷺ:

«ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء.»

وقد أباح بعض أهل العلم لعن الأشخاص بأعيانهم بشرط معرفة حالهم التي ختمت حياتهم عليها وأنهم متصفون بما يوجب اللعن.

(٢) هو أبو عبدالله محمد بن إدريس المظلي القرشي. أول من دَوَّن علم أصول الفقه

وصاحب المذهب. له الرسالة والأُم وجماع العلم واختلاف الحديث وابطال

الاستحسان واحكام القرآن والمسند ولد بغزه سنة ١٥٠ هـ وتوفي بمصر سنة

٢٠٤ هـ.

له ترجمة في: طبقات الشافعية لابن السبكي ١٠٠/١. شذرات الراهب ٩/٢

وفيات الأعيان ١٦٣/٤ البداية والنهاية ٢٥١/١٠. النجوم الزاهرة ١٧٦/٢.

مرآة الجنان ١٣/٢. طبقات الأصوليين للمراغي ١٣٣/١ وألفت كتب في مناقبه.

(٣) القدرية نسبة للقدر. وهم المعتزلة لأنهم يقولون أن العبد قادر على خلق أفعال نفسه

خيرها وشرها، مستحق على ما يفعل ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة. والرب منزّه أن

يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية. لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً. وفراراً

من الأحاديث الواردة في ذم القدرية مثل قوله ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة».

تهربوا من هذا اللقب وقالوا: ان هذا اللقب يطلق على من يقول أن القدر خير

وشره من الله تعالى أي على الجبرية. ولكن جمهور أهل السنة يطلقونه على المعتزلة.

ولا يكاد يذكرهم الغزالي في المستصفى إلا بالقدرية. انظر الملل والنحل للشهرستاني

٤٣/١.

(٤) قال إمام الحرمين في البرهان ٩٦/١. «هذه المسألة وإن كانت مرسومة في الشكر =

وهذه المسألة هي عين المسألة المتقدمة. وذلك أن الشكر الواجب عندهم ليس هو عبارة عن قول القائل: الحمد لله والشكر لله. فإن العقل لا يوجب النطق بلفظ دون لفظ. وليس هو عبارة عن معرفة الله تعالى فإن الله تعالى يُعرف ليُشكر. فالشكر مرتب على المعرفة. فلم يبق للشكر معنى عندهم إلا الكف عن المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية. وقد بينا في المسألة السابقة أنه ليس في العقل حسن ولا قبح فأغنى ذكر تلك المسألة المتقدمة عن هذه المسألة غير أنا نفردها هذه المسألة بالذكر جرياً على عادة العلماء فنقول:

الشكر يتعب الشاكر ولا ينفع المشكور والعقل لا يقضي بوجوب ذلك.

وذكر الأستاذ أبو اسحق^(١) رحمة الله عليه عبارة رشيقة فقال: «النعمة إذا قلَّ قدرها قبح الشكر عليها كملك أنعم على فقير بدرهم أو بحبة. فإنه يقبح مدح الملك على ذلك ويُعدُّ إزرأً بمنصبه مع أنها تنسب إلى ملكه. فإن نعمة الملك متناهية. وما أنعم الله به

فكل ما يدعي الخصم وجوبه عقلاً فأخذ الكلام فيه واحد.

(١) هو ركن الدين ابراهيم بن محمد الاسفرائيني المشهور بالأستاذ أبي اسحق. شافعي متكلم أصولي شارك الباقلاني في الأخذ عن محمد بن أحمد الطائي صاحب أبي الحسن الأشعري. وعنه أخذ عبد الجبار بن علي الاسفرائيني. وعن عبد الجبار أخذ إمام الحرمين وعن إمام الحرمين أخذ الغزالي. قال ابن خلكان له رسالة في الأصول. وله الجامع في أصول الدين في خمس مجلدات. توفي سنة ٤١٨ هـ.

له ترجمة في: طبقات الفقهاء للشيرازي: ١٢٦. طبقات الشافعية لابن السبكي ١١١/٣ وفيات الأعيان ٤/١. الفتح المبين ٢٢٨/١ البداية والنهاية ٢٤/١٢ شذرات الذهب ٢٠٩/٣. معجم المؤلفين ١٦١/١.

على كافة عبادته لا نسبة له إلى مقدوراته فإن مقدوراته غير متناهية. وكذلك إذا قلَّ قدر الشاكر قبَّح منه الشكر وهو معهود في العرف. وذلك أن الملك العظيم يرفع نفسه عن أن يخدمه صغار الناس. والعالمون بأسرهم بالإضافة إلى جلال الله تعالى وكمال عزه أصغر من صغار الناس بالإضافة إلى عظيمهم. ولولا ما ورد في الشرع من قول الرسول صلوات الله وسلامه عليه: «المصلي مناج ربه.»^(١) وإلا لقبح اخطار ذلك بالبال من جهة العرف والعادة. أما المخالفون فإنهم قالوا: الشكر حسن في الشاهد فينبغي أن يكون حسناً في الغائب.

وهذا الاستدلال باطل. وذلك لأنه يفضي إلى الدهر والتعطيل والتمثيل والتشبيه. أما إفضاؤه إلى الدهر والتعطيل: فإن الذي يقول لم أشاهد دجاجة إلاَّ من بيضة ولا بيضة إلا من دجاجة فينبغي أن يكون الأمر كذلك.

وأما إفضاؤه إلى التشبيه والتمثيل فإن الجسمي يقول: لم أشاهد فاعلاً إلاَّ جسماً. والله تعالى فاعل فينبغي أن يكون الأمر كذلك والمذهبان باطلان.

والجواب الثاني: أن الشكر إنما يحسن في الشاهد لأن المشكور ينتفع بذلك. وهذا معدوم في الغائب فإن الباري تعالى غير منتفع

(١) أخرجه أحد ٢٣٣/٣. ومسلم في كتاب المساجد باب النهي عن البصاق في المسجد برقم ٥٤. وأخرجه البخاري في الجزء الثاني في باب ما يجوز من البصاق والنفخ في الصلاة عن انس بن مالك وأخرجه البخاري في المواقيت بلفظ «المصلي يناجي ربه عز وجل» ولفظ مسلم: «إذا كان أحدكم في صلاة فإنه يناجي ربه فلا يبزقن بين يديه ولا عن يمينه ولكنه عن شماله تحت قدمه.»

بشكر الشاكرين ولا يتضرر^(١) بكفر الكافرين فافترق البابان .

قالوا: لو كان الشكر إنما يحسن في الشاهد لغرض قبح المدح لفعل يتضرر به الإنسان . ونحن نجد فيما بيننا أن رجلاً في الشاهد إذا أبلى في قتال عدوه حتى قتل حسن من العدو مدحه على ذلك . فيقول: لله دره! ذبَّ عن قومه وناضل دونهم . فإن كان ذلك الفعل سبباً في الإضرار به قلنا: إنما حسن في الشاهد لأنه يتضمن حث امثاله على الاحتذاء على مثاله ولولا ذلك لفسد النظام واختل العصام .

قالوا: لو كان شكر المنعم واجباً ولا يعرف إلا بالسمع افضى ذلك إلى إفحام^(٢) الأنبياء وقطع حجج الله تعالى على خلقه وما أفضى إلى ذلك فلا شك في فساده .

بيان ذلك: أن الرسول ﷺ إذا تحدى ودعا إلى النظر في معجزته وقال: أنا رسول الله فانظروا في معجزتي . قيل له ان العقل لا يوجب علينا النظر أو السمع الموجب للنظر لم يثبت فيفضي ذلك إلى انقطاع حجته . وإنما يستم دعوته على أصلنا من حيث أن سامع هذه الدعاوي يقول: وجب علينا من جهة العقل شكر المنعم وهذا المدعي يجوز أن يكون صادقاً ويجوز أن يكون كاذباً فلا بد من اجتناب الخطر والنظر في معجزته ليعلم أصادق هو أم كاذب .

وطريق الانفصال عن عهدة هذا السؤال أن يقال: ما يرد علينا من اشكال هذا السؤال في السمع المنقول منعكس عليكم في قضايا

(١) في المخطوطة «يستضر» ولم أجد هذه الصيغة في مادة ضرر في لسان العرب

(٢) في المخطوطة «اقتحام» والذي أثبتته أخذته من المستصفي ص ٧٦ .

العقول وذلك أنّ الخاطر الذي يدعو الإنسان إلى النظر في المعجزة وبيان الفرق بينها^(١) وبين ما ينال بالقوى الفلكية^(٢) ومساعدة الدولة والأسباب الطلسمية^(٣) لا تخلو إما أن تكون من فعل الله تعالى أو من فعل العبد. فإن كان من فعل العبد فهو باطل لأنه تخيير بين إيجاده وردّه. فيكون ذلك مفضياً إلى افحام^(٤) الأنبياء عند رده وهو باطل.

وإن كان من فعل الله تعالى فلا يخلو من أحد أمرين: إما أن يفعل الله تعالى في نفس كل أحد أو في نفس طائفة من الناس. والقسم الأول باطل. فعلمنا بوجود طوائف من الناس لا يحصيهم

(١) في المخطوطة «بيننا»

(٢) القوى الفلكية: هو الزعم بأن للأفلاك نفوساً وعقلاً تدبر الحياة الأرضية. وانها ترى وتسمع ولا تذوق ولا تشم وكل هذه الاعتقادات أخذها فلاسفة العرب عند قدماء اليونان. وهي اعتقادات باطلة تتنافى مع الأديان السماوية. بل من تمسك بهذه الاعتقادات كافر في شريعتنا. قال ﷺ: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بالكوكب فأما من قال مطرنا بفضل الله فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب. وأما من قال مطرنا بنوء كذا فذلك كافر بي ومؤمن بالكوكب. « انظر مقدمة ابن خلدون ط الشعب ص ٤٨٦ ودائرة معارف القرن العشرين لوجدي ٧٧٠/٥ ط دار المعارف بيروت

(٣) الأسباب الطلسمية: الطلسم كلية يونانية وهي عبارة عن خطوط بها علامات تنجيمية وأخرى سحرية تستعمل تائماً لرفع الحسد وغيره. وبها تسلط القوى السماوية الفعالة على القوى الأرضية المنفعلة في زعمهم. وأبو الطلسمات هو الحكيم اليوناني «سليناس» واشتهر بالطلاسم أهل بابل وأقباط مصر القدماء وفي الاسلام جابر بن حيان والمجريطي. وكلها تتنافى مع الأديان السماوية وفيها. شركيات توعد الله على تعاطيها أشد العذاب انظر مقدمة ابن خلدون ٤٦٧ - ٤٧٣. ودائرة معارف القرن العشرين ٥١٧/٧. ودائرة المعارف الاسلامية ٢٥٦/١٥. وشمس المعارف الكبرى المطبوع في بمباي بالهند

(٤) في المخطوطة «اقتحام».

عدد قد خلت نفوسهم عن هذه الخواطر كأهل الرساتيق^(١) والبوادي والنسوان. وإن كان إنما يخلقه الله تعالى في نفس طائفة دون طائفة فقد سقطت حجة الله تعالى عن من لم يخلق له ذلك الخاطر.

وربما زعم بعض المعتزلة أن الله تعالى يبعث إلى كل واحد ملكاً ينفث في رُوعه ويناجيه في نفسه ويقول لعلّ لك رباً إن شكرته أثابك وإن كفرته عاقبك. فإن ذهبت المعتزلة إلى هذا الرأي فهو باطل من وجهين:

أحدهما: أن الملك لا يخلو إما أن يكون مكلفاً أو لا يكون مكلفاً. فإن كان الملك مكلفاً فالاعتراض متوجه عليه على الطريق الذي وجب به تكليف الملك حسب توجهه على الطريق الذي ثبت به تكليف الواحد منا. وإما أن يفضي إلى إرسال ملك إلى ملك فيؤدي إلى ما لا نهاية له. وإما أن يتركوا مذهبهم في الخواطر لأن الواحد منا لم يحس بخطاب هذا الملك. ولأنه لا كلام في الخواطر عندهم إلاّ من الحروف والأصوات.

فإن لم يكن مكلفاً فهو خلاف النص. قال الله تعالى: «لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون»^(٢). وإن كان من فعل العبد فهو متمكن من رده وإخراجه. فإن رده سقطت الحجة. قالوا: فالجواب عن هذه الشبهة إن وردت عن ملحد أو مستفيد

(١) الرساتيق: جمع رستق ويقال أيضاً رزتق. لفظ فارسي معرب ألقوه بقرطاس.

معناها السواد. وانظر لسان العرب لابن منظور الأفريقي ١١٦/١٠

(٢) التحريم: ٦

مسترشد غير مناظر عن مذهب ولا ذابٍ عن مقالة .

فطريق الجواب أن يقال: ما التزمتونا هو الواجب الأول في طريق العلم . والواجب الأول لا طريق إلى العلم به . فإن مدارك العلوم منحصرة في الضرورية والنظرية . والعلم به خارج من جهة الضرورة . وليس يجوز أن يكون النظر طريقاً إلى معرفته لأنه يؤدي إلى خروجه عن كونه أولاً . إذ وجود النظر يكون سابقاً عليه . ولهذا المعنى إذا قيل: ما واجبٌ لا يتقرب به إلى الله تعالى؟ فيقال: هو الواجب الأول بأن يخلق الله تعالى بواعث ودواعي عند رؤية المعجزات وخوارق العادات فيحمله ذلك على النظر .

وذكر الإمام أبو المعالي^(١) قدس الله روحه جواباً^(٢) عن هذه الشبهة فقال: نحن نسلم أن العقل يوجب إلّا أن لا يوجب العقل محلاً وهو ما بعد ورود الشرع . فإن الخاطر يميز في أحد الجانبين وهو جهة جانب المدعي والعقل يقضي باجتناّب الخطر . وأما قبل ورود السمع فيجوز أن يكون الشكر مفسدة ويجوز أن يكون مصلحة وتركه مصلحة . وأما بعد ورود السمع ودعاء الرسول إلى الشكر وأمره بالطاعة . فالأمر محصور وذلك لا يخلو إما أن يكون صادقاً أو كاذباً . فإن كان كاذباً كان اتباعه ضللاً . وإن كان صادقاً كان اتباعه رشاداً فلا بد من التفحص لتمييز أحد الطريقتين عن الآخر .

(١) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الأصولي الفقيه الشافعي الأديب المتكلم . تفقه على القاضي حسين ودرس الحديث على والده . له البرهان والورقات وتلخيص التقریب في الأصول والإرشاد . توفي سنة ٤٧٨ هـ . من أشهر تلاميذه الغزالي والكنيا الهراسي والخوافي . له ترجمة في: وفيات الأعيان ١/٣٦٠ . البداية والنهاية ١٢/١٢٨ . تبين كذب المفتري ٢٧٨ طبقات الشافعية لابن السبكي ٣/٢٤٩ .

(٢) هذا الجواب ليس موجوداً في البرهان ولعله في أحد كتبه الكلامية الأخرى .

المسألة الثالثة

لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود السمع .

وأما من عدا أهل الحق قد اختلفوا في الزيادة على ما يسدُّ به حاجة الأدميين من المطعوم والمشروب . فقالت طائفة : هو على الحظر . وقالت طائفة هو على الإباحة .

وعمدتنا في هذه المسألة بناؤها على المسألة المتقدمة^(١) . فإنه إذا ثبت لنا بالدليل السابق المتقدم أن الأحكام لا تتلقى من جهة العقل حظراً وإباحة وتحسيناً وتقييحاً . وإنما تتلقى من جهة السمع . قلنا في هذه المسألة لا حاكم قبل السمع فلا حكم قبل السمع لأن الحكم يستدعي حاكماً .

وأما عمدة من ذهب إلى أنها على الحظر فإنهم قالوا : الأعيان مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير بغير إذنه لا شك أنه حرام . وهذا باطل من وجهين : (أول اللوحة السادسة) .

أحد الوجهين : أن هذا دليل سمعي ومسلك شرعي . فإن تحريم التصرف في ملك الغير بغير إذنه إنما يثبت بتحريم الشرع وكلامنا في حكم افعال العقلاء قبل الشرع .

الثاني : أن التصرف في ملك الغير بغير الإذن إنما كان حراماً لأنه سبب في الإضرار به . وذلك معدوم في حق الله سبحانه وتعالى . فإنه

(١) الخلاف في هذه المسألة مبني على القول بالتحسين والتقييح العقليين الذي قال به المعتزلة . وهم الذين يعني بهم المصنف بقوله « ما عدا أهل الحق » كما صرح بأنهم المعتزلة امام الحرمين في البرهان ١/٩٩ . وخلاف أهل السنة مع المعتزلة أن أهل السنة يمنعون تلقي الأحكام من غير جهة السمع .

منزه عن الإضرار فيجري ذلك مجرى ملك عظيم منع فقيراً مسكيناً
من الإستغلال بظل جداره فإنه ينسب إلى السفه .
قالوا: لعلّ الله تعالى إنما خلقنا وخلق هذه الأعيان^(١) وركب في
النفوس الميل إليها لتمتّع عن الإقدام على تناولها ابتلاء وامتحاناً
فوجب الكف عن ذلك .

قلنا: هذا الخاطر يعارضه خاطر آخر . وهو أن للقائل أن
يقول: لعلّ الله تعالى خلقنا في دار الدنيا لترتفع في رغد العيش
وتتقلب في لذيذ الحياة كما خلق الحور والولدان في الجنان مع
استغنائهم عنا وعدم حاجته إلى امتناعنا عن ذلك . فيتعارض
الخاطران وليس أحدهما بأولى من الآخر . وإن تمسك أصحاب
الإباحة بالخاطر الثاني عارضناهم بالخاطر الأول فيتعارض
القولان . وبان أنه لا معنى للحظر والإباحة قبل السمع^(٢)

(١) يوجد في المخطوطة بعد الأعيان كلمة صورتها (وتكف) وليس لها معنى هنا .

(٢) اقتصر المصنف في هذه المسألة على ابطال أدلة المعتزلة مع أن أهل السنة استدلوا
بالمقول والمعقول:

أ- قوله تعالى: « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً . » ومعنى ذلك أنه لا عذاب على
من مات قبل بعثة الرسل . وبالتالي انتفى التكليف بالإيجاب والتحريم .

ب- قوله تعالى: « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل . » وهذا يدل على أنه
لا تقوم الحجة على الناس إلا بإرسال الرسل .

ج- قوله تعالى: « ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا: ربنا لولا أرسلت إلينا
رسولاً فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى . »

وإما إمام الحرمين في البرهان ١٠٠/١ فقد ختم المسألة بعبارة لطيفة حيث قال:
« أما أصحاب الإباحة فلا خلاف على الحقيقة بيننا وبينهم . فإنهم لم يعنوا بالإباحة ورود
خبر عنها وإنما أرادوا استواء الأمر في الفعل والتبرك والأمر على ما ذكره » وانظر
الاحكام للأمدى ٦٩/١ وارشاد الفحول ص ٧ والبرهان ٩٩/١ . وأقول: ينبى على
هذه المسألة مسألة مشهورة عند علماء الكلام وهي حكم أهل الفترة .

كتاب التكاليف

المسألة الأولى

اختلف العلماء في المندوب^(١) هل هو من قبيل التكاليف أم

؟ لا

فذهب أكثر أصحابنا إلى أن المندوب ليس من قبيل التكاليف.

ونقل عن الأستاذ أبي اسحق الاسفرائيني أنه قال من قبيل التكاليف^(٢).

(١) لم يذكر المصنف حد المندوب لغة واصطلاحاً. فالمندوب لغة: المدعو إليه. واصطلاحاً:

« ما يمدح فاعله ولا يذم تاركة شرعاً مطلقاً من حيث تركه. » احترز بمطلقاً عن فرض الكفاية لأنه يمدح فاعله ولا يذم تاركة إذا فعله آخرون مع أنه واجب. واحترز بها أيضاً عن الواجب الخير والموسع فإنه يذم تاركها في بعض الأحوال وليس مطلقاً.

واحترز بلفظ « من حيث تركه » حتى تدخل المندوبات التي يذم تاركها عند البعض إذا كان الترك من باب الاستخفاف أو لكونها شعيرة من شعائر الدين كالأذنان.

(٢) ونقل هذا القول ابن النجار في الكوكب المنير عن أبي بكر الباقلاني وابن عقيل والطوفي وعللوا ذلك بأن المندوب قد يكون أشق من الواجب وأكثر كلفة منه. ونقله عن الأستاذ الاسفرائيني والقاضي أبي بكر الباقلاني امام الحرمين في البرهان ١٠١/١ وانظر في ذلك الأحكام للآمدي ٩٢/١ والمسودة ٣٥ وروضة الناظر ٣٦ وجمع الجوامع مجاشية المحلي ١٧١/١ وشرح الكوكب المنير ٤٠٥/١.

وعمدتنا: أن التكليف تحميل ما فيه مشقة وكلفة. ولا مشقة في
المندوب فإنه إن فعله كان له الثواب وإن تركه فلا عقاب عليه.
ويشهد لهذا قصة الأعرابي حين سأل النبي ﷺ عن حق الله تعالى
على عباده في اليوم واللييلة. فقال ﷺ: «خمس صلوات كتبهن الله
تعالى على عباده في اليوم واللييلة.» فقال الأعرابي: «والله لا أزيد
عليهن ولا أنقص منهن.» فقال ﷺ: «أفلق الأعرابي إن
صدق.»^(١) أما عمدة الخصم: فإنه قال: التكليف تحميل ما فيه
مشقة من قولك كلفتك أمراً عظيماً أي حملتك أمراً شاقاً. وهذا
موجود في المندوب لأنه إذا فعله استحق الأجر الجميل والثواب
الجزيل. وإذا تركه حرمه الله تعالى الثواب. وحرمان الثواب
عقوبة لأنه سبب للتألم والتحزن الداخل على القلب. ولا معنى
للمشقة إلا ادخال مؤلم على النفس إلا أن مرتبته دون مرتبة
العقاب بالنار. والاختلاف في مراتب العقوبات لا يوجب اختلافاً
في أصل التكليف. فإن من العقوبات ما يقطع به كعقوبة الكفار
ومنها لا يقطع به كعقوبة الفاسق فإنه في مشيئة الله تعالى. ومن
العقوبات ما تقام في الدنيا والآخرة. ومنها ما تختص بإحدى
الدارين. وهذا النوع من الاختلاف ما أوجب تفاوتاً في أصل
التكليف لوجود التساوي في أصل التألم. فكذا فيما تنازعنا فيه.
وطريق الانفصال عن عهدة هذا الكلام أن يقال: حرمان

(١) رواه البخاري في أواخر كتاب الأيمان ١٧/١ ومسلم ٤١/١ وأبو داود ١٦٠/١
والنسائي ١٨٤/١ وتحفة الاحوذى على سنن الترمذي ٢٤٦/١ والمستدرک ٢٠١/١
والموطأ ١٧٥/١ وأحمد في المسند ١٦٢/١ والدارمي في كتاب الصلاة ٢٠٨. وانظر
كشف الخفا للعجلوني ١٧٨/١.

الثواب على ترك فعل الطاعات المندوب إليها ليس داخلياً في مراتب العقوبات. فإن العبد لو أطاع الله عز وجل آناء الليل وأطراف النهار وصرف^(١) أوقاته على العبادات كان ثوابه أكثر من ثواب من اقتصر على السنن الراتبية. وإذا ترك ذلك لم يستحق ذلك المقدار من الثواب. ولا يقال: أنه كُلف العبادة في جميع عمره. فإن هذا لا يجوز لأن جريانه لو كان يوجب كونه مكلفاً لكان الله تعالى قد كلف عباده من العبادات ما لا نهاية له. وما لا نهاية له لا يكون تكليفاً لأن التكليف يستدعي علم المكلف بما كلف. وما لا نهاية له لا يكون معلوماً فلا يكون داخلياً تحت التكليف غير أن الخلاف في هذه المسألة لفظي. فإننا نسلم لهم أنه إذا تركه لا يستحق الثواب. والخصم يسلم لنا أن لا عقاب عليه في نار جهنم. فحفظ المعنى من الجانبين مسلم. ولا يبقى بعد ذلك إلا إطلاق عبارة التكليف ولا مشاحة في الإطلاقات ولا مضايقة في العبارات.

المسألة الثانية

المباح^(٢) ليس من قبيل التكاليف خلافاً للأستاذ أبي اسحق. وعمدتنا: أن التكليف تحميل ما فيه كلفة ومشقة. ولا مشقة ولا كلفة في المباح لأنه بالخيار بين الفعل والترك من غير ضرر يلحقه في العاجل والآجل.

وعمدة الخصم: أن المرء يفتقر في معرفة المباح والفرق بينه

(١) في المخطوطة «وتصرف»

(٢) لم يتعرض المصنف لتعريف المباح لغة واصطلاحاً. فالمباح لغة المعلن والمأذون فيه. واصطلاحاً: «ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولاذم شرعاً» انظر في تعريفه المصباح المنير ١٠٥/١ ونهاية السؤل ٤٨/١ وشرح الكوكب المنير ٤٢٢/١.

وبين المحذور إلى نظر وتأمل وذلك نوع كلفة ومشقة .

وهذه زلة من كبير^(١) . فإن النزاع إنما وقع في المباح الذي يعلم أنه مباح إن فعله هل هو من قبيل التكاليف أم لا؟ أما النظر والاستدلال الذي أشار إليه فهو من قبيل طلب العلم . وطلب العلم فرض على الكفاية فالبحثان مختلفان .

المسألة الثالثة

لا فرق بين الفرض والواجب خلافا لأصحاب أبي حنيفة . وعمدتنا: أن الفرض والواجب استويا في الحد فوجب أن يستويا في الحقيقة . فإن حد الواجب: « ما عصى المرء بتركه » أو « ما يتعرض بتركه للعقاب ويثاب على فعله . » وهذا موجود في الفرض . فإنه يعص بتركه ويتعرض للعقاب بتركه ويثاب على فعله .

وأما عمدة الخصم فإنه يقول: الفرض: « ما ثبت بدليل مقطوع به . » والواجب: « ما ثبت بدليل مظنون مجتهد فيه . » وهذا تحكم لا دليل عليه لسبب أنه ليس بأولى من قول القائل: الفرض ما ثبت بدليل مجتهد فيه . والواجب ما ثبت بدليل مقطوع به .

قالوا: الفرض ما لا اختلاف فيه . والواجب: ما فيه اختلاف .

قلنا: هذا باطل . لأنه ليس بأولى من تقدير ضده . وهو أن

(١) وقال إمام الحرمين في البرهان ١٠٢/١ « وهي هفوة ظاهرة » مع انه نقل عنه أنه فرها بأنه يجب اعتقاد ان الإباحة من الشرع . ولكن الغزالي قال في المستصفي عن تأويل الاسفرائيني أنه تأويل بعيد مع أنه نزاع في اسم وقال الأمدى في الأحكام: الحق ان الخلاف لفظي لأن إثبات كونه تكليفاً في موضع غير موضع نفي ذلك فلا تناقض . وانظر في ذلك المستصفي ٩٠ والأحكام للأمدى ٩٦/١

يقول القائل: الفرض ما اختلف فيه. والواجب ما لا اختلف فيه. على أن من المسائل ما لا سبيل لأصحاب أبي حنيفة فيها إلى إنكار اطلاق اسم الفرض عليها كأصول الديانات فإنها اختلف فيها بين العلماء. والعلم فيها من جملة الفرائض. وكذا من توضع وترك النية وصلى فصلاته اختلف فيها بين العلماء. فالشافعي رضي الله عنه يقول: هي باطلة. وأبو حنيفة يقول: هي صحيحة. ولا خلاف عندهم أنها من جملة الفرائض.

قالوا: إنما قصدنا بهذه التفرقة ضرب تمييز بين مراتب الواجبات. فإننا وجدنا من الواجبات ما ثبت بدليل مقطوع به ومنها ما ثبت بدليل مظنون فقصدنا التمييز بين النوعين كما قصد العروضيون^(١) من التمييز بين مجور الشعر فسموا بعضه طويلاً وبعضه مديداً وبعضه كاملاً. وكذا النحاة سموا بعض الحركات نصباً وبعضها رفعاً وبعضها جراً. وكذا الفقهاء سموا بعض الأقسية قياس شبه وبعضها قياس معنى^(٢).

(١) أصحاب علم العروض الذي اخترعه الخليل بن أحمد المتوفى ١٧٠ هـ وبجوره ستة عشر مجراً لكل منها تفاعل:

فالطويل: فعول مفاعيل فعول مفاعيل = فعول مفاعيل فعول مفاعيل

والمديد: فاعلاتن فاعلن فاعلات = فاعلاتن فاعلن فاعلات

والكامل: = متفاعلن متفاعلن متفاعل = متفاعلن متفاعلن متفاعل.

(٢) قياس الشبه: هو الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام. ولكن عهد من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام فهو دون المناسب وفوق الطردي. ولأجل شبهه بكل منها سمي بذلك. ومثاله قول الشافعي في إزالة النجاسة: طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فإن الجامع هو الطهارة وهو غير قياس الأشباه.

وقياس المعنى: هو الذي في معنى الأصل. وهو الذي لم يصرح فيه بالوصف الجامع =

قلنا: في هذا الجواب عن هذا أن نقول مثل هذا لا منع فيه إلا أنكم أخطأتم في الوضع فإن الوجوب أليق بما كان مقطوعاً به من الفرض من حيث أن الوجوب لا تردد فيه. لأن الوجوب في اللغة عبارة عن السقوط. من قولك وجب الحائط إذا سقط. ووجبت الشمس إذا سقطت. والمقطوع به لا تردد فيه فهو أليق.

أما الفرض فهو عبارة عن التقدير. من قولك فرض الحاكم النفقة إذا قدرها. وفرضتنا القوس وهما الحدتان اللتان في سَيْتَيْهِ^(١) أي جانبيه موضع الوتر. وفرضة النهر وهو موضع اجتماع السفن. والتقدير تارة يكون في الواجبات وتارة في المندوبات.^(٢)

المسألة الرابعة

لا فرق^(٣) بين فرض العين وفرض الكفاية خلافاً لبعض العلماء.

= كالحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينهما.

انظر الأحكام الآدمي ٩٧/٨٩/٣ ونهاية السؤل ٦٣/٣ واللمع ص ٥٥

(١) ضبطها سَيْتَيْهِ مفرداً سية وجمعها سيات على ما في لسان العرب لابن منظور

٢٥٥/٢ والقاموس المحيط ٦٦٠/٢.

(٢) ويمكن الإجابة أيضاً على فرض التسليم أن الفرض أكد في اللغة فلا يلزم أن يكون

أكد في الإصطلاح. ثم لماذا فرقت بين الواجبات ولم تفعلوا ذلك في المحرمات وتجعلوا

ما ثبت منها بدليل قطعي له اسم غير اسم الذي ثبت بدليل ظني.

(٣) نفى المصنف الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية من جهة أن تاركها يتعرض

للعقاب ولا يعني نفي الفرق من كل وجه. وقد ذكر العلماء بينها فروقاً من جهات

أخرى ومن ذلك. أن فرض العين طلب فعل العبادة من كل واحد بالذات طلباً

جازماً أمام فرض الكفاية فهو طلب حصول الفعل طلباً جازماً. وأما قصد الفاعل

فيه تبع لا ذاتي. واختلفوا في أيها أفضل ولكل قول متمسكة. فالذي فضل فرض

الكفاية فلإن فاعله ساع لصيانة الأمة كلها عن المآثم. والذي فضل فرض العين

فلشدة اعتناء الشارع به ولقصده حصوله من كل مكلف. انظر القواعد والفوائد =

وعمدتنا في هذه المسألة: أن نقول استويا في الحد فوجب أن يستويا في الحقيقة. فإنه يتعرض للعقاب بترك كل واحد منها.

أما الخصم فإنه يقول: الفرق بين ظاهر. وذلك لأن فرض العين لا يسقط عنه بفعل غيره وفرض الكفاية يسقط عنه بفعل غيره^(١) فإن الجهاد والآذان والصلاة على الميت إذا قام به البعض سقط عن الباقي لأنه فرض على الكفاية. والصلوات الخمس إذا قام بها قوم لا تسقط عن الباقي لأنها فرض عين.

الجواب: قلنا لا نسلم أن فرض الكفاية يسقط عن زيد بفعل عمرو. وإنما يسقط لعدم علته. وذلك أن الله تعالى أوجب الصلاة على الجنابة احتراماً للميت وأوجب دفنه ومواراته ستراً لعورته فإذا قام بذلك قوم زالت العلة فسقط الوجوب لزوال علته. حتى لو أكل الميت سبعاً أو أحرقت النار سقط الدفن والمواراة لأن فعل النار علة لإسقاط الفرض. فإذا ثبت أن فعل زيد لا يسقط بفعل عمرو وإنما يسقط لعدم علته فالواجبات بأسرها والفرائض بأجمعها متساوية في السقوط إذا عدت عللها. وفرض العين وفرض الكفاية على وثيرة واحدة.

المسألة الخامسة

يجوز على مذهب أهل السنة أن يكلف الله عباده ما لا طاقة لهم

= الأصولية للبعلي ص ١٨٨ وشرح تنقيح الفصول ١٥٥ وشرح الكوكب المنير ٣٧٧/١.

(١) لا فرق بينها من جهة الوجوب اتفاقاً. وإنما الخلاف في وجود الفرق بينها من جهة طريق الخروج من العهدة والسقوط عن المكلف.

به. (١) ثم اختلف أصحابنا فمنهم من قال: لا أسميه تكليفاً، وهذا ما مال إليه الأستاذ. والأكثر من أصحابنا اتفقوا على أنه يسمى تكليفاً.

وذهبت المعتزلة إلى أن ذلك مستحيل. والخلاف في المسألة في فصلين: (٢)

أحد الفصلين مع أصحابنا في اللفظ. والثاني مع المعتزلة في المعنى. وقبل الخوض في المسألة لا بد لنا من ذكر أقسام المستحيلات وهي خمسة:

أولها: ما كان مستحيلاً لذاته كالجمع بين السواد والبياض والحركة والسكون.

والثاني: ما كان مستحيلاً بالإضافة إلى بعض القادرين دون بعض. كخلق الأجسام فإنها متمكنة بالإضافة إلى القدرة القديمة مستحيلة بالإضافة إلى القدرة الحادثة. فإنها مقدورة لله تعالى

(١) اضطربت النقول في حقيقة مذهب الأشعري. وقد وضع ذلك إمام الحرمين في البرهان ١٠٢/١ فقال أن مذهبه جواز التكليف بما لا يطاق لأن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه فيكون هذا من التكليف بما لا يطاق. وكذلك يكون التكليف بما لا يطاق من جهة أخرى وهي أن الأفعال مخلوقة لله والعبد مطالب بما هو من فعل ربه وهذا يلزم عليه التكليف بما لا يطاق. وينتج من هذا أن التكاليف كلها واقعة على التكليف بما لا يطاق. واختار إمام الحرمين إن كان المراد طلب وقوع الفعل الذي لا يطاق فهو ممنوع. وإن كان المراد ورود الصيغة مثل قوله تعالى «كونوا قردة» وليس المراد به الطلب فلا يمتنع.

(٢) المقصود بالفصلين هنا «التسمين» وليس المقصود الفصل الاصطلاحي الذي قسمه الباب. وأحياناً يطلق ابن برهان الفصل على الدليل. ولم يستعمل في كتابه هذا الفصل في موضعه الاصطلاحي.

ومستحيلة في حقنا .

والثالث: ما كان مستحيلاً بطريق اطراد العادة كالطيران في الهواء والترقي في الفضاء .

والرابع: ما كان مستحيلاً لعدم القدرة عليه كتكليف المقعد القيام . ولعدم الآلة كتكليف الأعمى نقط المصحف .

والخامس: ما كان مستحيلاً لأجل الصد والمنع كتكليف المقيد العدو .

وراد أصحابنا قسماً سادساً . قالوا: تكليف القاعد القيام والقائم القعود بناء على أن القدرة مع الفعل عندهم . وهذا يرجع إلى القسم الأول الذي قدمناه من عدم القدرة .

ومجامع ما تمسك به علماءنا في هذه المسألة يحصره فنّان من الكلام . أحدهما إلزامي والثاني برهاني .

أما الإلزامي: فإن علماءنا رحمهم الله قالوا: كلف الله أبا لهب^(١) الإيمان وعلم أنه لا يؤمن وإيجاد ما علم الله أنه لا يوجد مستحيل فقد كلفه الله إيجاد المستحيل^(٢) .

(١) هو عبدالعزى بن عبد المطلب أحد أعمام رسول الله ﷺ الأحد عشر . مات هو وزوجه ام جميل على الكفر . وكانا من أشد الناس إيذاء لرسول الله . نزل في حقه سورة من القرآن يتعبد بتلاوتها . انظر الوافي بالوفيات ٨٣/١ .

(٢) المستحيل الذي كلف الله به أبا لهب هنا مستحيل لغيره وهو متفق على جوازه . واستحال وتوع الإيمان من أبي لهب لخبر الله تعالى أنه لا يؤمن . فلو آمن لوقع الخلف في خبره سبحانه وهو محال . أما إيمانه في ذاته ليس مستحيلاً لأنه نصب له الأدلة كما نصبها لغيره . ورزقه العقل المفكر كما أعطى غيره . فالفرصة أمامه للإيمان كما هي لغيره .

وأما قول من قال أنه أمره بأن لا يؤمن فهو كلام باطل لأن الله لا يأمر =

وقرروا هذا الاستدلال فقالوا: تقدير التكليف في حق أبي لهب أنه قيل له صدق بأنك لا تصدق وآمن بأنك لا تؤمن. فإن الله تعالى أخبر في كتابه بأنه لا يؤمن^(١) وقد كلفه التصديق بهذا الخبر. وأحدهما ينفي صحة الآخر فالجمع بينهما مستحيل.

قالوا: إيمان أبي لهب مقدور. والجمع بين السواد والبياض ليس بمقدور.

قلنا: إن عنيتم بقولكم مقدور أنه غير مستحيل لذاته فمسلم وإن عنيتم أنه ممكن الوجود فلا نسلم فإنه لو وجد لا نقرب العلم القديم جهلاً. والمنع عنكم من تكليف المستحيل على الإطلاق^(٢) يعم كل مستحيل سواء أكان لذاته أو لغير ذاته.

قالوا: وعلم الله تعالى يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فلا يوجب المعلوم وصفاً. فما كان امتناع أبي لهب من الإيمان لعلم الله تعالى أنه لا يؤمن. وإنما علم الله تعالى أنه لا يؤمن لامتناعه من الإيمان.

قلنا: وجه الإلزام قائم. وذلك أن الله تعالى كلفه مع العلم أن ما كلفه لا يتصور وجوده. ويقوى الإلزام على من منع من أصحابنا بأن ذلك لا يسمى تكليفاً. فإن الله تعالى كلف الكفار الإيمان ولا قدرة لهم عليه لأن القدرة عند أصحابنا مع الفعل.

بالفحشاء فما كلف به أبو لهب ليس من باب التكليف بالنقيضين أو الضدين. وخلاصته أن هذا الدليل ليس في محل النزاع لأنه متفق على جواز تكليف الكافر بالإيمان إلا ما نقله الآمدي في الأحكام ١٠٢/١ عن بعض الثنوية. وانظر: نهاية السؤل ١٤٤/١ والمستصفي ١٠٤/١ وشرح الكوكب المنير: ٤٨٥/١.

(١) في المخطوطة « بأنك لا تؤمن »

(٢) قوله على الإطلاق لا يتوجه إلا للثنوية وعند من عداهم متفق على جواز تكليف أبي لهب بالإيمان.

قالوا: الكافر إن لم يكن قادراً على الإيمان فهو قادر على ترك
ضده وهو الكفر. والأمر بالشيء نهي عن ضده. فإذا ترك الكفر
حصل الإيمان.

قلنا: هذا باطل من وجوه:

أحدها: أنا لا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده.

الثاني: إن كان ترك الكفر مقدوراً للكافر فالإيمان أيضاً
مقدور للكافر لأنه لا واسطة بين ترك الكفر وبين ترك الإيمان.
والإيمان غير مقدور على أصلكم.

الثالث: يلزم على مساق هذا الكلام أن يجوز تكليف الطيران
في لوج^(١) الهواء لأنه إن لم يكن قادراً عليه فهو قادر على ترك
ضده وهو الاضطجاع والجلوس.

الرابع، أن الكافر هل هو مأمور بترك ضد لابسه أو بترك ضد
لم يلابسه. فإن قلت مأمور بترك ضد لابسه فما لابسه لا طريق له إلى
تركه. وإن قلت بترك ضد لم يلابسه فما لم يلابسه ولا دخل في الوجود
تركه غير مقدور له.

قالوا: إنما كلفهم الله الإيمان لأنه ضمن لهم خلق الاستطاعة

قلنا: هذا باطل فإذا الله تعالى ضمن لهم خلق الاستطاعة إذا
قصدوا إلى الإيمان أو إذا لم يقصدوا. فإن قلت إذا قصدوا إلى
الإيمان فهو باطل. فإن القصد إلى الإيمان ليس فعلاً من أفعالهم.
لأنه لو كان فعلاً لافتقر إلى قصد وقدرة ويتسلسل الأمر إلى غير
نهاية. وإن كان القصد فعلاً من أفعال الله فلا يخلو إما أن يكون

(١) في حاشية المخطوطة «لوج» وهما بمعنى واحد.

خلق القصد مضموناً بالاستطاعة أو لا يكون مضموناً بالاستطاعة. فإن كان مضموناً وجب أن لا يوجد في العالم كافر بالله لأن الله تعالى ضمن لهم خلق القصد والقدرة على الإيمان. والإيمان لا يتوقف على أكثر من هذين الشرطين. وإن لم يكن خلق القصد مضموناً بالاستطاعة فالإيمان لا يتصور وجوده مع تخلف أحد هذين الشرطين. وإن قلتم انه إنما ضمن له خلق الاستطاعة إذا لم يقصد فهو مستحيل لأن كل فعل لا بد من قصد وقدرة عليه. أما طريق البرهان: فإننا نقول جهات الاستحالات معدودة معلومة. وهي فيما تنازعنا فيه مفقودة.

بيان ذلك: أن الاستحالة لا يجوز أن تكون راجعة إلى التلفظ به. فإنه لا يستحيل أن نقول: يجمع بين السواد والبياض. ولا يجوز أن تكون الاستحالة راجعة إلى القصد لأن ما كان التلفظ به ممكناً كان وجوده ممكناً. وما كان وجوده ممكناً. كان القصد إليه ممكناً. وإذا ثبت أن القصد ممكن مع التلفظ به دلّ على أن وجوده إذ لا يتوقف على أكثر من هذين الشرطين.

قالوا: الاستحالة من حيث أن التكليف طلب. والطلب لا بد له من مطلوب. والمستحيل نفي محض فلا يجوز أن يكون متعلقاً للطلب.

قلنا: هذا باطل. لأن المستحيل يجوز أن يكون متعلقاً للعلم. فلم لا يجوز أن يكون متعلقاً للتكليف والطلب. فبطل هذا.

قالوا: انما امتنع تكليف المحال من حيث أن عدم المحال ليس مضافاً إلى التكليف فلا يكون علة في استحقاق الثواب فإن

الثواب والعقاب حاثان باعثنان على ايجاد الفعل. فالمستحيل
ميؤوس من وجوده فلا يتصور أن يكون الثواب والعقاب مستحث
على ذلك.

قلنا: المعصية عندنا ليست علة في استحقاق العقوبة وإنما هي
عَلَمٌ على العقاب فلا يبعد أن يجعل الله تعالى امتناع المستحيل علماً
على إيصال العقوبة إلى شخص مخصوص.

وأما قولكم بأن الثواب والعقاب مستحث فهذا باطل على
التحقيق فإن المستحث هي البواعث التي يخلقها الله تعالى في
النفوس فثبت أنه لا استحالة في ذلك.

وقد أستأنس علماءنا رحمهم الله تعالى بقوله تعالى: ربنا ولا
تحملنا ما لا طاقة لنا به. «^(١) فلو لا أن ذلك ممكن وجائز وإلا لما
سألوا الله تعالى ذلك»^(٢). ولا حجة للخصم في قوله سبحانه وتعالى:

(١) البقرة: ٢٨٦

(٢) وأجيب عن الاستدلال بهذه الآية بما ورد في سبب نزولها وأخرجه مسلم عن أبي
هريرة رضي الله عنه أنه لما نزل «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله»
اشتد ذلك على الصحابة وقالوا: لا نطيعها. وفي الحديث أن الله نسخها فأنزل
سبحانه وتعالى: لا يكلف الله نفسها إلا وسعها.. «ومحاسبة النفس على ما تبدي
وتخفي مما يشق على المكلف وليس مما هو مستحيل. فيكون معنى الآية: ولا تحملنا
ما يشق علينا ومنه محاسبتنا على ما نخفيه. وقد ورد في السنة ما لا يطاق بمعنى ما
يشق ومنه ما رواه مسلم: «للمملوك طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل ما لا
يطيق». أي ما يشق عليه.

أما قوله لا حجة للخصم في قوله تعالى: «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» نعم لا
حجة فيها على من قال بالجواز دون الوقوع. أما من قال أن التكليف بالتحال وقع
فعلاً فهي دليل في غاية القوة على ابطال دعواه. وانظر شرح الكوكب المنير
٤٨٧/١ وروضة الناظر ص ٥٢.

« لا يكلف الله نفساً إلا وسعها »^(١) لأن هذه الآية تدل على أن الله تعالى لم يفعل ذلك. وليس كل ما لم يفعله الله تعالى يدل على أنه ليس مقدوراً له. فإن الله تعالى لم يكلفنا صيام سنة كاملة وليس ذلك مستحيلاً لأن الله تعالى أراد تشریف هذه الأمة بحط الأغلال والأثقال التي حملها الله تعالى بني إسرائيل ببركة سيد المرسلين على ما قاله الله تعالى: « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل » إلى أن قال. « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم. »^(٢) فلا حجة لهم في ذلك.

واعلم أن الذي قدمناه حظ الأصول والحقيقة العقلية.^(٣) ومسائل الفقه لا تبتنى على ذلك فإن الفقهاء اطلقوا أقوالهم بأن القائم قادر على القعود. والكافر قادر على الإيمان. فكل حالة تنافي إمكان فهم الخطاب فهي منافية^(٤) للتكليف. ونحن نعقد في ذلك مسائل إن شاء الله تبارك وتعالى.

المسألة السادسة

السكران غير مكلف عندنا خلافا لبعض العلماء.^(٤)

(١) الأعراف: ١٥٧

(٢) ختم المصنف المسألة بقوله: أن مسائل الفقه لا تبنى على التكليف بما لا يطاق ولذا نفى تكليف السكران والحائض والصبي والمجنون كما سيأتي. لأنه من التكليف بما لا يطاق أو المستحيل. وذلك لأنه يقول بجواز التكليف بالمستحيل عقلاً وغير واقع شرعاً. وبناء على ذلك لا يكون أثر لهذه المسألة في الفروع الفقهية. والذي يظهر أنه يقصد بلفظة الأصول هنا أصول الدين وليس أصول الفقه لأن القواعد الأصولية لا بد أن يكون لها أثرها في الفروع.

(٣) في المخطوطة « متنافية ».

(٤) السكران إذا استعمل ما يسكره مختاراً غير مكره عالماً بأنه مسكر قال بتكليفه =

وعمدتنا في ذلك: أنه لا يفهم الخطاب فلا يصح تكليفه لأنه لو كلف ذلك لكان تكليف المحال.

وعمدة الخصم: أن الحد يجب عليه وأن طلاقه يقع. وهذا تكليف من جهة الشرع.

قلنا: الحد إنما يجب عليه بناء على الشرب الذي وجد منه في حالة الصحو وكان إذ ذاك عالماً. وأما الطلاق على زوجته إنما وقع لأن صاحب الشرع جعل حركة اللسان علماً على وقوع الطلاق عليه. ولو جعل حركة الشجر علماً على ذلك لجاز.

قالوا: قال الله تعالى: «لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون»^(١). وهذا تكليف للسكران.

قلنا: المراد بالسكران من دبَّ الخمر في شؤونه وكان ثلماً نشواناً فسمي سكراناً لأنه يؤول إلى السكر. والشيء قد يسمى باسم ما يؤول إليه كقوله تعالى: «إنك ميت وإنهم ميتون.»^(٢) وقوله تعالى: «حتى تعلموا ما تقولون.» مجاز من القول هو كقول الواحد مناً في

= الخفية والامام أحمد والشافعي. وقد وهم البعض فظن أن الشافعي يقول في الغافل بقوله في السكران. وقد وافق ابن برهان على عدم تكليف السكران أكثر المتكلمين ومنهم الغزالي والآمدي وابن عقيل والمعتزلة وإمام الحرمين والقاضي الباقلاني وابن قدامة وغيرهم. والذي تستريح إليه النفس أن السكران مكلف إذا شرب عالماً بالسكر مختاراً للاتفاق على أنه ينفذ طلاقه وتجب عليه إعادة الصلاة. والله أعلم وانظر المسألة في: الأحكام للآمدي ١١٥/١ ونهاية السؤل ١٣٦/١ وشرح الكوكب المنير ٥٠٥/١ وارشاد الفحول ١١ والمنحول ٢٨ والمستصفي ١٠٢ والبرهان ١٠٥/١.

(١) النساء: ٤٣

(٢) الزمر: ٣٠

حال الغضب لا أعلم ما تقول. وإن كان الغضب لا ينافي العلم
والفهم فلا حجة لهم في الآية.

المألة السابعة

الحائض غير مكلفة بفعل الصوم والصلاة خلافا لبعض العلماء في
قولهم الحائض مكلفة^(١) بفعل الصوم دون الصلاة.

وعمدتنا: أنها عاجزة عن فعل الصوم ولو صامت لعصت الله
تعالى. والنهي والتكليف يتضادان.

وعمدتهم أن قضاء الصوم واجب عليها. ولو لم تكن مكلفة لما
وجب عليها القضاء

قلنا: القضاء عندنا لا يجب بالأمر الأول وإنما يجب بأمر جديد
لا تعلق له بالأمر الأول^(٢). وإنما سمي قضاء لأنه تخلف الأول في
تحصيل الثواب.

المألة الثامنة

الصبي الذي لا يعقل^(٣) والمجنون لا يصح تكليفها خلافا لبعض
الناس.

(١) الفريقان يقولان لا يجوز أن تأتي الحائض بالصوم حال الحيض. وقال الآمدي الحق
أنه إن أريد بكونها مكلفة به بتقدير زوال الحيض فهو حق. الآمدي في الأحكام

١١٧/١

(٢) قوله: إنما يجب بأمر جديد لا تعلق له بالأمر الأول: ثم موافقته على تسميته قضاء
فيه تعارض. فلو كان صوم الحائض بعد رمضان بأمر جديد لكان أداء. ثم هي
قادرة على فهم الخطاب فلا مانع أن يتعلق التكليف بالذمة ويقضى في الوقت الذي
يزول فيه المانع كالمعسر وعليه الدين تكون ذمته مشغولة بالدين إلى وقت يسره.

(٣) لا داعي لهذا القيد لأن الصبي المميز وغير المميز في عدم صحة تكليفها سواء حيث =

وعمدتنا: أنها لا يفهمان الخطاب فلا يصح تكليفها فإن التكليف مع قيام المانع يتنزل منزلة تكليف المقعد القيام وذلك مستحيل .

وعمدة الخصم: أنها خطباً بأروش الجنايات وقيم المتلفات والزكوات وهذا تكليف من جهة صاحب الشرع .

قلنا: التكليف ما توجه نحوه وإنما توجه على الولي وإطلاق اسم التكليف عليه توسعاً . ولأن فائدة وجوب الزكاة على البالغ أخذها من ماله . ولما أمكن الأخذ من مال الصبي كما أمكن الأخذ من مال البالغ اطلق عليه اسم الوجوب توسعاً . وكذا أروش الجنايات وقيم المتلفات^(١) .

المسألة التاسعة

يجوز خطاب الكفار^(٢) بالتوصل إلى فروع الإسلام خلافاً

= ربط الشارع التكليف بعلامة ظاهرة منضبطة وهي البلوغ . أما العقل فقد يختلف في مقداره وكيفية تحديده الناس لأنه يتدرج مع الطفل تدرجاً خفياً . ثم هو أمر باطني يصعب الاطلاع عليه . والصبي وإن كان مميزاً فهو لا يتعلق به تكليف . ولذا لما أراد الشارع تدريبه على الصلاة وجه الخطاب لوليه فقال: مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر الحديث .

(١) وبعضهم أجاب عن لزوم الزكاة وأروش الجنايات وقيم المتلفات في مال الصبي أنها من باب ربط المسببات بأسبابها فهو من خطاب الوضع وليس من خطاب التكليف . ولذا إذا لم تخرج الزكاة من مال الصبي يأثم وليه أما هو فلا يلحقه مأثم وانظر الأحكام للأمدى ١/١١٤ .

(٢) مسألة خطاب الكفار بالفروع مثال لقاعدة . والقاعدة هي هل يجوز التكليف حالة عدم وجود الشرط الشرعي أم لا؟ ولتحقيق محل النزاع نقول أن تكليف الكافر بالإيمان متفق عليه إلا عند الثنوية واتفق على أن الفروع لا تصح منه حالة الكفر . فمحل النزاع هل يعاقب عليها عقاباً زائداً عن عقاب الكفر أم لا فأثر المسألة يظهر =

لأصحاب أبي حنيفة. (١) وربما ترجمت هذه المسألة بما يلبس حقيقتها. فإنه قيل الكفار مخاطبون بفروع الإيمان. وهذا خطأ لأن الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عن فعلها فكيف يكون مخاطباً بها؟

والكلام في هذه المسألة يقع في فصلين:

أحدهما: جواز ذلك من جهة العقل. والثاني: وروده من جهة

السمع.

أما الأول فعمدتنا فيه أن الكافر يعقل الخطاب وهو متمكن من التوصل إليه فجاز خطابه.

وعمدة الخصم: أن الكافر في الزمان الأول لا يخلو إما أن يكون مخاطباً بتحصيل الإيمان والصلاة معاً، أو يكون مخاطباً بتحصيل الصلاة دون الإيمان أو تحصيل الإيمان دون الصلاة. القسم الأول باطل. لأن الزمان يضيق عن تحصيلها فتكليف الجمع بينها

= بالنسبة لعذاب الآخرة. وبعضهم بنى عليها فروعاً فقهية مثل وجوب الكفارات عليه وغير ذلك. وانظر تفصيل ذلك في المجموع للنووي ٤/٣.

(١) ويقول الحنفية قال أبو حامد الاسفرائيني كما في المحصول ٣٩٩/٢/١. ويبدو أن الجبائي يوافق الحنفية حيث نقل عنه إمام الحرمين في البرهان ١٠٩/١ أنه قال: «ليس المحدث مخاطباً بالصلوات ولو استمر حدثه دهره لقي الله تعالى غير مخاطب بصلاة في عمره.» ويوجد في المسألة أقوال أخرى لم يتعرض لها المصنف منها أنهم مكلفون بالنواهي دون الأوامر. وهو رواية عن الإمام أحمد ومستنده أن الأوامر لا بد للامتثال فيها من القصد والنية أما النواهي فلا تحتاج لذلك. وقال بعضهم إنهم مكلفون فيما عدا الجهاد. وقال بعضهم إنهم غير مكلفين ما عدا المرتد فهو مكلف. انظر شرح الكوكب المنير ٥٠١/١ ونهاية السؤل ١٥٣/١ والمنخول ٣١ وشرح تنقيح الفصول ١٦٢ والمستصفي ١٠٩ وروضة الناظر ص ٥٠.

مستحيل . والثاني باطل . من حيث أن الصلاة مشروطة بالإيمان . فكيف يكلف بتحصيل المشروط دون الشرط فثبت أنه مخاطب بالإيمان . فإذا فات الزمان الأول وجاء الزمان الثاني كان هذا التقسيم وارداً في الزمان الثاني حسب وروده في الزمان الأول . وهكذا في الثالث والرابع هلم جراً إلى ما لا نهاية له فاستحال خطابهم من هذه الجهة .

قلنا : اعلم أن التكليف يتناول تحصيل الإيمان في الزمان الأول وتحصيل الزكاة في الزمان الثاني فإذا مضى الزمانان اللذان^(١) أمكن تحصيل العبادتين فيها عوقب على تركهما وصار هذا كما نقول في المحدث مخاطب بالطهارة والصلاة لا على طريق الجمع ولكنه يؤمر بتحصيل الطهارة ثم بتحصيل الصلاة فإذا تركهما عوقب على تركهما . وكذلك الملحد يؤمر بمعرفة الله تعالى ومعرفة الرسول . ومعرفة الله تعالى متقدمة على معرفة الرسول وإذا تركهما مع إمكان تحصيلها عوقب على ذلك بالاتفاق فكذلك الكافر .

قالوا : الكافر لو كان مخاطباً فلا بد له من زمان ما يتمكن من فعل الصلاة فيه والزمان زمانان زمان الكفر وزمان الاسلام . فأما زمان الكفر ففعل الصلاة فيه مستحيل . وأما زمان الاسلام فقد سقطت العبادات عنه . وإذا استحال وجود زمان الفعل استحال الخطاب به .

قلنا : اعلم أن الزمان غير مستحيل وجوده فإن الله تعالى لو أوجب على الكافر قضاء الصلاة التي تركها في حالة الكفر لم يكن

(١) في المخطوطة « اللذين » .

مستحيلاً غير أن الله تعالى حطَّ عن الكافر ترغيباً له في الدعاء إلى الاسلام وتخفيفاً عليهم.

فأما الكلام في الفصل (١) الثاني:

فمن أصحابنا من قال خطاب السمع ورد قطعاً ثم استدل على ذلك بالعمومات الواردة في كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى: «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة»^(٢) وهذا عام في حق المسلمين والكفار فلا يستخرج الكافر إلا بدليل. والكفر ليس برخصة مسقطه للخطاب عن الكافر.

وهذا الاستدلال^(٣) فاسد من حيث أن الحكم عنده مقطوع به. والحكم القطعي لا يثبت إلا بدليل قطعي والعموم ليس نصاً في الاستغراق بل هو ظاهر لأنه لو كان نصاً لما جاز تخصيصه قال القاضي أبو بكر^(٤): الخطاب يثبت بطريق الظن^(٥). وربما

(١) في المخطوطة (الفعل)

(٢) البقرة: ٤٣-، ٨٣، ١١٠ وفي المخطوطة اقيموا بدون الواو. وفي الآيات الثلاث بوجود الواو ولذا أضفتها.

(٣) أي الاستدلال بأن العام نص في الاستغراق.

(٤) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر المعروف بالقاضي أبي بكر الباقلاني (والباقلاني بتخفيف اللام) وهو فقيه مالكي أصولي متكلم على مذهب الأشعري، وكان إمامهم في عصره. أخذ عنه أبي بكر الأبهري. له شرح الإبانة في أصول الدين وشرح اللمع والإمامة الكبرى والإمامة الصغرى والتبصرة بدقائق الحقائق. وأمالى اجماع أهل المدينة: والتقريب والإرشاد والتمهيد والمقنع واعجاز القرآن وكتاب جيد في الرد على الباطنية. توفي سنة ٤٠٣ هـ. له ترجمة في: وفيات الأعيان ٦٠٩/١. تبين كذب المفتري ٢١٧. الفتح المبين ١/٢٢٣ شذرات الذهب ٦٨/٣. البداية والنهاية

٣٥٠/١١

(٥) كلام القاضي أبي بكر في غاية الوجاهة لأن كثيراً من القواعد الأصولية ثابتة بأدلة =

تمسك بقول الله تعالى: « ما سلككم في سقر . قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطمع المسكين وكنا نخوض مع الخائضين . وكنا نكذب بيوم الدين . » (١)

والتمسك بالعمومات أولى من التمسك بهذه الآيات (٢) فإن هذه الآيات (٣) خير عن جملة أهل النار ومنهم المؤمن والكافر . وهو في ضرب الحال كرجل قال لأهل السجن « ما سلككم في هذا السجن ؟ » قالوا: كنا نفسد في الأرض ونقتل النفس المحرمة . وهذه الحال ما اجتمعت في حق كل شخص منهم ولكنها متفرقة فإننا نعلم أن في أهل النار من يطعم المسكين ويصدق بيوم الدين (٤) .

فإن استدلوا بأن الكفار خوطبوا بالمنهيات فليخاطبوا بالمأمورات .

منعنا ذلك وقلنا: ما خوطبوا بالمنهيات . ولئن سلمنا ذلك فلإن المنهى يصح تركه من الكافر فصح الخطاب به .

= ظنية لا تصل لدرجة هذه العمومات التي هي ظنية الدلالة قطعية الثبوت . وهي على كثرتها تفيد العلم أن الكافر مخاطب بالفروع مثل قوله تعالى: والله على الناس حج البيت، يا بني آدم خذوا زيتكم . يا أيها الناس اعبدوا ربكم .

(١) المدثر من ٤٢ - ٤٦

(٢) في المخطوطة في الموضعين (الآية) .

(٣) في المخطوطة في الموضعين (الآية) .

(٤) اثبت المصنف أن الكفار مكلفون بالفروع بالأدلة العقلية فقط . ورد على الأدلة السمعية . ويوجد بعض الأدلة السمعية القوية لم يتعرض لها المصنف ومن ذلك: أ القياس على خطاب المحدث بالصلاة فلا يقال لا يجوز تكليفه حتى يتطهر . وكذلك الكافر مأمور بالفروع بشرط أن يأتي بما لا يتم الواجب إلا به .

ب - صرح الآيات بعذابه عذاباً زائداً عن العذاب على الكفر كما في قوله تعالى: « الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذاباً فوق العذاب . »

وإن تمسكوا بقول الله تعالى: «ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة.»^(١)

قلنا: الزكاة المذكورة في الآية هي قول لا إله إلا الله باتفاق المفسرين^(٢) فإنه جعله بها كافراً مشركاً. وأجمعنا على أن تارك الصلاة لا يكون مشركاً^(٣).

(١) فصلت: ٧، ٦ في المخطوطة فويل بابدال الواو فاء.

(٢) نقل هذا القول القرطبي ٣٤٠/١٥ والطبري ٩٢/٢٤ والبيضاوي ٤٤/٥ عن ابن عباس وعكرمة. ونقلوا أيضاً أن المقصود بالزكاة زكاة المال فذكره القرطبي عن قتادة ونقله الطبري عن عكرمة وقاتادة. ورجح الطبري أن المقصود بها زكاة المال مستدلاً لذلك أنه لو كان المقصود بها «لا إله إلا الله» لم يكن لقوله بعدها «وهم بالآخرة هم كافرون.» فائدة لأنه يكون تكراراً لانكار لا إله إلا الله. وأما البيضاوي جعلها دليلاً على أن الكفار مخاطبون بالفروع. فدعوى الاتفاق على أن المقصود بها لا إله إلا الله عار عن الصحة.

(٣) وهذا الاجماع منقوض بمذهب أحمد بن حنبل رحمه الله بتكفير تارك الصلاة.

كتاب اللغات

المسألة الأولى

اللغة مشتملة على الحقيقة والمجاز. (١)

وقال الأستاذ أبو اسحق الاسفرائيني قدس الله روحه لا مجاز في لغة العرب (٢).

وعمدتنا في ذلك: النقل المتواتر عن العرب. لأنهم يقولون
استوى فلان على متن الطريق ولا متن لها. وفلان على جناح السفر

(١) هذه الجملة نقلها السيوطي في المزهر ١/٣٦٤ وعزاها لكتاب الوصول. وهذا أول موضع نقل فيه السيوطي من كتاب الوصول. وسيأتي أنه نقل منه في ثلاثة مواضع أخرى.

(٢) لقد سبق لانكار المجاز أبو علي الفارسي. وفي المقابل قال ابن جني اللغة كلها مجاز. وبعض علماء الكلام أجاز المجاز في اللغة ومنعه في القرآن. والمالعون للمجاز على صنفين:

الأول: يقول بالتأويل ولكنه لا يسميه مجازاً بل يقول هذا أسلوب عربي. فالعرب أطلقت الوجه وأرادت الذات. والخلاف بين هؤلاء والجمهور لفظي في التسمية فقط.

الثاني: لا يؤولون بل يجرون اللفظ على ظاهره ومحاولون جاهدين أن يبينوا ورود اللفظ في اللغة بالمعنى المراد. فيقولون على سبيل المثال ان الجناح في اللغة اليد وأن القرية تطلق على المسكن والسكان وهكذا. وقد وصف ابن قدامة هؤلاء بالمكابرة. وشنع الشوكاني على الاسفرائيني ووصفه بعدم الاطلاع على اللغة. واستبعد صحة النقل عن أبي علي الفارسي. انظر في ذلك: ارشاد الفحول ٢٣. المنحول ٧٥ والأحكام للآمدي ١/٣٤ والمعتمد ١/٣٠ وروضة الناظر ٦٤ والمسودة ٥٦٤ والمزهر للسيوطي ١/٣٤١.

ولا جناح للسفر. وشابت لمة الليل. وقامت الحرب على ساق يعني اشتدت الحرب. ويقولون كبد السماء. وهذه كلها مجازات ومنكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة ومبطل لمحاسن لغة العرب. ولهذا قال امرؤ القيس: (١)

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلك.

وليس ليل صلب ولا أرداف. وكذلك سموا الرجل الشجاع أسداً والكريم والعالم مجراً، والبليد حماراً لمقاربة ما بينه وبين الحمار في معنى البلادة. والحمار حقيقة في البهيمة المألومة. وكذلك الأسد حقيقة في البهيمة المألومة ولكنه نقل إلى هذه المستعارات تجوزاً. وعمدة الأستاذ: أن حد المجاز عند مثبتيه أنه « كل كلام تجوز (٢) به عن موضوعه الأصلي إلى غير موضوعه لنوع مقاربة بينها في الذات أو في المعنى. »

أما المقاربة في الذات كتسمية المطر سماء وتسمية الفضلة

(١) هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي من بني آكل المرار يما في الأصل. كان أبوه ملك اسد وغطفان ثم قتلته قبيلته. وأمه أخت المهلهل الشاعر المعروف. كان ماجنا في شبابه ولما بلغه مقتل أبيه قال: اليوم خر وغداً أمر. حاول الاستنجاد بقيصر الروم لأخذ ثأر أبيه. له ديوان وهو من أصحاب المعلقات السبع. والبيت من معلقته التي مطلعها:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل.

انظر الشعر والشعراء: ٥٢/١ وتهذيب الاسماء واللغات ١٢٥/١ والأعلام ٣٥١/١ والأغاني ٧٧/٩ - ١٠٧. ومعجم المؤلفين ٣٢٠/٢ وكشف الظنون ٧٧٦.

(٢) هذا الحد فيه استعمال للفظ المعروف. والحدود يستحسن صوتها عن ذلك ولذا نقول أن المجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أصلاً لعلاقة بينها مع وجود قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي. »

المستقدرة غائطاً وعذرة. والعذرة فناء الدار، والغائط هو الموضع المطمئن^(١) من الأرض. لأنهم إذا أرادوا قضاء الحاجة ارتادوا لنفوسهم موضعاً مطمئناً من الأرض. فلما كثر ذلك نقل الاسم إلى الفضلة المستقدرة وهذا يستدعي منقولاً عنه متقدماً ومنقولاً إليه متأخراً. وليس في لغة العرب تقديم وتأخير. بل كل زمان قُدِّر أن العرب قد نطقت فيه بالحقيقة فقد نطقت بالمجاز فيه، لأن الأسمي لا تدل على مدلولاتها لذواتها إذ لا مناسبة بين الاسم والمسمى. ولذلك يجوز اختلافها باختلاف الاسم ويجوز تغييرها. والثوب^(٢) سمي في لغة العرب باسم وفي لغة العجم باسم آخر. ولو سمي الثوب فرساً والفرس ثوباً ما كان ذلك مستحيلاً بخلاف الأدلة العقلية فإنها تدل لذواتها ولا يجوز اختلافها فالجواز دليل على المقتضى.

وأما لغة العرب فإنها تدل بالوضع والاصطلاح. والعرب نطقت بالحقيقة والمجاز على وجه واحد فجعل أحدها حقيقة والآخر مجازاً ضرباً من التحكم، لأن اسم السبع وضع للأسد كما وضع للرجل الشجاع.

وطريق الجواب عن هذا: أنا نسلم له أن الحقيقة لا بد من تقديمها على المجاز لأنه لا يعقل إلا إذا كانت الحقيقة موجودة ولكن التاريخ مجهول عنا. والجهل بالتاريخ لا يدل على عدم التقدم والتأخر فإننا نعلم على القطع أن الأب سابق على الابن في الوجود وإن جهلنا تاريخ الزمان.

(١) في المخطوطة: «المطّين»

(٢) في المخطوطة: «الثواب»

وأما قوله أن العرب وضعت الحقيقة والمجاز وضعا واحداً.

قلنا: هذا باطل. فإن العرب وضعت الأسد اسماً لعين ينوب مناب الإشارة. وما وضعت الأسد اسماً لعين الرجل الشجاع. بل اسم العين في حق الرجل هو الانسان. ولكن العرب سمت^(١) الانسان أسداً لمشابهته بالأسد في معنى الشجاعة. وإذا ثبت أن الأسامي في لغة العرب انقسمت إنقساماً معقولاً إلى هذين النوعين فسمينا أحدهما حقيقة والآخر مجازاً. فإن أنكر المعنى فقد جحد الضرورة وان اعترف به ونازع في التسمية فلا مشاحة في الأسامي بعد الاعتراف بالمعاني. ولهذا لا يفهم من مطلق اسم الحمار إلا البهيمة. وإنما ينصرف إلى الرجل البليد بقرينة. ولو كان حقيقة فيها لتناولها تناولاً واحداً.

المسألة الثانية

كتاب الله تعالى مشتمل على الحقيقة والمجاز خلافاً لأهل الظاهر والروافض^(٢).

(١) في المخطوطة: «سميت»

(٢) وقال بقول أهل الظاهر جماعة من الحنابلة منهم ابن حامد والخزري وأبو الحسن التيمي. وعن الإمام أحمد روايتان: حيث قال في قوله تعالى: «إنا نحن نحي ونحيي» هذا من مجاز اللغة. والرواية الأخرى: ليس من المجاز في القرآن شيء. ومن المتأخرين قال به أبو العباس بن تيمية. ونسب هذا القول في النحول للحشوية. وصنف في منعه شيخنا محمد الأمين الشنقيطي مصنفاً خاصاً سماه «منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والاعجاز» مطبوع مع الجزء التاسع من كتابه أضواء البيان. وانظر لذلك المسودة ١٦٤. وشرح الكوكب المنير ١٩١/١ وروضة الناظر ٦٤ وإرشاد الفحول ٢٣ والنحول ٧٦ والأحكام للآمدي ٣٥/١ والمعتمد ٣٠/١.

وعمدتنا: أن حدَّ المجاز موجود في ألفاظ كثيرة من القرآن
كقوله تعالى: « واشتعل الرأس شيباً^(١) . وداراً يريد ان
ينقض^(٢) . » والدار لا يريد، والرأس لا يشتعل . وقوله تعالى:
« وأسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها^(٣) . » والعير لا
تقبل والقرية لا تسأل . وقوله تعالى: « تجري من تحتها الأنهار^(٤) . »
والأنهار لا تجري وإنما الماء هو الجاري . وقوله تعالى: « فاصدع بما
تؤمر^(٥) . » وأمثال هذه كثيرة في القرآن .

وعمدة الخضم: أن المجاز كل لفظ ركيك من الكلام . وكلام الله
تعالى مصون عن ذلك . وهذا ممنوع، لأن المجاز ربما كان أفصح من
الحقيقة وأبلغ .

قالوا: المجاز إنما يصار إليه لمكان العجز عن الحقيقة والرب
تعالى أقدر القادرين فلا مجاز في كلامه .

قلنا: هذا باطل من وجهين .

أحدهما: أنا لا نسلم ذلك، بل إنما يصار إليه لتحسين الكلام
وتزيينه . وذلك أن الكلام يكتسب بالمجاز نعت البهجة ومعنى
الحسن والرونق . وذلك شائع في لغة العرب . فإن الواحد منا لو
قال: « طال الليل » لم يكن لهذه الكلمة في النفوس من الوقع مثل

(١) مريم: ٤

(٢) الكهف: ٧٧

(٣) يوسف: ٨٢

(٤) المجادلة: ٢٢

(٥) الحجر: ٩٤

ما يقول الشاعر: (١)

وليل كموج البحر مُرخٍ سدوله عليّ بأنواع الهموم لبيتلي
فقلت له لما تغطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلكل
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلِ بصبح وما الإصباح فيك بأمثل
والمعنى في الموضعين (٢) واحد.

الثاني: إن سلمنا أن الواحد منا إنما يتكلم بالمجاز للعجز لم يلزم ذلك في حق الله تعالى (٣). فإن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. وهو كما أن الواحد منا إذا منع عبده المال لا يخلو إما أن يكون لبخل منه أو لعجزه عن أعانته وهذا مستحيل في حق الله تعالى فإن الله تعالى يُفقر من يشاء ويغني من يشاء وهو الغني الجواد. ولا يوجب نسبة ذلك إلى فقر ولا بخل. كذلك في مسألتنا.

المسألة الثالثة

اختلف العلماء في الأسامي هل (٤) نقلت من اللغة إلى الشرع. فذهب الفقهاء والمعتزلة (٥) إلى أن من الأسامي ما نقل كالصوم

(١) الشاعر هو امرئ القيس. والأبيات من معلقته المشهورة. وتقدمت ترجمته في المسألة السابقة.

(٢) المقصود بالموضعين: قوله « طال الليل » والأبيات. وفي المخطوطة موضعين بدل الموضعين.

(٣) لأنه قياس مع الفارق. فكيف يقاس الخالق على المخلوق تعالى الله عن ذلك.

(٤) سقطت « هل » من المخطوطة ووجدتها في المزهري ٢٩٨/١ حيث نقل السيوطي السطرين الأولين من هذه المسألة وعزاها لكتابنا هذا. وهذا وهو الموضع الثاني الذي ينقل منه.

(٥) نسب الآمدي في الأحكام ٢٧/١ هذا القول للخوارزمي أيضاً وانظر المنحول ٧٢.

والصلاة والحج والزكاة فإن الزكاة في اللغة عبارة عن الناء
والزيادة. وفي الشرع عبارة عن التنقيص. والصلاة في اللغة عبارة
عن الدعاء. وفي الشرع عبارة عن القيام والقعود والركوع والسجود
وأمثال ذلك كثيرة.

وقال القاضي أبو بكر^(٣) رحمه الله عليه: الأسامي مبقاة على
وضعها اللغوي غير منقولة.

وعمدتنا في المسألة: أن القيام والقعود والركوع والسجود لا يخلو
إما أن يطلق عليه اسم الصلاة أو لا يطلق عليه اسم الصلاة. فإن لم
يطلق عليه اسم الصلاة كان قائل هذا خارق للإجماع. وإن كان
يطلق عليه اسم الصلاة فقد نقض مذهبه.

فإن الصلاة في لغة العرب عبارة عن الدعاء دون القيام والقعود
فدلَّ على أن تسميتها صلاة، إنما كان بحكم الوضع الشرعي دون
الوضع اللغوي.

وعمدة الخصم: أن الأسامي لو نقلت من اللغة إلى الشرع لم تفهم
العرب معانيها وكان الخطاب بها يتنزل منزلة خطاب التركي بالعربية
والعربي بالفارسية. وذلك ضد البيان الذي أمر به رسول الله ﷺ
في قوله تعالى: «لتبين للناس ما نزل إليهم^(١)». ولأن رسول الله

(١) نسب أبو الحسين البصري هذا القول في المعتمد ٢٣/١ إلى قوم من المرجئة. وذكر
القرافي في شرح التنقيح ص ٤٣ أن القاضي احتج لمذهبه. أن القول بوضع ألفاظ
شرعية يمكن الشيعة من الطعن على الصحابة. فإنهم يكفرون الصحابة. فإذا قيل لهم
أن الصحابة مؤمنون والله وعد المؤمنين الجنة. قالوا: أن الذي صدر منهم الإيمان
الذي هو التصديق والشرع نقل هذا اللفظ للطاعات. وهم صدقوا وما أطاعوا في
أمر الخلافة.

(٢) النحل: ٤٤

صلى الله عليه وسلم إذا خاطبهم باللغة المنقولة لا يخلو إما أن يبين لهم معانيها أو لا يبين لهم معانيها. فإن لم يبين لهم معانيها كان إلغازاً وتلبيساً. وذلك غير لائق برسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه بعث مبيناً لما نزل إليهم. قال الله تعالى: «لتبين للناس ما نزل إليهم» وإن بين معانيها وجب أن يكون البيان شائعاً. ولو كان البيان شائعاً وجب أن ينقل نقلاً متواتراً. فلما لم ينقل نقلاً متواتراً دلّ على أنه لم يكن شائعاً. وإذا لم يكن شائعاً دلّ على أنه لم يبين لهم. فالقسمان باطلان. والقول بنقل الأسامي عن اللغة قول باطل^(١).

وطريق الجواب عن هذا إنما ذكره لا يفضي إلى إلغاز وتلبيس^(٢). فإنه لا يخرج بعد النقل عن أحد قسمي كلام العرب وهو المجاز فإن القيام والقعود يجوز إطلاق اسم الصلاة عليه لأنه يقارن الدعاء ويقربه من الإجابة فجاز أن يسمى صلاة. والعرب تسمى الشيء باسم الشيء إذا كان يقربه أو كان منه بسبب كقولهم فلان هالك إذا ارتكب المهالك. وكذا الزكاة تنقيص في الصورة ولكنها زيادة من جهة الحقيقة في الثواب.

(١) الذين قالوا بالنقل فريقان:

أ - نقلت للمعنى الشرعي فأصبحت حقائق دينية لا علاقة بين إطلاقها في اللغة وإطلاقها في الشرع. وهذا ما قال به المعتزلة.

ب - أنها لم تنقل عن اللغة بل هي مجاز لغوي. ثم لما اشتهر استعمالها وأصبح المتبادر إلى الذهن أن الصلاة هي العبادة المعروفة أصبحت حقائق شرعية. فهي لم تخرج عن لغة العرب. فنقلها أشبه بنقل الدابة لذوات الأربع والغائط لقضاء الحاجة. والمذهبان مختلفان. ولما كانا باطلين في نظر الباقلاني جعلها كالتقول الواحد. والمذهب الثاني قال به امام الحرمين والرازي وابن الحاجب. انظر نهاية السؤل ٢٥٠/١ والمعتمد ٢٣/١ والبرهان ١٧٧/١ وروضة الناظر ١٧٣

(٢) في المخطوطة «التلبيس»

أما قولهم: (١) أن رسول الله ﷺ لو نقل الأسامي من اللغة إلى الشرع لبيّن ذلك فهو (٢) صحيح. ولكن البيان لا يختص بالقول بل يكون بالفعل تارة وبقرينة الحال أخرى. وقد قال ﷺ: « صلوا كما رأيتموني أصلي » (٣) ولهذا ابتدر أصحاب رسول الله ﷺ إلى العمل ولولا أن الأمر عندهم بيّن وإلا لشكوا في ذلك وتوقفوا.

ومنكر هذه الأسامي منسوب إلى العناد. فإن كل من استحدث صناعة غريبة أو ابتدع علماً دعت الحاجة والضرورة إلى وضع أسامي لما استجده واستحدثه. وهذا شائع في أهل الصنائع والعلوم كأهل العروض والنحو والفقه وتسميتهم المنع والنقض والكسر والقلب (٤) وغير ذلك والرفع والخفض والطويل والمديد. فصاحب الشرع إذا أتى بهذه الغرائب والعجائب التي اشتملت الشريعة عليها من علوم حار الأولون والآخرون في معرفتها مما لم يخطر ببال العرب فلا بد من أسامي تدل على تلك المعاني.

المسألة الرابعة

النفي المضاف إلى الجنس كقوله عليه السلام: « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل (٥) » حجة يجوز التمسك به.

(١) نقل السيوطي في المزهرة ٢٩٨/١ آخر هذه المسألة وعزاه إلى كتابنا هذا.

(٢) في المخطوطة « وهو »

(٣) جزء من حديث رواه البخاري ومسلم وأحمد في المسند والنسائي من حديث مالك بن الحويرث وكامل لفظه « ارجعوا إلى أهليكم فكونوا فيهم وعلوهم ومرهم وصلوا كما رأيتموني أصلي. فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم وليؤمكم أكبركم » انظر فتح الباري ١١١/٢ والفتح الكبير ١٧١/١.

(٤) سيأتي بيان هذه القوادح الأربعة في باب القوادح في آخر كتاب القياس إن شاء الله.

(٥) رواه أبو داود ٣٢٩/٢ والنسائي ١٩٦/٤ والترمذي ١٤١/١ وابن ماجه ٢٦٧/١ =

ونقل عن الجبائي وابنه أبي هاشم^(١) أنها قالا: هو مجمل وليس بنص. وتابعهم القاضي ابو بكر في الحكم وخالفهم في التعليل^(٢).

وعمدتنا: أن المجمل هو الذي يتردد بين محامل لا مزية لبعضها على بعض كقوله تعالى: « وآتوا حقه يوم حصاده^(٣) ». والحق متردد بين النصف والثلث والرابع. ولا مزية للبعض على البعض فوجب

= وأحد ٢٨٧/٦ والدارقطني ٢٣٤ والبيهقي ٢٠٢/٤ في السنن والحاكم في كتاب الأربعين. رمز له السيوطي في الجامع بالحسن. انظر نصب الراية ٤٧٣/٢ وفيض القدير ٢٢٢/٦.

(١) هو عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب. تلمذ على والده حتى فاقه وتنسب له البهشية من المعتزلة. من آرائه في الأصول: امتثال الأمر لا يوجب الاجزاء. له كتاب في الاجتهاد وكتب كثيرة في علم الكلام توفي سنة ٣٢١ هـ. له ترجمة في: الفهرست ٢٤٧ وفيات الأعيان ٣٦١/١ معجم المؤلفين ٢٣٠/٥ وروضات الجنات ٢٩١/٧ طبقات الأصوليين للمراغي ١٨٣/١.

(٢) خلاصة الأقوال في المسألة:

١ - أنه ظاهر في نفي الجواز وإن كان محتملاً في نفي الكمال وبه قال الجمهور.

٢ - أنه متردد بين نفي الجواز ونفي الكمال فهو مجمل وبه قال القاضي أبو بكر الباقلاني.

٣ - أنه متردد بين نفي العمل حساً وبين نفيه حكماً فهو مجمل وبه قال الجبائيان وأبو عبد الله البصري من المعتزلة. ونقل الغزالي في المنحول قولين آخرين. والراجح هو الأول. وأورد طائفة من الأصوليين هذه المسألة في باب المجمل والمبين وبعضهم أوردها في مسائل المجاز. وذلك لأن النفي المضاف إلى الجنس متردد بين مجازات فتعذر حمله على الحقيقة فهو مجمل بين مجازات. وانظر المسألة في نهاية السؤل ١٤٣/١ والمنحول ٧٧ والمعتمد ٣٣٥/١ والمحصول ٢٥٠/٣/١ وروضة الناظر ١٨٢

والبرهان ٥٢٥/١ وشرح تنقيح الفصول ٢٧٦ واللمع ٢٨

(٣) الأنعام: ١٤١

التوقف فيما تنازعنا فيه . واللفظ لا يتردد بين الصوم الشرعي وبين الصوم اللغوي لأن الصوم اللغوي لا يجوز أن يكون مقصوداً لأن الفعل الحسي لا ينتفي بالنفي فعدم التردد . فإذا بطل أحد القسمين تعيّن الآخر .

وعمدة الخصم: أن المجل ما لا يفهم معناه عند سماعه . وهذا اللفظ غير مفهوم المعنى فإنه يحتمل نفي الصوم الحسي ويحتمل نفي الصوم الشرعي .

قلنا: قد أسلفنا الجواب عن ذلك وبيننا أن نفي الصوم الحسي لا يجوز أن يكون مقصوداً بلفظ^(١) صاحب الشرع فتعين نفي الصوم الشرعي .

قالوا: هذا الفارق تلبيس . فإن الصوم في اللغة عبارة عن الامساك . فإذا قصد معنى آخر صار كأنه ذكر لفظ الحمار وأراد به الفرس .

قلنا: اعلم أن الصوم يطلق في اللغة على وجه وفي الشرع على وجه آخر . فمنكر ذلك منكر^(٢) للأسامي الشرعية . وقد دللنا على اثباتها ولأن هذا مستعمل في كتاب الله تعالى . قال الله تعالى: « لا إكراه في الدين^(٣) » . والإكراه من حيث الصورة غير منتف وإثما المنتفي حكم الإكراه . ولأن هذا يجري في الاستعمال مجرى قول القائل لغيره لم تصنع شيئاً ولم تقل شيئاً . ولا يعني بذلك نفي الفعل

(١) في المخطوطة: « باللفظ » .

(٢) في المخطوطة « منكرأ »

(٣) البقرة: ٢٥٦

والقول حقيقة وإنما المراد به أنك لم تقل شيئاً نافعاً ولم تفعل فعلاً محكماً.

وأما القاضي فإنه زعم بأن اللفظ مجمل من حيث أنه يتردد بين نفي الصحة ونفي الفضيلة وكل واحد منها يجوز أن يكون مقصوداً فصار مجملاً كقوله تعالى: «وآتوا حقه يوم حصاده»^(١).

وأجاب علماءنا عن هذا من وجهين:

أحد الوجهين: يمكن حمل اللفظ على نفي الصحة ونفي الفضيلة فلا يجوز على الإطلاق دعوى الاجمال.

والثاني: أن حمل اللفظ على نفي الصحة حقيقة وعلى نفي الفضيلة مجاز. والكلام لحقيقته حتى [يقوم]^(٢) الدليل على المجاز. وإنما قلنا أنه مجاز لأن النبي ﷺ نفى ما يسمى صوماً. وبعد انتفاء الفضيلة يبقى ما يسمى صوماً فسقط التمسك بهذا النوع.

المسألة الخامسة

الأحكام المضافة إلى الأعيان يجوز التمسك بها وليست جملة خلافاً لبعض المتكلمين^(٣). وصورته: « حرمت عليكم أمهاتكم^(٤) ».

(١) الأنعام: ١٤١

(٢) سقط من المخطوطة « يقوم »

(٣) نسب الشوكاني الخلاف في الارشاد ١٦٩ للكرخي والبصري وبالرجوع للمعتمد ٣٣٣/١ وجدت أن مراده أبا عبد الله البصري. ونسبه أبو الحسين أيضاً للأشعري وانظر نهاية السؤل ١٤٦/١ وشرح تنقيح الفصول ٢٧٥ للمع ٢٨ وروضة الناظر

١٨١ والمحصل ٢٤١/٣/١

(٤) النساء: ٢٣

و « حرمت عليكم الميتة ^(١) » .

وعمدتنا: أن الجمل هو الذي لا يفهم عند سماعه أو ما لا يمكن العمل به عند سماعه كقوله تعالى: « وآتوا حقه يوم حصاده . » فإن عين الحق غير معلوم لنا . وليس ما تنازعنا فيه من هذا القبيل . فإنه يبتدر إلى فهم كل سامع معنى قوله تعالى: « حرمت عليكم أمهاتكم » .

وعمدة الخصم: أن الحكم لا يصح إضافته إلى العين . فإن العين فعل الله وليست فعل الآدمي . والحظر والإباحة صفتا الفعل . وقوله تعالى: « حرمت عليكم الخمر . » لا يمكن إجراؤه على ظاهره بل لا بد فيه من التقدير وهو قوله تعالى: حرمت عليكم شرب الخمر أو بيعها أو إدخارها . وليس فعل من هذه الأفعال بأولى من الآخر . فصار الكلام مجملاً من هذا الوجه .

الجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: أن هذا يمكن حمله على جميع الحامل . فيقال حرم بيع الخمر وشربها وادخارها وجميع الأفعال المتعلقة بها ولو صرح به لم يكن بدعاً ولا ممتنعاً .

الجواب الآخر: نقول قرينة الحال تقتضي تخصيصها ببعض الأفعال . وقرينة الحال أصل في تخصيص اللفظ العام كقول السيد لعبده وهو على المائدة أتتني بالماء . فإنه ينصرف إلى الماء المعدّ للشرب . وكذا إذا قال له وهو على قضاء الحاجة . انصرف إلى الماء المعدّ للإستعمال وإن كان اسم الماء عاماً في الجميع .

(١) المائدة: ٣

المسألة السادسة

لا يجوز إجراء القياس في الأسامي اللغوية^(١) المشتقة خلافاً للقاضي وأبي العباس بن سريج وطوائف من الفقهاء أيضاً. فإنهم أثبتوا الأسامي بالقياس. فقالوا النبيذ يسمى خمرًا لأن فيه شدة مطربة فهو كعصير العنب. واللواط يسمى زنا لأنه وطء في فرج مشتهى^(٢) طبعاً محرم قطعاً فكان زنا كالوطء في القبل.

وعمدتنا في المسألة أن القياس لا يخلو إما أن يكون معلوماً بطريق النقل أو بطريق العقل. لا يجوز أن يكون معلوماً بطريق العقل لأن العقل لا يدل على وضع الأسامي للمسميات فكيف يدل على نقلها. ولا يجوز أن يكون معلوماً بطريق النقل لأن النقل لا يخلو إما أن يكون تواتراً أو آحاداً. أما التواتر فلا مطمع فيه لأنه لو كان تواتراً لاستوى فيه علمنا وعلمكم. فوجود الاختلاف ينفي التواتر. ولا يجوز إثباته بأخبار الآحاد لأن أخبار الآحاد لا

(١) خرج بذلك أسماء الأعلام كسيبويه وأسماء الصفات كالعالم فهي متفق على عدم جواز القياس فيها. وإنما محل النزاع هو « اسم وضع لمعنى دار المعنى مع اللفظ وجوداً وعدمًا ». كخمر لنبيذ. ونسب ابن النجار القول بالجواز لأبي اسحق الشيرازي والفخر الرازي ونسبه الشيرازي لأبي علي بن أبي هريرة. ونسب الغزالي في المنحول للباقلاني القول بعدم الجواز ولم ينسبه له في المستصفي. وإمام الحرمين يقول بعدم الجواز أيضاً. ونقل ابن النجار في شرح الكوكب عن الباقلاني والصيرفي وأبي الخطاب قولاً ثالثاً وهو أنه لا تثبت قياساً مطلقاً. ولعل هذا سبب الاضطراب في النقل عن الباقلاني وانظر تفصيل المسألة في المسودة ١٧٣ والملح ٦ وإرشاد الفحول ١٦ والمنحول ٧١ والأحكام للأمدى ٤٣/١ والمستصفي ٢٦٢ والبرهان ١/١٧٢ وروضة الناظر ١٧٢.

(٢) في المخطوطة « مشتها » بالألف القائمة.

توجب العلم وإنما تفيد الظن. والمطلوب هو العلم. وأخبار الآحاد إنما توجب العمل به^(١) فانحسنت الطرق بأسرها ولأن العرب يجوز أن تكون قد وضعت اللغة وضعاً يتأتى بالقياس. ويجوز أن تكون على خلافه ولا رجحان لأحدهما على الآخر. ولأن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في حد اللواط. ولو كان اللواط زناً لما اختلفوا في حده لأن حد الزنا منصوص عليه.

وعمدة الحصم: أن العرب وضعت اسم الفرس للحيوان الذي كان في زمانهم موجوداً ثم انقرض وحدث حيوان آخر فسمي بذلك بطريق الإلحاق والقياس.

قلنا: هذا ليس بصحيح. بل العرب وضعت هذا الاسم للجنس والجنس لا ينقرض.

قالوا: إذا جاز إجراء القياس في الأحكام الشرعية عند فهم المعنى جاز إجراء القياس في الأسماء اللغوية عند فهم المعنى لأن المقصود من تسمية النبيذ خمرًا إثبات التحريم وإيجاب الحد.

قلنا: هذا باطل فإن القياس الشرعي إنما جاز إثبات الأحكام به بالإجماع المتفق عليه. وليس نعلم فيما تنازعنا فيه إجماعاً. وليس المقصود من إثبات الاسم اللغوي إثبات الحكم. فإن القياس يجري في الأسماء اللغوية قبل الشرع على رأي مثبت في القياس في اللغة. ولأن المعنى في القياس الشرعي مطرد، وفي القياس اللغوي غير مطرد. فإن البنج لا يسمى خمرًا وإن كان يخامر العقل. والدار لا تسمى قارورة وإن كانت الأشياء تستقر فيها. والغراب لا يسمى أبلقاً^(٢)

(١) بإجراء القياس في الأسماء اللغوية.

(٢) في المخطوطة «أبلق»

وإن اجتمع فيه السواد والبياض. فليس القياس الشرعي كالقياس اللغوي في المعنى^(١).

قالوا: هذا خلاف مذهب الشافعي رضي الله عنه. فإنه سمي النبيذ خمرًا وأوجب الحد به قياساً على عصير العنب. وأوجب الحد باللواط قياساً على الزنا. وأوجب الكفارة باليمين الغموس قياساً على اليمين في المستقبل. وتأول حديث الشفعة للجار وقال الجار ههنا هو الشريك والعرب تسمي الزوجة جاراً والشريك أولى. والجواب قلنا: أما تسمية النبيذ خمرًا ما كان بالقياس وإنما كان بقوله عليه السلام: «إن من التمر خمرًا^(٢)». وأما وجوب الحد بشرب النبيذ فلأن النبيذ مساوٍ للخمر في المفسدة لا للمساواة في الاسم. وأما وجوب الحد في اللواط فلأنه يساوي الزنا في سفح الماء في محل لا حلّ فيه ولا شبهة حل لقوله صلوات الله وسلامه عليه:

«الرجل والرجل فهما زانيان. والمرأة والمرأة فهما زانيتان»^(٣) وقال النبي ﷺ: «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط

(١) نقل السيوطي في المزهرة ٦١/١ هذه المسألة من أولها وحتى هذا الموضع وعزاها لكتابتنا هذا.

(٢) جزء من حديث رواه أحد في مسنده والترمذي وابن ماجه والحاكم في مستدركه عن النعمان بن بشير. والحديث بطوله: إن من الخنطة خمرًا وإن من الشعر خمرًا وإن من التمر خمرًا وإن من الزبيب خمرًا وإن من العسل خمرًا. وأنا أنهى عن كل مسكر. انظر الفتح الكبير ٤١٨/١.

(٣) أخرجه في مسنده أحد بن حنبل ٤٩٧/٢، ٣٤٨/٣، ٣٥٦، ٣٨٩، ٣٩٥. بلفظ لا تباشر المرأة المرأة في الثوب الواحد. ولا يباشر الرجل الرجل في الثوب الواحد. وفي بعض ألفاظه: زجر النبي ﷺ عن الرجل يباشر الرجل والمرأة تباشر المرأة. وفي ١٣٥/٤ من مسنده بلفظ: «نهى عن مكامعة الرجل للرجل والمرأة للمرأة».

فاقتلوا الفاعل والمفعول به^(١) . « وأما يمين الغموس فإنها أوجبت الكفارة للمخالفة بين قوله وفعله في الحلف بالله فسواء سميت يميناً أو لم تسم يميناً . ولأن النبي ﷺ سماها يميناً فقال: « اليمين الغموس تذر الديار بلاقع^(٢) » . وأما الشريك فإنما سمي جاراً بالنقل . وأما تسمية الزوجة جاراً فإنما ذكر لقطع الاستبعاد وأن الزوجة أقرب من الشريك . ولم يك ذلك بطريق القياس وإن تمسكوا بأن القياس يجري في المصادر وهو قوله ضرب يضرب ضرباً وأكل يأكل أكلاً . قلنا: لا^(٣) نسلم أنه تثبت بالقياس وإنما تثبت بأسرها نقلاً عن العرب .

المسألة السابعة

اختلف العلماء في أن كتاب الله تعالى هل يشتمل على شيء غير مفهوم المعنى أم [بداية اللوحة ١٢] لا ؟
فقال طائفة^(٤) . يجوز . وقالت طائفة أخرى : لا يجوز

(١) أخرجه أبو داود في الحدود . باب فيمن عمل عمل قوم لوط ٢/٢٥٧ . والترمذي باب ما جاء في حد اللوطي ١/١٨٨ . وابن ماجه في كتاب الحدود . باب من عمل عمل قوم لوط ٢/١٨٧ . والحاكم في الحدود ٤/٣٥٥ . والبيهقي باب ما جاء في حد اللوطي ٨/٢٣٣ . وأخرجه أحمد والدارقطني وغيرهم . وانظر الفتح الكبير ٣/٢٤٤ .

(٢) لم أجده بهذا اللفظ إلا في النهاية لابن الأثير في مادة بلقع ١/١٥٣ ومادة غمس ٣/٣٨٦ . وفي البخاري ٧/٢٢٧ قال باب اليمين الغموس وذكر حديث عبد الله بن عمرو « الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس . وأخرجه الترمذي وابن حبان والحاكم وأحمد والدارمي والنسائي وانظر فيض القدير ٥/٦٠ والتلخيص الحبير ٤/١٦٧ .

(٣) سقط « لا » من المخطوطة وبدونها يفسد المعنى .

(٤) قد سماها الرازي في المحصول ١/١/٥٣٩ بأنها الحثوية .

وعمدة الأولين: أن كتاب الله تعالى اشتمل على حروف الهجاء
مثل: كهيعص، وحم عسق، وأمثال هذه الحروف غير مفهومة
المعنى في لغة العرب.

وعمدة الآخرين: أن كتاب الله تعالى لو اشتمل على غير مفهوم
لكان ذلك تكليف المحال. لأن المخاطبين لا يعلمون مراد الله تعالى
بذلك. والله تعالى يقول في كتابه: « هذا بيان للناس ^(١) ». والبيان
لا بد وأن يكون مفهوماً. فأما حروف التهجي ^(٢) فقد قيل: إن كل
حرف منها يدل على اسم لله تعالى. فالكاف من الكافي والهاء من
الهادي والياء من حكيم والعين من عليم والصاد من صادق. وقيل
إنها ^(٣) ذكرت في أوائل السور استيقافاً للمشركين من العرب حتى
يسمعوا ما بعدها من معجزات القرآن. وقيل: إنها ذكرت إفساداً
لحساب اليهود لأنهم جعلوا كل حرف من هذه الحروف علماً على
عدد من السنين. فلما كثرت الحروف عليهم اختلط الحساب.
وزعموا أن تلك السنين هي مدة بقاء الاسلام.

(١) آل عمران: ١٣٨

(٢) المقصود بذلك الحروف المقطعة في أوائل السور. وهذه اختلف العلماء فيها على نحو
أربعين قولاً. فبعضهم جعلها من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه وعلى هذا القول
يشمل القرآن على ما لا يفهم معناه. وأما على القول بأنها مفهومة المعنى فإن أرجح
التأويلات فيها هو أنها للتحمدي فكأن الله جل شأنه يقول يا أيها العرب هذا القرآن
الذي عجزتم عن الاتيان بمثله إنما هو مكون من حروف لغتكم الألف واللام والميم
وغيرها ومع هذا عجزتم عن الاتيان بمثله بل بسورة من مثله. وقد فرق الأمدى بين
ما لا معنى له وبين ما لا يفهم معناه فمنعه في الأول وأجازة في الثاني وهو تفریق
جيد. وانظر المسألة في الأحكام ١٢٦/١ والسودة ١٦٤. والحصول ٥٣٩/١/١.

(٣) في المخطوطة « إذا » بدل « أنها »

والحق عندنا في ذلك التفصيل: وهو أن كل خطاب تعلق به تكليف فلا يجوز أن لا يكون مفهوماً. وما لا يتعلق به تكليف فيجوز أن لا يكون مفهوماً.

وقولهم إن كل حرف يدل على اسم من أسماء الله تعالى. فهذا غير معلوم في نفسه عند العرب فإن الحرف الواحد ليس موضوعاً للدلالة على اسم (١).

وقولهم إنها إفساد لحساب اليهود. فإن هذا إنما يستقيم في الحروف التي أنزلت ثانياً. فأما ما أنزلت أولاً فلم يتقدمه حساب حتى يكون مفسداً له.

وأما قولهم أنه قصد به الاستيقاف فهذا باطل (٢). فإن من السور نزل في أوله حرف واحد وهو نون وصاد. وهذا ليس فيه مما ذكروا من الاستيقاف لقصر زمانه.

المسألة الثامنة

اختلف العلماء في أن كتاب الله تعالى هل يشتمل على شيء غير العربية أم لا.

فقال طائفة: ذلك جائز. ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه

(١) ويمكن الاجابة أن مثل هذا لا يمكن ثبوته إلا بالنقل ولم ينقل بطريق صحيح.
(٢) المقصود بالاستيقاف جلب الانتباه لسماح ما بعدها. وعلى ذلك سواء أكان ذلك حرفاً واحداً أم حروفاً تؤدي الغرض الذي هو الاستيقاف. فالحكم بالبطلان لا يبدو سليماً. وكونها تجلب انتباه السامع لأن التحدث بها ليس من مألوف العرب. فإذا سمعوا ما لا يألّفون أصاخوا بأذانهم لما بعده. فيكون ذلك وسيلة لسماح القرآن الذي تعاهد زعماء قريش على عدم سماعه.

منع من ذلك^(١)

وعمدة الأولين: أن كتاب الله تعالى يشتمل على كثير من ذلك . فإن المشكاة هي الكوة في لغة الحبشة ، والقسطاس هو الميزان بلغة الروم ، والسجيل فارسي معرب معناه (سك وكل)^(٢) أراد بذلك حجر الطين .

وعمدة الآخرين: أن كتاب الله تعالى لو اشتمل على غير العربية لم يفهم معناه العرب فيكون إلغازاً أو تلبساً . ولأنه يخالف ما وصف الله به فإنه قال الله تعالى: « قرآنا عربياً »^(٣) . وقال تعالى: « بلسان عربي مبين »^(٤) . والكلمات التي ذكروها فهي بأسرها من كلام العرب ولكنها وافقت لغة العجم كالتنوز فإنه اسم لهذه الآلة في كل لغة .

(١) وقال بقول الشافعي أبو بكر الباقلاني على ما في المستصفى ١٢٥ . واختاره أيضاً من الخنابلة أبو يعلى وأبو الخطاب وابن عقيل والمجد بن تيمية . ومن غير الخنابلة ابن جرير الطبري وابن فارس وأبو عبيدة معمر بن المثنى .

ومن قال بالجواز ابن عباس ومولاه عكرمة على ما في روضة الناظر ٦٥ . ونقل ابن قدامة قولاً ثالثاً يجمع بين القولين وهو أن هذه الكلمات التي أوردتها من قال بالجواز أصلها غير عربي ثم عربتها العرب واستعملتها فصارت من لسانهم بتعريبها واستعمالهم لها وإن كان أصلها أعجمياً ونسب هذا القول ابن النجار في شرح الكوكب المنير ١٩٣/١ إلى أبي عبيد القاسم بن سلام ومجاهد وسعيد بن جبير وعطاء . وانظر تفصيل المسألة أيضاً في ارشاد الفحول ٣٢ والسودة ١٧٤ والأحكام للأمدى ٣٨/١

(٢) يوسف : ٢

(٣) الشعراء : ١٩٥

(٤) سنك في الفارسية معناها الحجر و(كَل) معناها طين ولفظ الكاف في الكلمتين أقرب للقف فلو كانت صورة كتابتها (سِنَق وِقَل) أولى .

والحق عندنا في هذا تفصيل: وهو أن ما اشتمل عليه القرآن من التكليف فهو بأسره عربي مفهوم المعنى. ولو لم يكن عربياً جاز خطاب العربي به بشرط الترجمة كما جاز خطاب العجمي بشرط الترجمة.

وأما قولهم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه عربي فهذا الإسم إنما يطلق عليه لمكان الأكثر. كما يقال هذا كتاب الفقه وإن كان يشتمل على آيات من القرآن. وأما ما عدا آيات التكليف فيجوز أن لا تكون عربية ولا يكون معناها معلوماً. ويجوز أن تكون عجمية^(١) ويكون معناها معلوماً. فبطل هذا.

المسألة التاسعة

إذا كان للفظ عُرِفُ في الشرع وحقيقة في اللغة حمل على العرف الشرعي^(٢). كالتكاح فإنه في الشرع عبارة عن العقد وفي اللغة

(١) في المخطوطة «عجمياً»

(٢) بعد أن ذكر البعلي في القواعد والفوائد الأصولية مسألة إذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح. نقل عن الأحناف تحرير محل النزاع لأن مرجع هذه المسألة إليهم. فذكر أربعة أقسام لتعارض الحقيقة مع المجاز وهي:
أ- أن يكون المجاز راجحاً على الحقيقة لأنها ممتة أو شبه ممتة فهذا متفق فيه على تقديم المجاز كالصلاة. وبنوا على ذلك أن من حلف أن لا يأكل من هذه النخلة يحنث بثمرها لا بخشبها.

ب- أن يكون المجاز راجحاً والحقيقة تستعمل في بعض الأحيان فهذا فيه خلاف رجح أبو حنيفة تقديم الحقيقة ورجح أبو يوسف المجاز. وعليه بنوا أن من حلف لا يشرب من دجلة فأبو حنيفة يقول لا يحنث باغترافه منه إلا أن يكرع منه. ويقول أبو يوسف يحنث باغترافه.

ج- أن تتساوى الحقيقة والمجاز. وهي مسألتنا هذه. فاتفق فيه أبو يوسف وأبو حنيفة على تقديم الحقيقة. وابن برهان وغيره يرون تقديم العرف الشرعي على =

عبارة عن الوطاء . فإذا ورد في الشرع حمل على العقد دون الوطاء .
وقال أبو حنيفة^(١) رضي الله عنه : يحمل عليها جميعاً .

واتفق العلماء على أن اللفظ إذا كان له معنى في اللغة ومعنى في العرف كالدابة في اللغة اسم لكل ما يدبُّ وفي العرف يقع على حيوان مخصوص . فهو^(٢) محمول عند الإطلاق على العرف .

وعمدتنا : أن المقصود من الخطاب التفاهم .^(٣) والذي يسبق إلى الفهم عند الاطلاق عرف الشرع دون عرف اللغة . فإن عرف صاحب الشرع إلى كلامه أقرب من وضع اللغة إليه . وصار بمنزلة عرف الاستعمال .

وعمدة الخصم : أن اللفظ يصلح لها فحمل عليها كاللفظ العام .
قلنا : اللفظ وإن كان صالحاً لها من حيث الصيغة ولكن قرينة عرف الشرع تقتضي التخصيص وهو كقول السيد لعبده اسقني الماء

= الحقيقة اللغوية لوجود القرينة وهي اطلاق الشارع . ومثل له الأحناف بنفس المثال الموجود في المسألة .

د- أن يكون المجاز مرجوحاً . وهذا لا خلاف فيه أنه تقدم الحقيقة عليه .
وانظر تفصيل المسألة في القواعد للبعلي ١٢٣ وشرح تنقيح الفصول ١١٤
والمسودة ١٧٧ واللمع ٦ وشرح الكوكب المنير ١/١٩٥ ، ٢٩٩ والمعتمد ١/٣٢٤
وارشاد الفحول ١٧٢ والأحكام للآمدي ١٧٦/٢ والمستصفي ٢٧٣ .

(١) هو النعمان بن ثابت . أحد الأئمة الأربعة . كان يميل لتعليل الأحكام والأخذ بالرأي . صنفت في مناقبه كتب كثيرة . أشهر تلاميذه أبو يوسف ومحمد بن الحسن توفي ببغداد سنة ١٥٠ هـ . له ترجمة في : وفيات الأعيان ٥/٤٠٥ تاريخ الاسلام للذهبي ٦/٣٢٠ . الفهرست ٢٨٤ . الكامل لابن الأثير ٥/٢٣٩ . البداية والنهاية ١/١٢٧ . النجوم الزاهرة ٢/١٢٠ . مفتاح السعادة ٢/٦٣ .

(٢) في المخطوطة « وهو »

(٣) في المخطوطة « وهو الذي »

وهو على الطعام فإنه ينصرف إلى ماء الشرب وإن كان اللفظ عاماً. ولهذا أجمع العلماء على أنه إذا قال إن نكحتُ فلانةً فعبدي حرٌّ لم يعتق العبد إذا زنا بها. ويعتق إذا عقد عليها.

المسألة العاشرة

يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان إذا لم يكونا متناقضين^(١) متضادين كالأمر والنهي.

وقال أبو علي الجبائي: لا يجوز ذلك إلا أن يتفق المعنيان في حقيقة واحدة كالقرء. فإنه حقيقة في الانتقال. والانتقال تارة يكون من الحيض إلى الطهر وتارة يكون من الطهر إلى الحيض.

وعمدتنا: أن دلالة اللفظ على مدلوله ليست ذاتية وإنما هي وضعية واصطلاحية وإذا لم يستحيل أن يجعل اللفظ الواحد دليلاً على معنى واحد فلا يستحيل أن يجعل دليلاً على معنيين.

وعمدة الخصم: أن اللفظ الواحد لا يجوز أن يراد به الحقيقة والمجاز لاختلافهما في المعنى. فكذا في غيرها من المعاني.

قلنا: إنما لم يجز أن يحمل اللفظ على الحقيقة والمجاز لأن الحقيقة ضد المجاز. فإن الحقيقة كل كلام أُقرَّ في الاستعمال على موضوعه

(١) إذا كان المعنيان متناقضين لا يجوز ذلك باتفاق مثل استعمال افعل في الأمر والتهديد في آن واحد. وإذا كانا يفيدان فائدة واحدة فمتفق على جوازه مثل قوله تعالى: «فلم تجدوا ماء فتيمموا» تطلق على القراح وكل ماء طهور. ومحل النزاع إذا كان المعنيان مختلفين وليس متضادين مثل استعمال كلمة القرء في الطهر والحيض ففيه خلاف. ونقل أبو الحسين البصري المنع عن أبي هاشم وأبي عبد الله البصري وأبي الحسن الكرخي. ونقل الجواز وارتضاه عن أبي علي الجبائي. وعبد الجبار بن أحمد. انظر المعتمد ١/٣٢٤ وارشاد الفحول ١٧١ ونهاية السؤل ١/٢٤٠

الأصلي. والمجاز كل لفظ نقل عن موضوعه الأصلي، إلى غير موضوعه الأصلي. والنقل والتقرير يتضادان وخلافا في المعنيين المختلفين غير المتضادين كالعين فإنها تحمل على عين الماء وعلى عين الباصرة من غير تناقض.

كتاب البيان

[المسألة الأولى] (١)

اختلف العلماء في اللغة هل تثبت توقيفاً أو اصطلاحاً .
فذهبت المعتزلة إلى أن اللغات بأسرها تثبت اصطلاحاً .
وذهبت طائفة إلى أنها تثبت توقيفاً . (٢)

وزعم الاستاذ أبو اسحاق أن القدر الذي يدعو الانسان به غيره
إلى التواضع ثبت توقيفاً . وما عداه ذلك يجوز أن يثبت بكل واحد
من الطريقتين .

وقال القاضي أبو بكر رحمة الله عليه : يجوز أن يثبت توقيفاً
ويجوز أن يثبت اصطلاحاً ويجوز أن يثبت بعضه توقيفاً وبعضه
اصطلاحاً والكل ممكن . (٣)

(١) المسألة الأولى زيادة من المحقق .

(٢) نقل السيوطي في المزهرة ٢٠/١ سطرين من صدر المسألة وعزاها لهذا الكتاب .
وهذا هو الموضع الرابع الذي ينقل منه السيوطي مع العزو . مما يدل على أن كتاب
الوصول كان موجوداً في مصر حتى القرن العاشر .

(٣) قال جماعة من العلماء أنه لا فائدة للخلاف في مبدأ اللغات وإنما ذكرت لتكمل العلم
بهذه الصناعة . وقال بعضهم أنها جرت في الأصول مجرى الرياضيات . ولكن
الماوردي ذكر فائدة وهي : إن كانت اللغة توقيفاً جعل التكليف مقارناً لكمال
العقل . ومن جعله اصطلاحاً جعله متأخراً مدة الاصطلاح .

اختار ابن برهان قول الباقلاني تبعاً لإمام الحرمين كما وافقهم الرازي ومعظم
شراح الحصول . وكذلك الغزالي .

=

وعمدة القاضي: أن الممكن هو الذي لو قدّر وجوده لم يعرض من وجوده محال. ونعلم أن هذه الوجوه لو قدرت لم يعرض من وجودها محال فوجب قطع القول بإمكانها.

وعمدة المعتزلة: أن اللغات لا تدل على مدلولاتها [اللوحة ١٣] لذواتها كالدلالة العقلية. ولهذا المعنى يجوز اختلافها. ولو ثبت توقيفاً من جهة الله تعالى لكان ينبغي أن يخلق الله تعالى العلم بالصيغة، ثم يخلق العلم بالمدلول، ثم يخلق لنا العلم بجعل الصيغة دليلاً على ذلك المدلول. ولو خلق لنا العلم بصفاته لجاز^(١) أن يخلق لنا العلم بذاته. ولو خلق لنا العلم بذاته بطل التكليف وبطلت المحنة.

قلنا: هذا باطل، وبناء^(٢) على أصل فاسد. فإننا نقول: يجوز أن يخلق الله لنا العلم بذاته ضرورة. وهذه المسألة فرع ذلك الأصل.

وعمدة الأستاذ: أن القدر الذي يدعو الإنسان به غيره إلى التواضع لو ثبت اصطلاحاً لافتقر إلى إصطلاح والإصطلاح إلى إصطلاح آخر يتقدمه ويتسلسل إلى ما لا نهاية له.

= وذهب للتوقف أبو الحسن الأشعري والظاهرية وابن فورك وابن الحاجب وجماعة من الحنابلة ومعنى كونها توقيفية أنها من الله. ومعنى كونها اصطلاحية أنها من وضع البشر.

ونقل في المسألة قول خامس عن عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي وهو أن الألفاظ دلت على معانيها بذاتها. وانظر تفصيل المسألة في الحصول ٢٤٣/١/١ ونهاية السؤل ١٧٠/١ والبرهان ١٧٠/١ والنخول ٧٠ وشرح الكوكب المنير ٢٨٥/١ وإرشاد الفحول ص ١٢ والمستصفي ٢٦١ والمسودة ٥٦٢ والأحكام للآمدي ٥٦/١.

(١) في المخطوطة: «فجاز».

(٢) في المخطوطة: «بناء» بدون الواو.

قلنا: هذا باطل، فإن الإنسان يمكنه أن يفهم غيره معاني الأسماء كالطفل ينشأ غير عالم بمعاني الألفاظ ثم يتعلمها من الأبوين من غير تقدم اصطلاح.

وعمدة من قال انها تثبت توقيفاً قوله تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها». (١) وهذه لا حجة فيها (٢) من جهة القطع. فإنه عموم والعموم ظاهر في الاستغراق وليس بنص (٣).

وقال القاضي: أما الجواز ثابت من جهة القطع بالدليل الذي قدمته وإما بفرضية الوقوع فأنا متوقف فيه فإن دل دليل من السمع على ذلك ثبت به.

المسألة الثانية

اختلف العلماء في تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة هل يجوز أم لا.

فذهب المحققون من علمائنا إلى جوازه.

وذهبت طائفة من المعتزلة إلى أن ذلك لا يجوز (٤).

(١) البقرة: ٣١

(٢) في المخطوطة «فيه»

(٣) واستدل القائلون بهذا القول أيضاً بأن الله ذم أقواماً على تسميتهم بعض الأشياء من غير توقيف بقوله تعالى: «إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم». ويقوله تعالى: «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم». ولولا أنها توقيفية لما امتن عليهم بها.

(٤) اتفق العلماء على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. وإنما الخلاف فيما ذكره المصنف. ونسب الأمدى القول بالمنع إلى الصيرفي وأبي اسحاق المروزي والظاهرية وبعض الحنفية وأما المعتزلة فأقوالهم متفاوتة. وقد نقل مذاهبتهم أبو الحسين في المعتمد ٣٤٢/١ بغير ما نقله عنهم ابن برهان. فأما أبو الحسين ارتضى تقسيم ما =

ونقل عن عبد الجبار بن أحمد^(١) أنه قال: يجوز تأخير تخصيص العموم ولا يجوز تأخير بيان الجمل.

وقال أبو الحسين البصري^(٢): يجوز تأخير بيان الجمل ولا يجوز تأخير تخصيص العموم. ولا خلاف بين العلماء أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف المحال إلا على قول من أجاز تكليف ما لا يطاق.

= يجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب إلى ماله ظاهر قد استعمل في خلافه كتأخير بيان التخصيص وتأخير بيان النسخ وتأخير بيان الأسماء المنقولة إلى الشرع. وقال إن هذه الأقسام لا يجوز تأخير بيانها.

وأما ما ليس له ظاهر كالأسماء المشتركة قال يجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب ونسب القول بجواز تأخير بيان الجمل دون تخصيص العموم إلى أبي الحسن الكرخي ونقل عن القاضي عبد الجبار والجبائين عدم جواز تأخير بيان الجمل والعموم أمراً كان أو خيراً وأجازوا تأخير بيان النسخ.

انظر تفصيل المسألة في الأحكام للأمدى ١٨٢/٢ والمنحول ٦٨ ونهاية السؤل ١٥٢/٢ والبرهان ١٦٦/١.

(١) هو عبد الجبار بن أحمد قاضي القضاة وأحد أئمة المعتزلة. شافعي في الفروع. له من المطبوع: تنزيه القرآن عن المطاعن. شرح الأصول الخمسة. المغني وله كتاب العمدة في الأصول الذي شرحه تلميذه أبو الحسين في المعتمد. توفي سنة ٤١٥ هـ له ترجمة في: الأعلام ٤٧/٤. طبقات المعتزلة ١٢٢. طبقات الشافعية للأسنوي ٣٥٤/١. طبقات ابن السبكي ٢١٩/٣. تاريخ بغداد ١١٣/١١.

(٢) هو محمد بن علي الطيب البصري أبو الحسين أحد أئمة المعتزلة. ولد بالبصرة ونشأ بها وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٤٣٦ هـ. له من المصنفات المعتمد في أصول الفقه مطبوع في مجلدين وتصفح الأدلة في مجلدين. وغرر الأدلة في مجلد كبير وشرح الأصول الخمسة. وكتاب في الإمامة وأصول الدين.

له ترجمة في: وفيات الأعيان ٦٠٩/١ شذرات الذهب ٣٠٩/٣. الفتح المبين ٢٣٣/١.

ومجامع ما تمسك به^(١) علماءنا يحصره ثلاثة مسالك:

الأول: مسلك الإلزام، والثاني: مسلك البرهان، والثالث: مسلك السمع.

أما الأول وهو الإلزام: قال علماءنا: لا خلاف أن تأخير بيان النسخ جائز فكذا تأخير بيان تخصيص العموم. فإن النسخ تخصيص على التحقيق لأن المخصَّص هو الزمان.

قالوا: عندنا لا يجوز تأخير النسخ إلا أن يتضمن اللفظ الأول إشعاراً بالنسخ كقوله تعالى: «قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها»^(٢).

قلنا: هذا باطل من وجهين: أحدهما: أن هذا يفضي إلى رفع النسخ لأن اليهود الذين منعوا النسخ أجازوا النسخ ما تضمن إشعاراً. الثاني: أنه قد وجد في كتاب الله تعالى آيات تضمنت النسخ من غير أن يكون مشعراً كقوله تعالى: «إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين»^(٣) نسخ بقوله تعالى: «فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين»^(٤) وكقوله تعالى: «متاعاً إلى الحول غير إخراج»^(٥) نسخ بقوله تعالى: «أربعة أشهر وعشراً»^(٦).

(١) سقط من المخطوطة «به».

(٢) البقرة: ١٤٤

(٣) الأنفال: ٦٥

(٤) الأنفال: ٦٦ وفي المخطوطة كتبت إن بدل فإن.

(٥) البقرة: ٢٤٠

(٦) البقرة: ٢٣٤

أما مسلك السمع: فقد تمسك علماءنا فيه بقوله تعالى: « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ». (١) ثم أن بيان صفة الصلاة والزكاة صح وهو قوله ﷺ: « صلوا كما رأيتموني أصلي » (٢). كان متراخياً عن هذا اللفظ. وهذا لا حجة فيه فإنه يمكن أن يكون البيان مقروناً بهذه الألفاظ من جهة الرسول ﷺ.

والبيان على ضربين: بيان من جهة الله تعالى. وبيان من جهة الرسول صلوات الله وسلامه عليه. ولا اعتماد (٣) على أدلة السمع في هذه المسألة.

أما طريق البرهان: فإننا نقول جهات الاستحالات معدودة. وهي فيما تنازعنا فيه مفقودة. فثبت أنه جائز لأن الممكن هو الذي لو قدر موجوداً لم يعرض من وجوده محال. فلو أن صاحب الشرع قال: معاشر المكلفين أوجبت عليكم صلاةً وأبينها لكم عند الحاجة إليها لم يكن القصد إليها مستحيلاً ولا التلفظ بها مستحيلاً ولا سماع ذلك مستحيلاً، ولا يفضي ذلك إلى مخالفة قضية عقلية فلا وجه لكونه مستحيلاً.

أما المخالفون فإنهم قالوا: تأخير البيان عن وقت الخطاب يجعل الخطاب مجهولاً فتنزل منزلة خطاب العربي بالفارسية والفارسي بالعربية.

وهذا باطل، فإن الخطاب هناك ما وجد ما يستقل به الأفهام

(١) البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠

(٢) تقدم تخريج الحديث في هامش المسألة الرابعة من كتاب اللغات.

(٣) في المخطوطة « في » بدل « على »

وههنا وجد ما يستقل به الأفهام وهو العلم بأصل الصلاة وأصل الزكاة.

قالوا: تأخير البيان يصد عن العمل ويمنع من الامتثال.

قلنا: ما تعنون بقولكم أنه يمنع من العمل قبل وجوبه أو بعد وجوبه؟ فإن قلتم أنه يمنع من العمل بعد وجوبه فلا نسلم أنه يجوز التأخير بعد وجوب الامتثال. فإن ذلك يتضمن تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك يستحيل.

وإن قلتم أنه يمنع من العمل قبل وجوبه. فلم قلتم أن ذلك يكون مانعاً؟

ثم أن علماءنا رحمهم الله قالوا: إذا كان العموم مخصوصاً بدليل العقل لم يجب اخطار دليل العقل ببال المكلف فقد آخر بيانه عن وقف الخطاب. وأبو الهذيل^(١) إن منع ذلك فقد خالف أمراً محسوساً. وذلك أنا نعلم بضرورة العقل أن المرء يفتقر في تأويل الظواهر إلى بحث ونظر لم يخطر بباله حالة سماعها فبطل هذا.

(١) هو محمد بن الهذيل أبو عبد الله المعروف بالعلّاف رأس في الاعتزال مات سنة ٢٣٥هـ. له ترجمة في الحور العين ٢٠٩. معجم المؤلفين ٢٤٩/١ ضحى الاسلام ٩٨/٣. الفرق الاسلامية للبشيشي ١٩.

كتاب الأوامر

ونُقدم في ذلك مسألة وهو أن الأمر قسم من أقسام الكلام . فلا بد من عقد مسألة في الكلام وهي :

المسألة الأولى^(١)

إن الكلام صفة من صفات النفس على مذهب أهل الحق يزيد على العلوم والقدر والإرادات وأما من عدا أهل الحق^(٢) فإنهم انكروا كلام النفس . وقالوا: الكلام هو المركب من الحروف المتقطعة والأصوات المنتظمة .

(١) المسألة الأولى زيادة من المحقق

(٢) يعني بما عدا أهل الحق المعتزلة ومن وافقهم وهم الذين نفوا تسمية ما يدور في النفس كلاماً وقالوا ان الكلام هو الصوت والحرف . ومن سماهم ابن برهان تبعاً لإمام الحرمين والأشعري أنهم غير أهل الحق فالصحيح أنهم أهل الحق في هذه المسألة . واختلف النقل عن الأشعري رحمه الله فنقل عنه إمام الحرمين في البرهان ١٩٩/١ أنه قال في كتابه المسائل البصرية ان العبارات كلام على الحقيقة وكذلك كلام النفس . ونقل عنه إنه قال في مقام آخر أن العبارات سميت كلاماً من باب التجوز وقال هذا ظاهر رأيه وارتضاه امام الحرمين وفسر ذلك بأن ما يسمى كلاماً لذاته هو كلام النفس وأما العبارات والرقوم والكتابة وما عداها من العلامات فهي علامات على الكلام . ولو سميت كلاماً يكون من باب التجوز فقط . وهذا خلاف مذهب السلف التي قامت عليه الأدلة التي لا ينبغي العدول عنها . وانظر في ذلك روضة الناظر ١٨٩/١ والبرهان ١٩٩/١ وشرح تنقيح الفصول ١٢٦ والمعتمد ١٤/١ والأحكام للآمدي ٧/٢ والنخول ٩٨ والمستصفي ٢٩٠ والقواعد الأصولية للبعلي ١٥٤

والكلام في هذه المسألة في فصلين:

أحدهما: في اثبات معنى يزيد على العلوم والقدر والإرادات والفصل الثاني في تسميته كلاماً والدليل على الفصل الأول: أن السيد إذا قال لعبده قم وجد في نفسه اقتضاء حتماً وأمرأً جزماً ليس بإرادة ولا قدرة ولا علم فسماه أهل الحق كلاماً، قالوا: بم تنكرون على من قال أنه من قبيل الإرادات؟

قلنا: الإرادة على ضربين قصد وتمنى. والقصد يتعلق بفعل المرء ولا يتعلق بفعل غيره والتمنى يقترن به التردد والذي يجده السيد في نفسه يتعلق بفعل العبد فبطل أن يكون قصداً لأنه اقتضاء حتم لا تردد فيه فخرج عن أن يكون من قبيل التمنى والإرادات ولا يجوز أن يكون من قبيل العلوم لأن العلم ما تعلق بالمعلوم على ما هو عليه. والسيد لا يعلم وجود الفعل من العبد ولا يجوز أن يكون من قبيل القدر لأن قدرة زيد لا تتعلق بفعل عمرو. وهذا الذي يجده السيد يتعلق بفعل العبد وليس من هذا القبيل. وعمدة الخصم: أن الكلام لو كان صفة من صفات المرء كسائر صفاته من العليم لَعَلِمَهُ المرء كما يعلم صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك.

قلنا: هذا باطل فإن الصفات منقسمة فمنها ما لا التباس فيه فيعلمه: فأما ما يلتبس بغيره فيفتقر في إظهاره إلى نوع من النظر وذلك لا يخرج عن كونه صفة من صفات النفس كالنظر فإنه من صفات النفس وقد أنكرته طائفة وكذا القدرة فإنها من صفات النفس وقد أنكرت الجبرية وجودها فهكذا الكلام لما التبس بغيره

احتجنا في إظهاره إلى وقوع نظر واستدلال.

فأما الكلام في الفصل الثاني: فهو متعلق بالتسمية والمرجع في إثبات الأسمي إلى النقل.

وقد استدل القاضي أبو بكر على إثبات كلام النفس بقوله تعالى: «إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله والله يعلم أنك لرسوله والله يشهد أن المنافقين لكاذبون^(١)» قال: فلا يجوز أن يكون التكذيب راجعاً إلى ما ذكره بألسنتهم فإنه صدق. فإنهم قالوا: محمد رسول الله. فلم يبق إلا أن التكذيب راجع إلى ما قام بنفوسهم. والتكذيب قسم من أقسام الكلام، والخبر قسم من أقسام الكلام. فدل على أن القائم بالنفس كلام. ويدل عليه قوله تعالى: «ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول^(٢)» فسمي القائم بالنفس قولاً. وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه يوم السقيفة: «زورت في نفسي كلاماً^(٣)» وقال الأخطل^(٤)

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

(١) المنافقون: ١

(٢) المجادلة: ٨

(٣) قالها رضي الله عنه في سقيفة بني ساعدة عندما اجتمع الصحابة لاختيار خليفة رسول الله ﷺ وورد في البخاري بلفظ هيأت كلاماً انظر فتح الباري ٧/٢٠٧ والكامل لابن الأثير ٢/٢٢٢ وسيرة ابن هشام ٢/٦٥٩ وفي اللسان ٥/٤٢٥. وقائلها غني عن التعريف

(٤) هو غيات بن غوث التغلبي النصراني يكنى أبا مالك. شاعر عبد الملك بن مروان. انظر ترجمته في مقدمة ديوانه لأنطون صالحاني المطبوع في اليسوعية بيروت. والشعر والشعراء ١/٤٨٣. والبيت المذكور لا وجود له في ديوانه والحمد لله مع أنه اشتهر عند طائفة من العلماء اشتهاراً منقطع النظر وتناقلوه في كتبهم الكلامية والنحوية وانظر شرح ديوان الأخطل لإيليا سليم الحاوي نشر دار الثقافة بيروت.

ولسنا نستدل بهذه الأدلة على إثبات الكلام لأن هذه الأدلة قابلة للتأويل ولكننا لما دللنا بالدليل القطعي على إثبات معنى في النفس يزيد على العلوم^(١) والقدر والإرادات دللنا بهذه الألفاظ على أنه سمي كلاماً. فهي أدلة على إثبات التسمية لا على إثبات الحقيقة.

المسألة الثانية

ليس من شرط الأمر إرادة الأمر امتثال الأمور خلافاً للمعتزلة^(٢) فإنهم ذهبوا إلى أن من شرط الأمر إرادة الأمر امتثال الأمور.

وهذه المسألة تبتنى على أصل. وذلك الأصل أن الله تعالى أمر الكفار بالإيمان وما أراد من بعضهم الإيمان إذ لو أراد لحصل.

(١) في المخطوطة « العموم »

(٢) نقل الغزالي في المستصفي والآمدي من الأحكام أن محققي المعتزلة قالوا أن الأمر يصير أمراً بثلاث إرادات:

١ - إرادة الأمور به أي إرادة الأمر امتثال الأمور

٢ - إرادة أحداث الصيغة وهذه محل اتفاق بين الجاهير لكي يخرج كلام السكران والنائم.

٣ - إرادة الدلالة بالصيغة على الأمر. دون الإباحة والتهديد وهذا شرطه المتكلمون دون الفقهاء.

ونقل عن بعضهم أنه قال تكفي إرادة واحدة وهي إرادة الأمر حصول الأمور به وعلى هذا القول عقد ابن برهان هذه المسألة.

ومن ثمرات الخلاف في هذه المسألة قول المعتزلة عدم جواز النسخ قبل التمكن من الفعل خلافاً للجمهور. لذلك لأنهم قالوا هنا أن المقصود من الأمر امتثال الأمور به فإذا نسخ قبل التمكن من الإمتثال لزم العبث ولهذا تأولوا الإستدلال بقصة ذبح اسماعيل بتأويلات كثيرة.

وكل ما أراد الله تعالى فلا بد من حصوله فإن سلموا لنا هذا الأصل سلمت المسألة وإن منعوا هذا الأصل نقلنا الكلام إليه وصارت هذه المسألة فرع تلك المسألة الحقيقية

ومن علمائنا من خص هذه المسألة بدليل وقال: لو كان من شرط الأمر الإرادة لما حسن من السيد أن يقول لعبده افعل كذا وإن كنت أريد أن لا تفعل. ولو كانت الإرادة شرطاً لتناقض ذلك.

قالوا: لسنا نسلم لكم أنه يحسن من السيد التصريح بذلك

قلنا: الدليل على أن ذلك جائز أنا لو فرضنا سيداً يضرب عبده ورفع أمره إلى السلطان، فاعتذر بأن ذلك جزاء على مخالفة أوامره، واستحضر العبد وأراد امتحانه بحضرة السلطان فأمره ونهاه. فإن السيد في هذه الحالة لا يريد من العبد الفعل وإن كان آمراً. فإنه لو فعل العبد ما أمره السيد في هذه الحالة لم يحصل غرض السيد من الاعتذار.

قالوا: السيد في هذه الحالة ليس بأمر وإنما هو ممتحن.

قلنا: لو لم يكن آمراً لما استحق العبد التعنيف واللوم على مخالفة أمره.

وعمدة الخصم: أن الأمر والشفاعة والسؤال حقيقتها راجعة إلى شيء واحد وهو الطلب. إلا أن الطلب إذا كان صادراً من الأعلى سمي آمراً. وإن كان من المثل سمي شفاعة^(١) وإن كان من الأدنى سمي سؤالاً. ثم لو قال القائل: أشفع إليك وأسألك^(٢) في كذا ولا

(١) أهل اللغة يسمون الطلب من المثل التماساً. وقد عبّر به بعض الأصوليين. انظر نهاية

السؤل ٨/٢ وإرشاد الفحول: ٩٧

(٢) في المخطوطة « وأسألك إليك »

أريد أن تفعل لكان ذلك متناقضاً. فكذا إذا قال أمرتك بكذا ولا
أريد أن تفعل كذا كان ذلك متناقضاً.

قلنا: إنما كان تناقضاً في السؤال والشفاعة لإقتران الحاجة بهما.
وليس كذلك الأمر فإنه إذا صدر من الله تعالى استحال اقتران
الحاجة به. فإن الله تعالى هو الغني على الإطلاق ولهذا المعنى حسن
من الله تعالى أن يأمر بالفعل مع علمه بأنه لا يوجد من المكلف. ولو
طلب الواحد منا شيئاً من محل لا يتصور وجوده فيه عدّ سفيهاً
والله تعالى أمر الكفار بالإيمان وعلم أن بعضهم لا يؤمن وما اقتضى
ذلك أن يكون منسوباً إلى ضد الحكمة فدل على أن الإرادة ليست
من شرط الأمر.

المسألة الثالثة^(١)

صيغة الأمر إذا وردت متجردة عن القرائن دلت على الوجوب

(١) هذه المسألة من أعظم مسائل الأوامر. وقد اضطربت الأقوال فيها اضطراباً واسعاً
حتى أن الغزالي كان في المنحول يقول: الأمر في الأصل للوجوب وهو مذهب
الشافعي والشيرازي ومعظم الفقهاء. ثم قال في المستصفي بالتوقف تبعاً للباقلاني.
وسبب اختلاف قوليه لأنه يقول بوجوب ثبوت مسائل الأصول بالدليل القاطع
وعليه كان قوله في المستصفي بالتوقف لعدم وجود الدليل القاطع. وأما في المنحول
فقد جنح لتقرير مذهبه على الدليل الظني

ونفى امام الحرمين ما نسب للأشعري أنه كان يقول بالتوقف حتى بعد وجود
القرائن ونقل عنه انه يقول بوجود صيغة تخص الأمر وهي ألزمت وأوجبت
وماشاكلها. ولكنه توقف في «افعل» فهي مترددة بين الأمر والنهي ورفع الحرج.
والباقلاني وبعض أتباعه حملوا هذا التردد على الإشتراك. والبعض الآخر على
معنى لا ندري وقال امام الحرمين والأخير أنسب لرأيه. وانظر في ذلك البرهان
٢١٢/١ فقد فصل الأقوال في المسألة ونسبها لأصحابها بما لا مزيد عليه. وانظر =

عند الفقهاء وتابعهم على ذلك أبو الحسين البصري من المعتزلة
والأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني قدس الله روحه

وذهب عبد الجبار^(١) بن أحمد إلى أنها وإذا وردت متجردة عن
القرائن دلت على إرادة الإمتثال ولا دلالة فيها على العقاب عند
الترك

وذهب الإمام أبو المعالي إلى أنها تدل على الطلب المطلق وليس
فيها دلالة على العقاب وذهبت طائفة من المعتزلة إلى أنها تدل على
الندب، وقال آخرون: هي على الإباحة

فأما عمدة من ذهب إلى أنها على الوجوب فإنهم قالوا: الطلب
في نفسه كامل وهو ناجز. وكمال الطلب إنما يكون بالوجوب وشرح
هذا الكلام أن قوله: افعل لا تردد فيه فهو نازل منزلة قوله: افعل لا
محالة وقوله: افعل لا محالة ليس فيه إمكان الترك، فكذا أيضاً قوله:
افعل مثل قوله: إفعل فقد أوجبت عليك الفعل.

قالوا: سلمنا أنه يدل على كمال الطلب لكن لم قلت أن كمال
الطلب يدل على الوجوب.

نهاية السؤل ١٣/٢ فقد ذكر أقوالاً كثيرة في المسألة والمستصفي ٢٩٣ والمنخول
١٠٧ والسودة ٦ وشرح تنقيح الفصول ١٢٧ واللمع ٧. وفيه قال الشيرازي أن
الأمر يفيد الوجوب باللغة عند بعضهم وبالشرع عند البعض الآخر والمحصل
٦٦/٢/١.

(١) ما نقل عن عبد الجبار بن أحمد هنا نقله عنه إمام الحرمين من كتابه شرح العمدة.
ولكنه بلفظ صاحب المغني. فيدل هذا على أن المقصود بصاحب المغني الذي ورد
هنا عدة مرات هو القاضي عبد الجبار بن أحمد. والمغني هو الكتاب العظيم الذي
يدور رحي مذهب الاعتزال عليه والذي يعتبر موسوعة علمية.

قلنا: لأنه غاية الإستحاثا المقتضي لوقوع الفعل. وغاية الإستحاثا المقتضي لوقوع الفعل إنما يكون بالعقاب على الترك وحصول المعصية والإثم، فلو جاز أن يقال الوجوب صفة الفعل مع أن تاركه لا يستوجب العقاب لجاز اطلاق القول بأن كل نافلة واجبة وإن لم يستحق العقاب على تركها وكذا المندوبات.

وهذا الطريق نرد على من زعم أن هذه الصيغة تدل على الندب. فنقول ما الذي عنيت بالندب؟ أتعني بذلك الطلب المطلق الذي ليس فيه إمكان الترك؟ فإن عنيت به ذلك^(١) فهو مذهبا بعينه. وإن عنيت به التخيير بين الفعل والترك فقد بينا أن اللفظ لا تردد فيه.

وكذا نرد على من ذهب إلى أنها على الإباحة فإنه إن عنى بالإباحة جواز الفعل والترك فقد بينا أن اللفظ لا يدل على جواز الترك وإن عنى معنى آخر فليس للإباحة معنى سوى ذلك أما الرد على عبد الجبار فقد تقدم في المسألة السابقة أن الأمر لا يدل على إرادة الإمتثال فلا حاجة بنا إلى إعادته. وأما الإمام^(٢) فإن مذهبه يقاوم مذهب الفقهاء فإنه يقول: إنا

(١) في المخطوطة «بذلك» بدون «به»

(٢) إذا أطلق ابن برهان الإمام قصد إمام الحرمين لأنه بالرجوع للبرهان ٢٢٢/١ وجدت قوله مطابقاً لما نقل عنه هنا حيث قال: «افعل» طلب محض لا مساع فيه لتقدير الترك فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن» ثم لما سئل عن الفرق بين مذهبه ومذهب الشافعي قال: إن الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعيد على الترك وليس ذلك مقتضى تمحيض الطلب فإن الصيغة لتمحيض الطلب والوجوب مستدرك من الوعيد» ثم قال إن ما أخذته يقرب من مذهب الشافعي.

نسلم أن الأمر يدل على الطلب الكامل وليس في اللفظ ذكر ثواب ولا عقاب فمن ادعى استحقاق الثواب والعقاب على هذا فقد زاد على مقتضى الصيغة. وهذا باطل وذلك أن استحقاق الثواب والعقاب اقتبس من دلالة الصيغة لا من نفس الصيغة وهو كون الصيغة دليلاً على الطلب الكامل ولن يعقل الطلب الكامل إلا بالعقاب.

قالوا: فالواحد منا يطلب من الله تعالى الرحمة طلباً كاملاً ولا عقاب هناك على الترك وهذا كلام باطل فإن الطلب هناك قاصر في جنسه وهو السؤال (١) وكلامنا في طلب هو أمر وهما يختلفان في الحقيقة ومما يدل على ما قلناه أن العرب تفرق بين قول القائل افعل وبين قول القائل إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل فإذا كان حقيقة الأمر محمولة على الندب والإباحة لم يقع الفرق بين الصيغتين احتجوا بأن الأوامر التي ذكرت (٢) في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله ﷺ حمل كثير منها على الإستحباب فدل على أن الإستحباب هو مدلول الصيغة

وهذا باطل. فإنها إنما حملت على الإستحباب للأدلة وقد وردت كثير من الآيات في القرآن وأخبار الرسول ﷺ محمولة على الإيجاب. فهلاً جعل الإيجاب مدلولاً أصلياً للصيغة.

فإن قالوا: إنما حل هناك على الإيجاب بدليل قابلناهم في

(١) وهو الطلب من الأدنى إلى الأعلى.

(٢) في المخطوطة «ذكر»

الآيات المذكورة للإستحباب بمثله (١)

وقد تمسك علماءنا بظواهر كقوله تعالى: « فليحذر الذين يخالفون عن أمره (٢) » وكقوله تعالى: « قال ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك (٣) » غير أن الخصم يقول هذا إنما ورد في أمرٍ علم كونه واجباً بقرائن اتصلت به وكلامنا في الأمر المطلق.

المسألة الرابعة

نقل عن القاضي (٤) أنه قال صيغة الأمر إذا تجردت عن القرائن فهي على الوقف وتابعه الواقفية (٥) على ذلك.

واحتج في ذلك بأن الوجوب لا يخلو إما أن يتلقى من جهة

(١) اختار ابن برهان في هذه المسألة كما هو واضح من استدلاله مذهب الشافعي ولم يتابع إمام الحرمين ولا الباقلاني والأشعري.

(٢) النور: ٦٣

(٣) الإعراف: ١٢ وفي المخطوطة « أن تسجد »

(٤) أفرد ابن برهان قول القاضي في مسألة مستقلة مع أن قوله قول من سائر الأقوال في المسألة المتقدمة. وقد ذهب لقول القاضي حجة الإسلام في المستصفى ٢٩٣ وساق على ذلك الأدلة باطناب.

(٥) الواقفية في العقائد. فرقة من الإمامية. اتفقت الإمامية على سوق الإمامة إلى جعفر بن محمد الصادق المتوفي سنة ١٤٨ هـ ثم اختلفوا إلى فرق لا حصر لها منهم الواقفية وهم الذين وقفوا على جعفر الصادق ووالده محمد الباقر ولم ينسبوا الإمامة إلى غيرها وهؤلاء يسمون الباقرية والجعفرية الواقفة. ويوجد فرقة أخرى تسمى بالإسماعيلية الواقفة وهم القائلون بأن الإمام بعد جعفر الصادق ولده اسماعيل وقالوا ان اسماعيل لم يمت ولكن اختفى تقياً من بني العباس. والواقفية هنا ليست هذه الفرق بل أصبح يوصف بالواقفية كل من توقف بشيء. وأكثر من ينسب له الوقف في مسائل الأصول أبو الحسن الأشعري ومن يتابعه كالقاضي الباقلاني وانظر الملل والنحل للشهرستاني ١/١٦٥ - ١٦٧.

العقل أو من جهة النقل قال: لا يجوز أن يتلقى من جهة العقل لأن العقل لا يدل على موجبات الألفاظ ولا يجوز أن يتلقى من جهة النقل فإن النقل لا يخلو إما أن يكون تواتراً أو آحاداً ولا مطمع في التواتر مع وجود الخلاف وأخبار الآحاد لا يجوز اثبات الأصول بها

وهذا الإستدلال باطل. فإننا نستدل على ذلك بالإستنباط اللغوي والإستنباط أصل في معرفة مقصود المتكلم إذا كان كلامه مصوناً عن الهدر محمولاً على الفائدة وبالله التوفيق.

المسألة الخامسة

اختلف العلماء في الأمر هل له صيغة أم لا؟

فنقل عن الفقهاء أنهم قالوا: صيغة الأمر قول الأعلى للأدنى «إفعل» إذا وردت هذه متجردة عن القرائن الصارفة لها إلى التهديد والتعجيز والتكوين كانت أمراً.

ونقل عن شيخنا أبي الحسن الأشعري^(١) رضي الله عنه أنه قال:

(١) نقل هذا القول عن الأشعري الآمدي في الأحكام ١٢/٢. ونقل الآمدي عن إمام الحرمين والغزالي إنها خطأ هذا النقل عنه حيث إنها استبعدا أن يوجد خلاف في قول القائل لغيره: «أمرتك وأنت مأمور» فهذا صيغتان في الأمر بدون نزاع. وإنما النزاع في صيغة «افعل» هل هي خاصة بالأمر أم مترددة في اللغة بين محامل كثيرة. وقد خطأ الغزالي في المستصفي ٢٩٣ من ترجم للمسألة بما ترجم لها ابن برهان. وقال: ينبغي أن يترجم للمسألة «قوله افعل هل يدل على الأمر بمجرد صيغته المتجردة عن القرائن» ولكن الآمدي رد على الغزالي وإمام الحرمين هذا الإستبعاد وقال ان احتمال الخلاف في أمرتك وأنت مأمور واقع وقد ذهب ابن برهان لما ذهب إليه الأشعري أما ابن قدامة في الروضة ١٨٩ فقد قال: إن للأمر صيغة تخصه بناء على قوله أن كلام الله تعالى حرف وصوت مسموعين وليس هو

ليس للأمر صيغة تخصه وإنما تصير هذه الصيغة عبارة عن المعنى القائم بالنفس بإرادتين. إحدى الإرادتين: إرادة إيجابها. والإرادة الثانية: إرادة صرفها من غير جهة الأمر إلى جهته.

وعمدته في ذلك: كون الصيغ أمراً أو عبارة عن الأمر لا يتلقى من جهة العقل إذ العقل لا يدل على وضع الصيغ والعبارات. وإنما يتلقى من جهة النقل والمنقول عن العرب أنهم استعملوا هذه الصيغة في الجهات اعني جهة الأمر كقوله تعالى: «وأقيموا الصلاة^(١)» وفي جهة التهديد كقوله تعالى: «اعملوا ما شئتم^(٢)» وفي جهة التعجيز كقوله تعالى: «كونوا حجارة أو حديداً^(٣)» وفي جهة الإباحة كقوله تعالى: «وإذا حللتم فاصطادوا^(٤)» «فإذا طعمتم فانثشروا^(٥)» وفي جهة التسخير كقوله تعالى: «كونوا قردة خاسئين^(٦)» وفي جهة التكوين كقوله تعالى: «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون^(٧)» وفي غير ذلك^(٨) من المحامل فدل

معنى قائماً بالنفس كما يقول الأشاعرة. وانظر المسألة أيضاً في إرشاد الفحول ٩٤ والبرهان ٢١٢/١.

(١) البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠

(٢) فصلت: ٤٠

(٣) الإسراء: ٥٠

(٤) المائدة: ٣ وفي المخطوطة «فإذا حللتم»

(٥) الأحزاب: ٥٣ وفي المخطوطة «وإذا طعمتم».

(٦) البقرة: ٦٥

(٧) يس: ٨٢

(٨) ذكر ابن برهان من المحامل هنا ستة لا على سبيل الحصر. وقد تفاوت علماء الأصول

في عدها فذكر منها ابن قدامة في الروضة اثني عشر محملاً. وأوصلها السبكي في جمع

الجوامع إلى ست وعشرين. انظر جمع الجوامع ٣٧٢/١

على أنها مشترك .

وعمدة الخصم: أن الأمر مقصود ظاهر فلا يظن بالعرب أنهم اغفلوا ذلك المقصود التي تدعو الحاجة إلى اظهاره ولم يضعوا له لفظاً مع مبالغتهم في وضع الأسمي للمسميات النادرة وإكثارهم من أسماء السيف والخمر وليس هنا صيغة تنبىء عن هذا^(١) المقصود إلا قوله « افعل » فدل على أنها صيغة الأمر .

فقولهم إن العرب استعملت الصيغة في المحامل كلها على وجه واحد غير مسلم ، بل استعملتها في جهة الأمر على جهة الحقيقة وفي غيره على طريق المجاز والاستعمال لا يدل على الإشتراك فإن العرب قد استعملت لفظ الحمار في الرجل البليد . وليس مشتركاً بينهما . ولا بد لمدعي الإشتراك أن ينقل عن العرب أنهم جعلوا اللفظ مشتركاً كالقرء والجون^(٢) واللون ولم ينقل عن العرب ذلك فإن كان يدعي أن الصيغة لا معنى لها إلا إذا اتصلت القرينة بها من حيث كانت مستعملة في الجهات المختلفة لزمه ذلك في النهي فإن لفظ النهي يستعمل في النهي ويستعمل في الأمر كالسيد يقول لعبده افعل كذا وكذا فإذا امتنع من ذلك قال السيد أمرتك بكذا فلم تفعل فلا

(١) في المخطوطة « هذا عن » يدل « عن هذا »

(٢) « القرء والجون » ليستا واضحتين في المخطوطة . ولذا رجعت لمسألة المشترك عند ابن برهان فوجدته مثل بالقرء والعين ورجعت للمستصفي ص ٤٣ فوجدته مثل بالعين والجون والناهل والقرء . ووصف من مثل باللون بضعفاء العقول حيث أن اللون من المتواطىء وليس من المشترك وجدته أيضاً مثل في ص ٢٩٣ للمشارك بالقرء والعين ورجعت للبرهان ٣٤٣/١ فوجدته مثل بالقرء والعين واللون والكلمتان الغير واضحتين تشبهان القرء والجون . والجون « مشترك بين السواد والبياض »

تفعل إذاً على طريق التهديد والغضب ومقصوده الفعل . فيلزمه من سياق هذا أن العربي إذا سمع قائلاً يقول لعبده اعمل . وقائلاً يقول لعبده لا تفعل . لا يفرق بين مقصود المتكلمين وذلك كذب على اللغة واقتراء على العرب .

المسألة السادسة

صيغة الأمر إذا وردت متعربة عن القرائن اقتضت التكرار عند طائفة من الفقهاء والمتكلمين^(١)

ونقل عن القاضي أنه قال: يقتضي فعل مرة واحدة وهو مذهب فريق من الفقهاء^(٢)، ونقل عن الأستاذ أبي اسحق الأسفرائيني أنه

(١) نسب القول بالتكرار للأستاذ أبي اسحاق الغزالي في المنحول ونسبه أيضاً امام الحرمين في البرهان والشوكاني في الإرشاد بشرط استيعاب الزمان مع الإمكان ونسبه الغزالي في المنحول للمعتزلة ونسبه ابن قدامة في الروضة للقاضي أبي يعلى . ونسبه الشوكاني لأبي اسحق الشيرازي وهو ليس بصحيح حيث قال بالمرّة الواحدة في اللمع ص ٨

(٢) نسب هذا القول إمام الحرمين وأبو اسحاق الاسفرائيني للأكثرية وهو قول الشافعي على ما في المنحول وارتضاه الشيرازي في اللمع وابن قدامة في الروضة والغزالي في المستصفي والمنحول ولفظه في المنحول: « فالخيار أن الفعل الواحد مفهومة قطعاً وما عداه متردد فيه متوقف على بيان قرينة » ونص كلام إمام الحرمين في البرهان ٢٢٩/١ « الصيغة المطلقة تقتضي الإمتثال والمرّة الواحدة لا بد منها وأنا على الوقف في الزيادة عليها فلست أنفيه ولست أثبته . والقول في ذلك يتوقف على القرينة » ولهذا نسب بعضهم للغزالي وإمام الحرمين القول بالتوقف لأنهم يتوقفون في الزيادة عن المرّة الواحدة كما نسب التوقف للباقلاني الشوكاني وذكر الأسنوي في المسألة أقوالاً أخرى . وانظر تفصيل المسألة في اللمع ٨ والمنحول ١٠٨ ونهاية السؤل ٣٥/٢ وروضه الناظر ١٩٩ والمستصفي ٣٠٣ والمسودة ٢٠ وإرشاد الفحول ٩٧ والبرهان ٢٢٤/١

قال هو على التكرار، وقد تمسك من قال أنه على التكرار بفصول منها:

أنهم قالوا: هذه المسألة مبنية على أصل وهو أن الأمر بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضي الدوام والتكرار وكذا الأمر. قلنا: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده.

والثاني: أن النهي إذا كان من متضمنات الأمر كان مقدرًا بقدر الأمر فإن كان الأمر على الدوام كان النهي على الدوام وإن كان مقتضياً لفعل مرة واحدة كقوله: صلِّ مرة واحدة فإنه يقتضي النهي عن ترك الصلاة مرة واحدة.

والثاني^(١): أنهم قالوا: العزم على الفعل على الدوام فكذلك الفعل وجب أن يكون على الدوام. وهذا أيضاً ممنوع فإن العزم على قدر الفعل فإن كان المعزوم عليه على الدوام، كان العزم على الدوام وإلا فلا. وهو قوله: صم يوماً واحداً فإنه لا يعزم على صيام الأبد، وإنما يعزم على صيام يوم واحد، فكذا المطلق عندنا بمنزلة المقيد بفعل مرة واحدة عندكم.

ومما تمسكوا^(٢) به أن اليمين تقتضي التكرار فكذا الأمر. وإنما قلنا ذلك لأن اليمين الزام النفس بفعل أمر من الأمور. والأمر إلزام الغير ثم اليمين يقتضي الدوام فكذا الأمر.

(١) أي الدليل الثاني لمن قال بالتكرار.

(٢) هذا هو الدليل الثالث لمن قال بالتكرار

فهذا باطل من وجوه: أحدها: أنه قياس في اللغة واللغة لا تثبت قياساً.

والثاني: أن الأمر عندكم يقتضي التكرار قبل ورود الشرع فكيف على القضية اللغوية السابقة على الشرع بالحكم الشرعي المبتدئ المتأخر على تحمك الشرع.

الثالث: أن الأيمان منقسمة فمنها ما يقتضي فعل مرة واحدة وهي قوله: والله لا أدخل هذه^(١) الدار فإنه إذا دخل الدار انحلت اليمين فلو كانت على الدوام لم تنحل اليمين.

ومما تمسكوا^(٢) به: أن النهي على الدوام فكذا الأمر وجب أن يكون على الدوام. وهذا باطل من وجوه.

أحدها: أن هذا قياس في اللغة واللغة لا تثبت قياساً

والثاني: أن النهي إنما كان على الدوام لأن معناه: دُم على حالك التي أنت عليها. ولن يتحقق معنى الدوام إلا بالترك على التكرار. ومعنى الأمر غير حالتك التي أنت عليها، والتغيير يحصل بفعل مرة واحدة

ومن وجه آخر: وهو أن النهي إنما كان على التكرار لأنه إذا ترك على الدوام عدّ ممتثلاً. فلو قلنا: أنه يُعدّ ممتثلاً بترك مرة واحدة كان القولان المختلفان المتناقضان على معنى وذلك مستحيل:

أما من قال أنه يدل على فعل مرة واحدة فإنهم اعتمدوا على أن

(١) في المخطوطة « هذا »

(٢) هذا هو الدليل الرابع لمن قال بالتكرار.

قول السيد لعبده قم. فإن هذا أمر بإيجاد ما يسمى قياماً. وفعل القيام مرة واحدة ينطلق عليه اسم القيام حقيقة وكذلك إذا قال قمت كان الخبر صدقاً فيحصل الإيمثال بفعل مرة واحدة.

قالوا: الأمر أمر إيجاد القيام، والقيام اسم جنس، والجنس متناول لجميع الأعداد، والدليل على ذلك أن الأجناس لا يصح تثنيتهما ولا جمعها لأن التثنية تفيد ما لا يستفاد من لفظ الواحد والجمع يفيد ما لا يستفاد من لفظ التثنية. والجنس مستغرق لجملة الأعداد فلا يصح تثنيته وجمعه. وإن جمع فعلى اللفظ وعلى جميع الأنواع كقولك: تمر وتمور وعلم وعلوم قال الشاعر^(١):

هل من حلوم لأقوام فتذرهم ما جرّب الناس من عض وتضريس
وقال سيبويه^(٢): «قول الرجل قاما وقاموا ليس تثنية للفعل ولا جمعاً له وإنما هو علامة للفاعلين» فلو جاز أن يقال: هذا جمع لجاز أن يقول من قام مرتين أو ثلاثة قاما أو قاموا وذلك ممتنع.

(١) البيت للشاعر الأموي الشهير جرير من قصيدة تبلغ أربعين بيتاً نظمها في هجاء التيم ومطلعها:

حيّ الهدملمة من ذات المواعيس فالحنو أصبح قفراً غير مأنوسي

وقد أورده الزبيدي في تاج العروس في مادة حلم: ٢٥٦/٨. وانظر شرح ديوان جرير لمحمد اسماعيل عبد الله الصاوي ٣٢٣/١

(٢) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ويلقب بسيبويه. وهو لقب فارسي معناه: رائحة التفاح، ولد سنة ١٤٨ هـ بالبيضاء إحدى قرى شيراز وتوفي سنة ١٨٠ هـ. نشأ بالبصرة وأخذ العلم عن شيوخها وألف كتابه المشهور. له ترجمة في طبقات النحويين للسيرافي ٤٨. مراتب النحويين ٦٥ معجم الأدباء ٨٠/٦ وفيات الأعيان ٤٦٣/٣ الأعلام ٢٥٢/٥ بغية الوعاة ٢٢٩/٢ شذرات الذهب ٢٥٢/١ البلغة في تاريخ أئمة اللغة ١٧٣ مفتاح السعادة ١٥٣/١

والجواب عن هذا: أن المصدر لا يناسب العدد ولا يدل عليه وإنما يستفاد العدد من أمر آخر وهو كقول القائل: رجل فإنه لا يشعر إلا بالشخص المائل. وأما الطول والقصر والعلم والجهل فلا دلالة للفظ عليه لكن الرجل مستعد بأن يوصف بهذه الصفات.

أما قولهم: إن الجنس متناول للعدد فليس كذلك وإنما الجنس قضية ثابتة في الأذهان ممثلة في الأفهام، والإسم ينطلق على الواحد حقيقة كما ينطلق على الكل حقيقة والمرة من الضرب تسمى ضرباً حقيقة، وجملة الأعداد تسمى ضرباً حقيقة فوجب أن يحمل اللفظ على المستيقن ولا يزداد عليه^(١) إلا بدليل.

وقد استأنس بعض العلماء بقصة الأقرع بن حابس^(٢) فإنه قال لرسول الله ﷺ عام حجة الوداع: أحجتنا هذه لعامنا هذا أم للأبد فقال: «بل للأبد»^(٣) ولو كان مقتضياً لفعل مرة واحدة لما استفهم فإنه عالم باللغة وهذا منعكس عليه فإنه لو كان الأمر مقتضياً للتكرار لما استفهم. ولعله إنما استفهم لأنه رأى أن أوامر

(١) وهذا يكون قد صرح ابن برهان بأن مذهبه القول بالمرّة الواحدة لأنها متيقنة تبعاً للباقلاني.

(٢) الأقرع بن حابس بن عقّال التميمي الجاشعي الدارمي. صحابي من المؤلفة قلوبهم. قدم على الرسول ﷺ في أشرف بني تميم ومعه عيينة بن محصن والزبيرقان بن بدر. فقال الأقرع يا محمد اخرج إلينا نفاخرك فنزل بسببه قوله تعالى: «إن الذين ينادونك من وراء الحجرات» شهد مع الرسول فتح مكة وحينئذ والطائف قيل أنه قتل في اليرموك. انظر الإصابة ٥٩/١ والإستيعاب ١٠٣.

(٣) رواه مسلم ١٠٢/٤ ورقم ١٣٣٧ ولم يصرح باسم الأقرع وأخرجه أبو داود ١٣٩/٢ برقم ١٧٢١ وابن ماجه برقم ٢٨٨٦ والنسائي ١١٠/٥ وجامع الأصول برقم ٦٦، ٦٧، ١٢٦٥، والترمذي برقم ٣٠٥٧ والحاكم ٤٤١/١ وانظر نصب الراية ٢١/٣ والتلخيص الحبير ٢٠١/١ ونيل الأوطار ٢٣٧/٤ وبلوغ المرام ٨٦

الشرع منقسمة إلى المتكرر والمتحد ومنها ما يتكرر بتكرر الأيام كالصلاة. ومنها ما يتكرر بتكرر^(١) الأعوام كالصيام فقصد إزالة الإشكال ورفع الإجمال.

المسألة السابعة

اختلف العلماء القائلون بأن مطلق الأمر لا يقتضي التكرار في الأمر المقيّد بصفة أو شرط كقوله: صل إذا طلعت الشمس^(٢)، هل يتكرر بتكرر ذلك الشرط أم لا؟ فقال قائلون: يتكرر بتكرر الشرط. وقال قائلون: إنه لا يتكرر بتكرر الشرط.

وعمدة من قال انه لا يتكرر بتكرر الشرط: إنهم قالوا ثبت باتفاق منا ومنكم وبما دلّ عليه الدليل أن مطلق الأمر لا يقتضي التكرار فكذا المقيّد بالشرط لأن المؤثر في الإيجاب هو الأمر وأما الشرط فعلم محض والأعلام لا توجب الأحكام.

وأما من ذهب إلى أنه على التكرار فإنهم قالوا: توافقنا على أن الأمر المضاف إلى العلة يتكرر بتكرر العلة كقوله: إذا سرق زيد فاقطعوه وإذا زنى فارجموه. فإن القطع يتكرر بتكرر^(٣) السرقة

(١) سقط من المخطوطة «بتكرر»

(٢) مثل المصنف للشرط فقط. ومثال الصفة قوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديها»

(٣) قسم الأسنوي أصحاب هذا القول إلى طائفتين: طائفة تقول انه أفاد التكرار بالقياس لذكر العلة وبه قال الإمام الرازي في المحصول ١٧٩/٢/١ والشوكاني في إرشاد الفحول. وطائفة تقول انه أفاد التكرار من جهة اللفظ أي أن هذا اللفظ وضع للتكرار. ولكن الآمدي فصل القول بحسب العلة إن كانت معتبرة أو غير معتبرة وانظر تفصيل المسألة في المحصول ١٧٨/٢/١ ونهاية السؤل ٤١/٢ وإرشاد الفحول ٩٩ والأحكام للأمدي ٢٧/٢ والمسودة ص ٢٠ وروضة الناظر ٢٠٠.

والحد يتكرر بتكرر الزنا . فكذا الحكم إذا أضيف إلى الشرط لأن العلة الشرعية علم على الحكم كما أن الشرط علم على الحكم . فإذا تكرر الحكم بتكرر أحد العَلَمِينَ وجب أن يتكرر بتكرر العلم الآخر .

قلنا : هذا باطل من وجهين :

فإن الحكم يتكرر بتكرر العلة لأن العلة موجبة للحكم في الشرع وبينها وبين الحكم مناسبة وارتباط فإذا لم توجب الحد على الزاني أفضى إلى افساد الفراش والفرش واخلاق المياه ..

والشرط ليس بينه وبين الحكم مناسبة كالاحصان فإنه لا يناسب وجوب الرجم لأنه خصال حميدة ومناقب رشيدة وإنما المناسب هو الزنا فإن الفرق بين الشرط والعلة .

ومن جملة ما تمسكوا به : أن الأمر إذا دلَّ على وجوب الصلاة عند الطلوع دلَّ على أن الصلاة حسنة في ذلك الوقت . والأوقات متساوية . فإذا كانت الصلاة حسنة في هذا الوقت كانت حسنة في مثله .

قلنا : هذا باطل . فإن الصلاة ما كانت واجبة بطلوع الشمس ولا كانت حسنة بطلوع الشمس وإنما كانت حسنة بالأمر المقارن للطلوع فبينوا أن الأمر يتعلق عند الطلوع في اليوم الثاني حتى ، يستقيم لكم هذا الكلام وإلاَّ فهو دعوى مجردة .

قالوا : وجدنا أوامر الشرع المقيدة بالشرط متكررة بتكرار الشرط كالصلاة تتكرر بتكرار الأوقات والصوم والزكاة تتكرر

بتكرّر الأعوام فدل ذلك على أن الأمر المقيد بالشرط يتكرّر بتكرار الشرط.

قلنا: إعلم أن تلك الأمور دلّ الدليل على تكررها وانعقد الاجماع عليها وخلافنا في أمر عري عن القرائن على أن من الأوامر ما لا يتكرّر كالحج.

قالوا: ترك ذلك لدليل. قلنا: ففي باقي الأوامر كذلك

المسألة الثامنة

اختلف القائلون بأن الأمر يقتضي فعل مرة في أن الأمر هل يقتضي الفور أم لا؟^(١) فذهب أصحاب الشافعي رضي الله عنه إلى أن الأمر يقتضي الفور.^(٢)

(١) عبارة ابن برهان في عنوان المسألة في غاية الحكمة. وبعض الأصوليين عنونوا للمسألة بقولهم: « هل مقتضى الأمر الفور أم التراخي » وهذا اعترض عليه جمع من الأصوليين منهم إمام الحرمين في البرهان ٢٣١/١ لأنه لا يوجد بين علماء الأصول من يقول أنّ مقتضى الأمر التراخي بمعنى أنه لا يعتد بفعل من قام بالفعل على الفور.

(٢) وقع اختلاف واضطراب في نسبة الأقوال لأصحابها المتقدمين. وسبب ذلك أنه لم يوجد تصريح من أصحاب الأقوال وإنما نسبت إليهم بناء على فروع محدثوها. وهذه المسألة تصلح مثلاً لذلك. فأبو يوسف قال الحج على الفور فظن الكرخي أن الأمر عنده على الفور فنسب القول بالفور للحنيفة كما نسب لهم تبعاً له جمع من الأصوليين منهم إمام الحرمين. ولكن البدخشي في منهاج العقول قال: ان عامة مشايخنا يقولون بالتراخي ولهذا نسبت طائفة من الأصوليين أن الأحناف يقولون بالتراخي.

وكذلك الأمر في الشافعية فعنهم أربعة أقوال:

أ - بعضهم يقول: انه يدل على مجرد الطلب واختاره الأمدى والرازي وابن =

ومذهب أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله وأحمد^(١) أنه على التراخي. ولم ينقل عن الشافعي ولا عن أبي حنيفة رضي الله عنهما نص في ذلك. ولكن فروعهم تدل على ذلك. وهذا خطأ في نقل المذاهب فإن الفروع تبني على الأصول ولا تبني الأصول على

المحاجب والغزالي في المستصفى ونسبه للشافعي والباقلاني وامام الحرمين. قال في البرهان ٢٣٢/١ « وذهب ذاهبون إلى أن الصيغة المطلقة لا تقتضي الفور وانما مقتضاها الامتثال مقدماً أو مؤخراً. وهذا ينسب إلى الشافعي رحمه الله وأصحابه وهو الأليق بتفريعاته في الفقه وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول. »

ب - وبعضهم يقول بالتراخي وهذا قال معظم المعتزلة وقد أظن في نصره هذا القول أبو الحسين في المعتمد.

ح - نسب الشيرازي إلى الصيرفي والقاضي أبي حامد القول بالفور.

د - القول بالوقف وهو منسوب لامام الحرمين. ولكن الوقف عنده بمعنى أن من بادر في أول الوقت كان ممتثلاً قطعاً فإذا وقع في آخر الوقت فلا يقطع بعدم توجه اللوم له مع أنه يقول بأنه يقع امتثالاً سواء كان في أول الوقت أو آخره. ولهذا زيف قول غلاة الواقفية ووصفهم بالاسراف وخلاصة قولهم أن من وقع منه الفعل عقيب فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممتثلاً. وانظر تفصيل المسألة في: المعتمد ١٢٠/١ روضة الناظر ٢٠٢. المسودة ٢٥ المنحول ١١١ ارشاد الفحول ٩٩. نهاية السؤل ٤٤/٢. المستصفى ٣٠٧. الأحكام للآمدي ٣٠/٢. البرهان ٢٣٢/١ شرح تنقيح الفصول ١٢٨ المحصول ١٨٩/٢/١.

(١) هو أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني الوائلي امام المذهب ولد سنة ١٦٤هـ. وتوفي سنة ٢٣٨هـ. أصله من مرو وكان والده والي سرخس. ولد ببغداد ونشأ بها منكباً على طلب العلم وسافر في سبيله إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والمغرب والجزائر وفارس وخراسان. له المسند يحتوي على ثلاثين ألف حديث. والناسخ والمنسوخ. والرد على من ادعى التناقض في القرآن. وعلل الحديث. والمسائل. وغيرها. امتحن في زمن المعتصم بمسألة خلق القرآن وضرب وسجن ثمانية وعشرين شهراً فصبر. له ترجمة في الأعلام ١٩٢/١. ابن عساكر ٢٨/٢. حلية الأولياء ٢٢٥/٩. وفيات الأعيان ١٧/١. تاريخ بغداد ٤١٢/٤. البداية والنهاية: ٣٢٥/١٠. وألف في مناقبه ابن الجوزي ومحمد أبو زهرة وغيرها.

الفروع. فلعل صاحب المقالة لم يبين فروع مسائله على هذا الأصل ولكن بناها على أدلة خاصة وهو أصل يعتمد عليه في كثير من المسائل. (١)

فأما من ذهب إلى أنها على الفور فقد تمسكوا بفصول منها: أنهم قالوا: النهي على الفور فكذا الأمر لأن الأمر والنهي حقيقتهما واحدة. فإن النهي استدعاء الترك والأمر استدعاء الفعل فقد استويا في أصل الاستدعاء وإنما اختلف في المستدعي. والخلاف في المستدعي لا يوجب اختلافاً في حقيقة الشيء.

وهذا الكلام فاسد. فإن النهي إنما كان على الفور لأنه يقتضي الدوام والتكرار. ومسألة الخلاف ليست موضوعة مع القائلين بالتكرار (٢) فإن منعوا ذلك أحالوا المسألة.

وعمدتهم: أنهم قالوا الأمر اقتضي شيئين فعلاً وعزماً. وإن العزم على الفور فكذا الفعل وجب أن يكون على الفور.

قلنا: هذا ممنوع فإن العزم عندنا يتبع المعزوم عليه. فإن كان المعزوم عليه على الفور كان العزم على الفور، وإن كان على التراخي كان على التراخي.

(١) كلام ابن برهان هذا يثلج الصدر. لأن هذا المسلك في نسبة الأقوال للأئمة فيه تقول عنهم بما لم يقولوه. والواجب أن لا ينسب لشخص ما لم يقله. وهذه المسألة تصلح مثلاً للاضطراب في نسبة الأقوال ويشبهها نسبة ثلاثة أقوال للإمام أحد في كون خبر الواحد يفيد العلم أم لا؟. مع أنه لم يصرح بواحد منها بل نسبوا هذه الأقوال اعتماداً منهم على كلامه في أحاديث خاصة كقوله: أحاديث الرؤية تفيد العلم.

(٢) لأن جميع من قال بالتكرار يلزمه أن يقول بالفور. والخلاف محصور بين من لا يقول بالتكرار. وقد صرح ابن برهان بذلك في عنوان المسألة.

قالوا: يجب على المكلف اعتقاد وجوب الامتثال لأمر الله تعالى
أبداً.

قلنا: هذا باطل فإن العزم ليس من نتائج الصلاة والصيام
والأوامر الخاصة. وإنما هو من نتائج الإسلام. والإسلام على الفور.
ومما تمسكوا به أنهم قالوا: إذا لم يكن الأمر على الفور فلا يخلو
إما أن يجوز له التأخير أو لا يجوز له التأخير. فإن قلت لا يجوز
التأخير عن الوقت الأول فهذا القول بالفور. وإن قلت يجوز له
التأخير فلا يخلو إما أن يؤخر إلى وقت معين يتعين الفعل فيه أو
إلى وقت غير معين. فإن قلت إلى وقت معين كان ذلك تحكماً. وإن
قلت إلى وقت غير معين فقد التحق هذا بالنوافل.

وربما قرروه على وجه آخر فقالوا: إذا أنتم أجزتم التأخير عن
الوقت الأول فلا يخلو إما أن يعصي بالتأخير عنه أو لا يعصي. فإن
عصى بالتأخير عن الوقت الأول فقد تحقق الوجوب في الوقت
الأول. وإن لم يعص بالتأخير عنه فلا يخلو إما أن يعصي بالتأخير
عنه إلى وقت آخر معين فهو ضرب من التحكم أو بالتأخير عنه إلى
وقت غير معين وهو تكليف الجهالات وهو مستحيل. فإن قلت لا
يعصي بالتأخير على الإطلاق فقد التحق برتبة النوافل. فإن
النوافل يجوز تركها فإذا تركها لم يأثم.

الجواب قلنا: هذا الكلام يدل على جهل قائله بحقيقة المسألة.
فإن النزاع وقع بيننا في أن الأمر على الفور أم ليس؟. والمذهبان
جائزان من جهة العقل والشرع يجوز أن يرد بكل واحد منهما. وما
ذكرتموه يفضي إلى إحالة أحد المذهبين فقد استحالت المسألة.

قالوا: فما الجواب عن السؤال إن ورد من متعنتٍ .

قلنا: إنما يجوز له التأخير بشرط سلامة العاقبة . فإن آخر من زمان إلى زمان وفعل في المستقبل فلا إثم عليه وإن لم يفعل عصى الله تعالى وأثم .

وأما قولهم: إن هذا رد الأمر إلى الجهالات .

قلنا: هذه الجهالات لا تصد عن العمل ولا تمنع من الامتثال . وإنما يكون الجهل مانعاً إذا صدَّ عن العمل كقول السيد لعبداه كلفتك الصلاة في وقت معين ولا أعلمك ذلك الوقت فهذا ممنوع . فأما إذا قال كلفتك الصلاة في هذا الوقت فمتى أتيت بها أجزأتُ عنك . فإن خرج اليوم قبل الاتيان بها عصيت ، لم يكن هذا مستحيلاً ومن أصحابنا من قال: إذا أنذره الشيب وغلب على ظنه الموت حَرُم عليه التأخير وليس هذا بشيء . فإن هذا يتضمن اخراج العبادة عن أن تكون واجبة في حق الشباب .

والعمدة لنا في هذه المسألة: (١) أن الأمر طلب ناجز والطلب الناجز يستدعي مطلوباً ناجزاً . فإذا جاز التأخير خرج المطلوب عن أن يكون ناجزاً .

وربما قالوا: الفعل في الوقت الأول مصلحة قطعاً ومراد قطعاً . فمن ادعى أن الوقت الثاني مثل الوقت الأول (٢) فعليه الدليل . وأما من ذهب إلى أنه ليس على الفور: فإنه قال الأمر استدعاء

(١) رجح ابن برهان القول بالفورية ولكنه لم يشبها بالأدلة المتقدمة لأنه قررها ثم أبطلها . وارتضى اثباتها بهذا الدليل .

(٢) سقط من المخطوطة « الأول »

الفعل. وليس فيه تعرض للزمان. والزمان عبارة عن حركات
الفلك. وانتساب الأمر إليه كانتسابه إلى هبوب الرياح وتحرك
الأشجار. وهذا لا اختصاص له بالفعل. والفعل في الوقت الأول
كالفعل في الوقت الثاني والثالث.

وربما قالوا: الزمان كالمكان. والمكان لا اختصاص له بالأمر.
فالأمر لا يختص بمكان دون مكان وكذا لا يختص بزمان دون
زمان.

قلنا: لا نسلم لكم أن الفور عبارة عن الفعل في الزمان الأول من
حيث كونه حركة الفلك. وإنما الفور عبارة عن استعقاب الأمر
للفعل وغرض السيد قد تعلق بذلك قبل البحث عن حقيقة الزمان.
ومن علمائنا^(١) من قال: الأوقات ليست متساوية. فإن المصلحة
متعلقة بالوقت الأول قطعاً بخلاف الوقت الثاني أما المكان فممنوع.
المسألة التاسعة.

إذا فعل المأمور ما أمر به على الوجه الذي أمر به أجزأه.^(٢)
فصورة ذلك: أنه إذا قال له صم يوماً فصام يوماً أجزأه ذلك.

(١) لعله يقصد حجة الاسلام الغزالي فبإباره في المنحول ص ١١١ مطابقة لهذه العبارة.

(٢) وينى على هذه المسألة تعريف الصحة في العبادات: فهي عند المتكلمين: ما وافق
الأمر بظنه وإن كان مخالفاً في الواقع. وعند الجمهور: ما أجزأ وأسقط القضاء.
فصلاة من ظن أنه متطهر فاسدة عند جمهور الفقهاء. صحيحة عند المتكلمين.
ومركز الإشكال في اتمام الحج الفاسد حيث أخذ منه المتكلمون أن فعل الأمر لا
يدل على الأجزاء بدليل أنه أمر بإعادته من قابل. وأجاب الفقهاء عن ذلك: أنه
وجب عليه الحج من قابل لأنه مأمور بحج خال عن الفساد ولم يأت به وأما المضي في
الحج الفاسد فهو مجزئ للأمر الثاني وهو المضي في الحج الفاسد.

ونقل عن عبدالجبار بن أحمد أنه قال لا يجزئه بل يفتقر إلى دليل آخر. ولا يعلم من نفس الأمر الاجزاء.^(١)

وعمدتنا: أن الأصل براءة الذمة. وطريق اشتغالها الأمر وقد أتى بما أمر به. فعادت الذمة إلى أصلها من البراءة.

ومن وجه آخر وهو أن الأمر دل على الامتثال بآداء ما أمر به ولا معنى للإجزاء إلا حصول الامتثال.

أما عمدة الخصم: فإنه قال يجوز أن يؤمر بإعادة هذا الفعل. ولو حصل الاجزاء لما جاز الأمر بإعادته.

قلنا: وجوب الإعادة لم يكن للخلل في الامتثال وإنما كان بأمر جديد على أن عين الفعل الماضي لا يتصور إعادته وإنما يأتي بمثله. ووجوب المثل لا يدل على أنه أخل بالأمر الأول فجواز وروده^(٢) لم يكن مانعاً من الاجزاء.

قالوا: إنما يحصل الإجزاء كجواز أن يكون في الفعل خلل.

قلنا: المسألة مفروضة فيمن فعل ما أمر به على الوجه الذي أمر به ومتى كان فيه خلل لم يتحقق معنى الامتثال^(٣).

(١) نسب أبو الحسين كالبصري في المعتمد القول بالاجزاء إلى جواهر العلماء. ونسب القول بعدم الاجزاء للقاضي عبدالجبار. وذكر الشوكاني القول بعدم الاجزاء عن أبي هاشم. وانظر تفصيل المسألة في: اللع: ١١. ونهاية السؤل: ٥٧/١. والمنحول: ١١٧. والأحكام للأمدى ٣٨/٢. والمعتمد ٩٩/١ والمستصفي: ٣٠٨. وشرح تنقيح الفصول ٧٦ وإرشاد الفحول: ١٠٥.

(٢) في المخطوطة: «ورود»

(٣) في المخطوطة «الامتثال» بدون لام

قالوا: (١) أليس من أفسد الحج وجب عليه (٢) المضي في فاسده ثم لا يقع الاجزاء بذلك؟. وكذا من لم يجد ماء ولا تراباً صلى على حسب حاله ووجبت عليه الإعادة. فلو كان الاجزاء قد حصل لما وجبت عليه الإعادة.

قلنا: من أفسد الحج خوطب بأمرين: أحد الأمرين مضيه في فاسده. والأمر الثاني الحج في عام قابل. وكذا من لم يجد ماءً ولا تراباً خوطب بشيئين: أحدهما: فعل الصلاة في الحال شُغلاً للوقت. والثاني: الصلاة إذا قدر على الماء أو التراب. ولو ترك الصلاة في الحال. وترك المضي في فاسد الحج ثم فعل أحد الأمرين لا يجزئ من الأمر الآخر. وإنما يجزئ عن نفسه. وليس كذلك فيما تنازعنا فيه. فإن الأمور به واحد وقد أتى به. فلا معنى لتخلف الاجزاء وبالله التوفيق.

المسألة العاشرة

إذا كان الأمر موقتاً بوقت ففات ذلك الوقت قبل الفعل لم يجب القضاء إلاّ بأمر جديد (٣). ونقل عن طائفة من الفقهاء

(١) في المخطوطة « ليس »

(٢) سقط من المخطوطة « عليه »

(٣) قال القرافي ان هذه المسألة مبنية على قاعدتين:

الأولى: أن الأمر بالركب أمر بأجزائه. فالأمر بالصلاة المعينة في الوقت المعين يقتضي الأمر بشيئين الأمر بالصلاة وبكونها في ذلك الوقت. فإذا تعذر أحد جزأي المركب وهو خصوص الوقت بقي الجزء الآخر وهو الفعل فيوقعه في أي وقت شاء . والقاعدة الثانية: أن الأمر بالفعل في وقت معين لا يكون إلا لمصلحة تحتص =

والمتكلمين أنهم قالوا: القضاء يجب بالأمر الأول^(١). ونقل عن أبي زيد^(٢) أنه قال يجب بقياس الشرع.

أما^(٣) من ذهب إلى أن القضاء لا يجب بالأمر الأول فإنهم قالوا: الأمر دَلٌّ على طريق التصريح على اختصاص الفعل بهذا الوقت. فإذا فات الوقت فات تعلق الأمر فلم يتعلق الأمر بوقت آخر إلا بدليل^(٤). ولأن كل محصور بين حاصرين ففعله قبل مطلعته كفعله

= بذلك الوقت. وإلا لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت من بين سائر الأوقات ترجيحاً من غير مرجح.

أما أبو الحسين البصري فقال يقول ابن برهان. وبنى عليه أنه لا يجوز ورود النسخ على الأمر المفيد للفعل الواحد الموقت ويجوز وروده على الأمر المفيد افعالاً كثيرة.

وهذه مسألة لها ارتباط بقولهم لا يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل. انظر المعتمد ١٤٥/١ وشرح تنقيح الفصول ١٤٤. والمستصفي ٣٠٨ والنخول ١٢٠ واللمع ٩ وإرشاد الفحول ١٠٦ والأحكام للأمدي ٤١/٢ والبرهان ٢٦٥/١.

(١) نسب القرافي هذا القول لأبي بكر الرازي الحنفي (احد بن علي الجصاص.

(٢) هو القاضي عبدالله بن عمر بن عيسى المعروف بأبي زيد الدبوسي. من أكابر فقهاء الحنيفة وهو أول من وضع علم الخلاف. له في سمرقند مناظرات مع الفحول. له: تأسيس النظر. وتقويم الأدلة. وتجريد أدلة الشرع. والأسرار في الفروع والأصول. والأمد الأقصى. توفي ببخارى سنة ٤٣٠ هـ. عن ثلاث وستين عاماً. ترجم له: الفتح المبين ٢٣٦/١. وفيات الأعيان ٢٥١/٢ الفوائد البهية ١٠٩ شذرات الذهب ٢٤٥/٣.

(٣) في المخطوطة «أما القضا من ذهب إلى أن القضاء»

(٤) القائلون بعدم وجوب القضاء إلا بأمر جديد لا يمنعون القضاء. ولكنهم يقولون ان قضاء الصلاة واجب بالحديث «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» ويقاس عليها ما في معناها. ولا يقاس عليها. الجمعة والأضحية فهما لا يقضيان. ولا يقاس صلاة الحائض على صومها في القضاء للتفريق بينهما بالنص.

بعد مقطعه . ولا شك أنه لو قال: صل إذا زالت الشمس لم يجز . أن يصلي قبل ذلك . فكذا إذا قال: صل قبل زوال الشمس لم يجز أن يصلي بعد ذلك . ولأن الأمر من الله تعالى إما أن يكون بحسب المصلحة أو بحسب الإرادة . فإن كان بحسب المصلحة فيجوز أن تكون المصلحة مختصة بذلك الوقت . وليس كل ما كان مصلحة في زمان كان مصلحة في زمان آخر . فإن الصوم مصلحة في رمضان مفسدة في يوم العيد .

وإن كان بحسب^(١) الإرادة فيجوز أن تكون الإرادة مختصة بزمان دون زمان . ومراً أن الأمر المختص بمكان لا يجوز فعله في غير ذلك المكان المخصوص إذا تعذر فعله فيه . وكذا المخصوص بزمان لا يجوز فعله في غير الزمان الذي خص به .

وعمدة من ذهب إلى أنه يجب بالأمر الأول أنهم قالوا:

الأمر دل على إيجاد الفعل . والزمان ظرف . فإذا فات الفعل في الزمان الأول أتى به في الزمان الثاني . وصار هذا كما لو قال: صلوا في الوقت الأول والثاني .

قلنا: الأمر دلّ على إيجاد الفعل في الزمان المخصوص . وكما لا يجوز إبدال المأمور به لا يجوز إبدال الزمان . ولأن الأمر لو كان متعلقاً بالزمان الثاني لجاز التأخير إليه . ولا خلاف أنه لا يجوز التأخير إلى وقت الثاني فثبت أنه لا تعلق له به . ولأن الفعل يجوز

(١) في المخطوطة: « لا تجب » بدل « بحسب » والعبارة قبل ثلاثة سطور توجب هذا التعديل .

أن يكون مصلحة في زمان ومفسدة في غيره. وليست الأزمنة متساوية.

وأما أبو زيد فإنه قال: الأصل أن كل من فوّت حقاً محتوماً على مستحق يجب الضمان عليه. ومن فوّت الصلاة فقد فوّت حقاً مستحقاً فوجب عليه الضمان. فهذا باطل من وجهين: (١)

أحدهما: أن من فات عليه حق من حقوق الآدميين وجب ضمانه لدخول الضرر عليه بالتفويت والانتفاع بوجود الضمان. أما الباري تعالى فإنه لا ينتفع بالأفعال ولا يتضرر بها. فكيف يتصور قياسه على الآدميين؟.

الثاني أن حق الآدميين إذا فات جبر بالمثل أو بالقيمة قطعاً. وليس كذلك في حقوق الله تعالى. فإننا لا نعلم أن الفعل في الزمان الثاني مثل الفعل في الزمان الأول قطعاً فامتنع الإلحاق.

قالوا: فإن كان يجب بأمر جديد وجب فلماذا سمي قضاء.

قلنا: إنما سمي قضاء لأنه وجب لتدارك ما فات من الخلل. وإنما لم يسم فعل الصبي بعد البلوغ قضاء لأنه لم يكن قبل البلوغ أهلاً لأداء العبادات فافترقا.

المسألة الحادية عشرة

اختلف العلماء في الأمر الوارد بعد الحظر هل يقتضي الإباحة أم هو على أصله من الإيجاب؟

(١) ويمكن اضافة وجه ثالث. وهو النقص بفوات صلاة الجمعة، والصلاة من الحائض فإنها لا يقضيان بل تصلى الأولى ظهراً والثانية لا تقضى.

وذهب القاضي أبو بكر إلى أن الأمر بعد الحظر ينزل منزلة الأمر قبل الحظر^(١). وتقدم الحظر ليس قرينة^(٢).

وذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أن الأمر بعد الحظر يقتضي الإباحة^(٣). وعمدة الأولين: أن الصيغة دلت على الإيجاب بوضعها.

(١) ارتضى ابن برهان قول القاضي أبي بكر. ونقل الأسنوي عن ابن برهان أنه قال بهذا القول في الوجيز. وهذا القول نقله الآمدي ٤٠/٢ عن المعتزلة. ونقله أبو الحسين البصري عن عبد الجبار بن أحمد ورجحه. ونقل الآمدي في الأحكام عن امام الحرمين قولاً آخر وهو التوقف ثم اختياره. ونص كلام امام الحرمين في البرهان ٢٦٤/١. «والرأي الحق عندي الوقف في هذه الصيغة فلا يمكن القضاء على مطلقها. فلئن كانت الصيغة في الاطلاق موضوعة للاقتضاء فهي مع الحظر المتقدم مشكلة فيتعين الوقف إلى البيان.» وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ٤٠/٢ ونهاية السؤل ٣٥/٢ والمعتمد ٨٢/١ والسودة ١٨. وشرح تنقيح الفصول ١٣٩. والمستصفي: ٣٠٢ والبرهان ٢٦٤/١

(٢) أي ليس بقرينة صارفة للأمر عن الوجوب للإباحة.

(٣) ذكر الغزالي في المستصفي: ٣٠٢ قولاً ثالثاً فيه تفصيل ورجحه وهو: أن الحظر الذي ورد بعده الأمر قمان:

أحدها: معلق بغاية أو شرط أو علة. فإذا ورد الأمر بعد زوال ما علق الحظر عليه أفاد الإباحة عند الجمهور. ومنه قوله تعالى: «فإذا حللتم فاصطادوا» وقوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث من أجل الدافة فكلوا منها وادخروا.» وقوله تعالى: «فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض.» بعد قوله: «وذروا البيع» وقوله تعالى: «فإذا تطهرن فاتوهن.»

والثاني: غير معلق بعلة عارضة ولا معلق بشرط. وهذا يحمل على ما كان عليه قبل الحظر. ومن ذلك قوله تعالى: «فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين.» وقوله عليه السلام: «فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي.» وقريناً من هذا التفصيل نقله القرافي عن القاضي عبدالوهاب المالكي.

وابن برهان وإن لم يقل بهذا التفصيل فإنه حرر محل النزاع في آخر المسألة. وأخرج الآيات التي حملها الجمهور على الإباحة عن محل النزاع بقوله أنها كانت على الإباحة قبل الحظر. وما ذهب إليه الغزالي والقاضي عبدالوهاب ظاهر الحسن.

وورودها بعد الحظر لا يوجب خللاً في الصيغة فلا يوجب خللاً في المقتضى. والحظر المتقدم لا يجوز أن يجعل قرينة. فإن القرينة كاسمها مأخوذة من الاقتران. والحظر ليس بقرينة لأنه متقدم وليس بمقارن. فإذا دلت الصيغة على الإيجاب قبل الحظر دلت على الإيجاب بعد الحظر. ولأن النهي بعد الأمر. يقتضي الحظر. فتقدم الأمر عليه لا يغير مقتضاه وكذلك أيضاً تقدم النهي على الأمر لا يغير مقتضاه. (١)

وعمدة الخصم: أن الأمر بعد الحظر قصد به رفع الحظر. والشيء إنما يرفع بضده وضد الحظر الإباحة. فدلّ على أن صيغة الأمر بعد الحظر موضوعة للإباحة. (٢)

قلنا: لا نسلم أن الأمر بعد الحظر قصد به رفع التحريم وإنما قصد به ما وضع له في الأصل وهو الإيجاب ولكن ارتفاع التحريم يحصل ضمناً وتبعاً. وهذا بمنزلة الحظر بعد الأمر فإنه يقتضي التحريم لا الإباحة. بل للتحريم أضداد من جملتها الإباحة، ومن جملتها الإيجاب، ومن جملتها الاستحباب. ومن جملتها الندب. فالإيجاب في رفع التحريم بمنزلة الإباحة. فنحن إذا حملنا اللفظ على الإيجاب جمعنا بين أمرين. وهو حمل اللفظ على موضوعه الأصلي وارتفاع التحريم. ويجوز أن يكون الوجوب مقصود الأمر. واللفظ الأصلي في الدلالة على الأمر قوله « افعل » فكان أولى من تعطيل

(١) هذا القياس غير مسلم لابن برهان لأن من قال أن الأمر بعد الحظر للإباحة قال أن النهي بعد الأمر للإباحة فليس المقيس عليه محل اتفاق بين الخصمين. وهذا القياس نسبه إمام الحرمين في البرهان للأستاذ أبي اسحق وأبطله لأن النهي بعد الأمر على الوقف عنده.

(٢) في المخطوطة: الإباحة

أحد المقصودين والاختصار على أحدها. ولأنه لو قصد به الإباحة لأتى باللفظ الخاص وهو قوله «أبحتُ». فلما عدل عن اللفظ الخاص دلّ على أن الإباحة ليست مقصوداً.

قالوا: رأينا الأوامر الواردة في الشرع بعد الحظر تدل على الإباحة كقوله تعالى: «فإذا اطعمتم فانتشروا»^(١). وإذا حلّتم فاصطادوا»^(٢).

قلنا: الاصل في الاصطياد الإباحة. وإنما حرم بعارض الاحرام. فإذا ارتفع الإحرام عاد إلى الأصل. فهذا رأينا عُلِمَ بالدليل. وخلافنا في أمر عري عن القرينة^(٣).

المسألة الثانية عشرة

اختلف العلماء في صيغة الأمر إذا وردت متكررة^(٤) كقوله صل صل صل تقتضي التأكيد أم التكرار.

فقال قوم: تقتضي التكرار.^(٥)

(١) الأحزاب: ٥٣

(٢) المائدة: ٢

(٣) ويمكن الإجابة عن هاتين الآيتين أنها معارضتان بغيرها مثل قوله تعالى: «فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين.» وغيرها.

(٤) لتحريز محل النزاع نقول: إن الأمر الأول ينبغي أن يكون من جنس الأمر الثاني. وهذا ما دلّ عليه المثال وأما إذا كان من غير جنسه كقوله أقيموا الصلاة آتوا الزكاة فاتفق على أنه مستأنف. وكذلك ينبغي أن يكون ورود الثاني قبل القيام بالفعل الأول وإلا تعين الاستئناف.

(٥) نقل الشوكاني القول بالتكرار عن أبي علي الجبائي وبعض الشافعية وأكثر العلماء ونقله الآمدي عن عبدالمجبار بن أحمد. وارتضى الآمدي الوقف تبعاً للصيرفي وأبي الحسين البصري ومعظم المحققين يقولون بالتكرار بقيود. فالقاضي عبد الوهاب قال =

وقال قوم: تقتضي التأكيد .

أما من قال هو محمول على التكرار فإنهم قالوا: الصيغة الثانية مثل الصيغة الأولى . فإذا دلت الصيغة الأولى على فعل دلت الثانية على مثله لأن الصيغة الثانية لو وردت بعد المثال^{اعني} الأمر الأول دلت على فعل مبتدأ . وكذا إذا لم يتقدم الامتثال . فإن الامتثال لا تعلق له بالصيغة الثانية . وإنما هو مدلول الصيغة الأولى . فالصيغة الثانية لا بد لها من محل ومدلول .

وعمدة الخصم: أن قوله: صل صل تأكيد للكلام الأول . والتأكيد مقصود للعرب . فكما أن الأمر الأول مقصود فوجب أن يكون الأمر محمولاً على التأكيد .

قلنا: هذا فاسد . فإن التأكيد لا يفيد إلا إفادة الأول فهذا إلغاء لفائدة اللفظ . ونحن إذا حملناه^(١) على أمر مبتدأ وفرنا على

= أنه يفيد التكرار ما لم يمنع مانع حتى يخرج مثل قول القائل: « اسقني ماء اسقني ماء . » لأن العادة تمنع من تكرار سقيه في وقت واحد غالباً . وأضاف القاضي عبد الجبار قيداً آخر . وهو أن لا يكون معرفاً بعد تنكير مثل قول القائل: « صل ركعتين صل الركعتين . » فيجب حمل الثاني على نفس الأول لأن لام الجنس تنصرف للعهد . ولهذا حمل ابن عباس قوله تعالى: « فإن مع العسر يسراً إن مع العسر يسراً . » على أن العسر الثاني هو الأول . فقال: « لن يغلب عسر يسرين . » وقد فصل القول في المسألة أبو الحسين البصري وبين أوجه التكرار من التعريف والعطف وذكر حكم كل حالة مع التعليل . انظر المعتمد ١٧٣/١ والأحكام للأمدي ٤٦/٢ ونهاية السؤل ٤٩/٢ والمسودة ٢٣ واللمع ٨ وإرشاد الفحول ١٠٨ . وشرح

تنقيح الفصول ١٣١/١ .

(١) في المخطوطة (حملنا)

اللفظ حظه واستفدنا منه فائدة جديدة وهذا أولى من حمله على التأكيد .

وتمسك بعض علمائنا بطريقة مزيفة^(١) وقال: لو قال صل وصل^(٢) أو قال صل ثم قال صل اقتضى فعل الصلاة مرتين فكذا إذا قال: صل صل .

وهذا فاسد . وذلك أن قوله: صل^(٣) وصل معطوف ومعطوف عليه فلا بد أن تكون الصلاة الثانية غير الأولى^(٤) ليتحقق معنى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه . والشيء لا يعطف على نفسه . فكذا إذا قال: صل ثم صل . فإنها أمران أحدهما مرتب على الآخر فلا بُدَّ له من المغايرة بينها . فإن الشيء لا يكون مرتباً على نفسه . وليس كقوله صل صل . فإنه لا عطف فيه ولا ترتيب فكان محمولاً على التأكيد .

وكان الإمام أبو المعالي قدّس الله روحه يتوقف في هذه المسألة فيقول: يجوز أن يكون اللفظ الثاني مؤكداً للأول ويجوز أن تكون أمراً مبتدئاً لا مزية للثاني على الأول فوجب التوقف إلى أن يرد البيان^(٤).

(١) وصفها بأنها مزيفة لأنها قياس مع الفارق .

(٢) في الموضعين سقطت « واو العطف »

(٣) في المخطوطة: « الأولة »

(٤) ما عزاه ابن برهان للإمام أبي المعالي يعتبر قولاً ثالثاً في المسألة كما صرح بأنه قول ثالث وعزاه للواقفية القرافي في التنقيح ١٣١/١ . والحق أنه لا معنى للتوقف لأن التوقف يلجأ إليه إذا تساوت الأدلة من كل وجه . وفي مسألتنا حمل اللفظ الثاني

المسألة الثالثة عشرة

اختلف العلماء في أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده أم

لا؟ (١)

فذهب كثير من العلماء إلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده إذا كان له ضد واحد أو أضداد. فأما النهي عن الشيء فهو أمر بضده إذا كان له ضد واحد، وإن كان له أضداد كان أمراً بواحد منها على البديل كقول السيد لعبده لا تقم. فإنه أمر بأحد أضداد القيام على البديل من النوم أو الجلوس.

ثم اختلفوا فمنهم من قال الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده من جهة المعنى (٢). ومنهم من قال من جهة التصريح.

وقال طائفة: (٣) الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده. والنهي عن

على الابتداء أولى من التأكيد لقول علماء اللغة التأسيس خير من التأكيد إلا إذا وجد صارف للفظ عن الأصل. وهذا يشبه تماماً حمل اللفظ على الحقيقة إذا دار بين الحقيقة والمجاز. ولا يحمل على المجاز إلا إذا وجدت قرينة صارفة. وهذا ظهر ضعف من قال بالتوقف. ولم أجد هذه المسألة في البرهان.

(١) ثمرة الخلاف في هذه المسألة كما ذكرها الشوكاني: أن من قال أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده أن المكلف يستحق العقاب بترك الأمور به فقط. أما من قال أن الأمر بالشيء نهي عن ضده يعاقب أيضاً بفعل الضد زيادة على ترك الأمور به لأنه خالف أمراً ونهياً وعصى بهما.

(٢) وبه قال أبو الحسين البصري وابن قدامة ونقله ابن برهان عن القاضي أبي بكر الباقلاني حيث قال في البرهان ١/٢٥٠ « والذي مال إليه القاضي رحمه الله في آخر مصنفاته أن الأمر في عينه لا يكون نهياً ولكنه يتضمنه ويقتضيه وإن لم يكن عينه. » ثم أبطل إمام الحرمين قول القاضي وقال إن الحق المبين عندنا أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن أضداده وألزم من قال بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده بالقول بما ذهب إليه الكعبي في أنه لا مباح في الشرع.

(٣) وبه قال الغزالي في المستصفى وإمام الحرمين وابن الحاجب والمتقدمون من المعتزلة. =

الشيء ليس أمراً بضده. ولكن عدم الضد من ضرورات الفعل.
وعمدة هؤلاء: أن الأمر بالشيء لو كان نهياً عن ضده لكان
الأمر بالشيء قاصداً إلى النهي عن ضده. ولو كان قاصداً إلى
النهي عنه لكان عالماً. ونحن نعلم أن الواحد منا يأمر بالشيء ولا
يخطر بباله ضد من أضداده. فدلّ على أن الأمر بالشيء ليس نهياً
عن ضده.

قالوا: فهذا إن استقام في حق الواحد منا فلا يستقيم لكم في أمر
الله. فإن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها. ولا يتصور أن
يكون عالماً بشيء دون شيء.

قلنا: اعلم أن كلام الله ينزل على مقتضى لغة العرب. فإن اللغة
عربية. وقد بينّا أن السيد من العرب إذا أمر بفعل لم يكن من
ضرورة أمره به نهي عن ضده. وفي حق القديم سبحانه وتعالى لم

وأنكر الغزالي أشد الإنكار على القائلين بالقول الآخر الذي ارتضاه ابن برهان
فقال: «لا يجوز أن يكون الأمر بالشيء أمراً بضده فضلاً عن أن يكون لا أمراً ولا
ناهياً؟» وعلى الجملة فالذي صح عندنا بالبحث النظري الكلامي تقريباً على
اثبات كلام النفس أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا بمعنى
أنه يتضمنه ولا بمعنى أنه يلزمه بل يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل عن
أضداده فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو ذاهل عنه. إلى أن قال فيكون ترك
أضداده مقصوداً لا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل الأمور به إلا بترك أضداده.
فيكون ترك أضداد الأمور ذريعة تحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به.
ثم قال: ومن ذهب لهذا القول (أي الأمر بالشيء نهي عن ضده) لزمه فضائح
الكعبي من المعتزلة حيث أنكر المباح. وقال ما من مباح إلا هو ترك الحرام فهو
واجب. وانظر تفصيل المسألة في الروضة ٤٥. والمستصفي ٩٨ والسودة ٤٨ واللمع
١٠ والنخول ١١٤ وإرشاد الفحول ١٠١ والمعتمد ١٠٦/١ والأحكام للآمدي
٣٥/٢ والبرهان ٢٥٠/١.

يكن عالماً بالقيام لأنه أمر بالعود، ولا أنه من متضمناته. وإنما كان عالماً بالمعلومات لأن علمه أزلي. والعلم الأزلي لا نهاية له. فلا يختص بعلوم دون معلوم.

أما الخصم فإنه يقول: الأمر بالشيء إذا لم يكن نهياً عن ضده. فلا يخلو إما أن يكون^(١) مثلاً للنهي عن ضده، أو ضد النهي عن ضده، أو خلافاً للنهي عن ضده. لا يجوز أن يقال: الأمر بالشيء ضد النهي عن ضده لأنه يجوز أن يجمع بينها فيجوز أن يقول قم ولا تقعد. ولو كان ضده لما اجتمع معه^(٢). ولا يجوز أن يكون خلافاً للنهي عن ضده لأن كل واحد من الخلافيين يجوز اجتماعه مع ضد^(٣) خلافه كالعلم والقدرة تجتمع مع العجز والجهل. وضد خلافه هو الأمر بضده. ولا يتصور أن يقول قم واقعد في حالة واحدة^(٤). فثبت أن الأمر بالشيء مثل النهي عن ضده^(٥) من جهة الصيغة. فلا فرق بين قوله تحرك وبين قوله لا تسكن.

(١) الصمير في «يكون» راجع إلى «الأمر بالشيء».

(٢) في المخطوطة: «فلا يجوز»

(٣) في المخطوطة: «ضد مع خلافه» وهي غير مستقيمة وصوتها اعتداداً على الأحكام

للأمدي ٣٧/٢.

(٤) إلا على قول من يقول يجوز التكليف بالحال.

(٥) نفى التائل الأمدي وغيره تبعاً للقاضي الباقلاني لأن المتائلات أضداد.

ثم قال الباقلاني إذا بطلت الأقسام الثلاثة وهي التضداد أو المثلية أو المخالفة تعين الاتحاد أي أن الأمر بالفعل هو عين النهي عن ضده وليس مثله كما قرر ابن برهان. ثم رد الأمدي على الباقلاني. وقال ان المختار من هذه الأقسام هو التخالف وأبطل القول بالاتحاد. والأحكام ٣٨/٢.

وربما قالوا: إذا لم يتصور الجمع بين الشيء وضده كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده من جهة الحقيقة. كما أنه لما لم يتصور أن ينفصل علم الإنسان بالشيء عن علمه بأنه عالم به كان علمه بالشيء هو علمه بأنه عالم به. كذا أيضاً فيما تنازعنا فيه.

قلنا: قد أجبنا عن هذا فيما تقدم. وأن الأمر بالشيء يستدعي كون الأمر به قاصداً إليه وعالمًا به. ولن يتصور إلا كذلك. ولا خلاف أنه قد يأمر بالشيء فلا يعلم ضده. ولكن عدم الضد يكون من طريق الضمن.

المسألة الرابعة عشرة

من فروع ما تقدم^(١) ذهب الكعبي^(٢) إلى أنه لا مباح في الشريعة وخالفه الفقهاء قاطبة. واستدل القاضي على فساد مذهبه بأن قال: هذا مخالف للإجماع. فإن الأمة أجمعت على أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى الوجوب^(٣) والندب والإباحة والحظر والكراهية فمن أنكر قسم الإباحة فقد أنكر ما أجمعت الأمة عليه.

(١) أي المسألة السابقة وهي هل الأمر بالشيء نهي عن ضده لأنه يلزم على القول بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده أنه لا مباح في الشرع بالاشتراك مع القاعدة الأخرى وهي ما يتوصل به إلى فعل الواجب فهو واجب.

(٢) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي. وهو رأس طائفة من المعتزلة تسمى الكعبية. أخذ الاعتزال عن أبي الحسين الحياط. له آراء خاصة في الأصول منها أن المباح مأمور به. وله كتب في علم الكلام. توفي سنة ٣١٩ هـ وقيل سنة ٣١٧ هـ ترجم له: وفيات الأعيان ٢ / ٢٤٨. البداية والنهاية ١١ / ٢٦٤. الفتح المبين ١ / ١٧٠. شذرات الذهب ٢ / ٢٨١.

(٣) في المخطوطة: «الواجب» بدل الوجوب

وعمدة الكعبي: أن الأمر بالشيء نهى عن ضده. وترك المنهى عنه واجب. فكل ما يتوصل^(١) به إلى فعل الواجب فهو واجب. وما من فعل من الأفعال يباشره المكلف إلا وقد ترك به محظوراً. فالجلوس في بيته ضرباً للمثال قد ترك به الجلوس في الدار المغصوبة. وترك الجلوس في الدار المغصوبة واجب فما يتوصل به إلى فعل الواجب فهو في نفسه واجب.

وأما قولكم فإن هذا مخالف للإجماع. فإن الإجماع ينعقد على الحقيقة والمجاز. وما ذكرته حقيقة عقلية لا مجاز فيها فلا يترك الحقيقة العقلية للإجماع على اللفظ. وهذا كما أن الأمة أجمعت على أن الخمر محرمة. ومعناه شرب الخمر محرّم. فكذا أيضاً ههنا رأى الفقهاء أن الأفعال المنهى عنها تنقسم إلى ماله ضد واحد وإلى ماله أصدقاء. والذي له أصدقاء يتخير المرأ فيه بين فعل كل واحد منها. فإن أطلق اسم الإباحة عليه فعلى معنى أنه يتخير بينه وبين غيره. وإن أطلق اسم الواجب عليه فعلى معنى أنه يتوصل به إلى فعل الواجب.

قيل له: فقد يترك الإنسان فعلاً محظوراً بفعل محظور كمن يترك الزنا متشاغلاً باللواط. ويترك اللواط متشاغلاً بشرب الخمر. فيلزمه على سياق هذا الكلام أن يقول اللواط واجب.

فكان من جوابه أن يقال لا يبعد إطلاق اسم الوجوب عليه من وجه لأنه يترك به محظوراً. وإسم الحظر من وجه آخر كالصلاة في الدار المغصوبة فإنها طاعة من وجهٍ معصية من وجه آخر.

(١) سقط من المخطوطة « به »

واعلم أن كلام الكعبي لا مدفع له^(١) إذا سلم له ذلك الأصل الذي بنا عليه. وهو أن الأمر بالشيء نهي عن ضده. وطريق دفع خياله وحل إشكاله منازعته في ذلك الأصل. وقد تقدم الكلام فيه.

المسألة الخامسة عشرة

لم تنزل الأمة مجمعة على أن المأمور يعلم بكونه مأموراً^(٢) حتى

(١) نسب ابن النجار في الكوكب المنير ١ / ٤٣٥ إلى إمام الحرمين وابن برهان والآمدي ترجيح قول الكعبي. ونسبه أيضاً الأسنوي لابن الحاجب. وعباراتهم في كتبهم ليست صريحة فيما نسب إليهم.

قال الآمدي في الأحكام ١ / ٩٥ بعد أن ذكر الرأي وأدلته: « وإن استبعده من استبعده فهو في غاية الغوص والإشكال وعسى أن يكون عند غيري حله ». وقال أيضاً: ولا خلاص عنه إلا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به. وفيه خرق للقاعدة المهدة على أصول الأصحاب ».

قال إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٩٥. « ثم انكار الإباحة هجوم عظيم على الإجماع فإن الكعبي ورهطه مسبوقون باجماع الأمة على الإباحة ». وما نسب لإمام الحرمين في المسودة موافق لما في البرهان حيث قال: « بل رد الجويني عليه برد هذا الأصل ». قاصداً أن المردود عليه الكعبي والأصل: الأمر بالشيء نهي عن ضده. وكذلك عبارة ابن برهان هنا لا تدل على ترجيحه قول الكعبي.

وانظر تفصيل المسألة في المسودة ٦٥ والأحكام للآمدي ١ / ٩٥ ونهاية السؤل ١١٣ / ١ وشرح الكوكب المنير ١ / ٤٣٥ والمستصفي ٩٩ وروضة الناظر ٤٠ والمنخول ١١٦ والبرهان ١ / ٢٥٤ ، ٢٩٥ .

(٢) نقل الإجماع كثير من الأصوليين. ونسب القول بمخالفة الإجماع الآمدي للمعتزلة ولعل اقتصار ابن برهان على أبي هاشم لأنه هو المبتدأ. وقد وافق المعتزلة امام الحرمين في البرهان ١ / ٢٨٢ حيث قال بعد أن زيف أدلة الجمهور: « والختار ما عزي إلى المعتزلة في ذلك ».

والمسألة كما ذكر الأسنوي لها جذور بعيدة في علم الكلام ومبنية على مسائل متشابكة. وقال القرافي: « وهذه المسألة أغمض مسألة في أصول الفقه » على ما في نهاية السؤل. ١ / ١٤٢ وحرر الآمدي في الأحكام محل النزاع في المسألة حيث قال: =

نبغ أبو هاشم وزعم أن الواحد منا لا يعلم أنه مأمور.

واستدل عليه بأن المكنة شرط في توجه الخطاب. وهو غير عالم بدوام المكنة فإذا لم يكن عالماً بالشرط لم يكن عالماً بالمشروط. وما هذا في ضرب المثال إلا بمثابة قول القائل لا أعلم أن زيداً حيٌّ ولكن أعلم أنه عالم. وهذا جهالة فإن شرط العلم الحياة. فإذا لم يعلم الشرط لم يعلم المشروط. كذا ههنا.

واعلم أن علماءنا أجابوا عن هذا من وجهين: (١)

أحدها: أن هذا خلاف لإجماع الأمة فإن الأمة أجمعت على أن الواحد منا يعلم أنه مأمور.

واعلم أن أبا هاشم يجيب عن هذا ويقول الإجماع انعقد على توجه الأمر على الكافة. وأما الواحد المعين فما انعقد الإجماع عليه. والمكنة نعم وجودها في حق الكافة. فإن الله تعالى لا يعهم بوجه من وجوه الهلاك. والعلم باطراد العادات لا مدفع له.

قيل له: فيلزمك على مساق هذا المذهب أن الواحد منا لا يلزمه الشروع^(٢) في الصوم والصلاة لأنه يعلم أنه مأمور بذلك. فإنه ليس من مكنته ودوام قدرته على ثقة.

= «وعمل الخلاف فيما إذا كان الأمر عالماً بعاقبة الأمر دون المأمور. كأمر الله تعالى بالصوم لزيد في الغد. وينظر تفصيل المسألة في المستصفى ٩٠. والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ١٨٩ ونهاية السؤل ١ / ١٤٢. وشرح الكوكب المنير ١ / ٤٩٦ والسودة ٥٣ والأحكام للأمدى ١ / ١١٨ وارشاد الفحول ١٠ والبرهان ١ / ٢٨٢.

(١) الوجهان ذكرهما إمام الحرمين في البرهان منسوبين للبقلافي وأبطلهما.

(٢) في المخطوطة «الشرع»

فكان جوابه أن قال: إنما يجوز له الشروع بناء على غلبات الظنون. والأحكام الشرعية مبنية على ذلك غير متوقفة على وجود العلم. فإن الواحد منا إذا غلب على ظنه طهارة الإناء جاز له استعماله وإن لم يعلم ذلك يقينا.

وأعلم أنه لا مدفع لكلام أبي هاشم إذا أنت سلمت له أن المكنته ليست شرطاً فيرجع الكلام إلى ذلك الأصل. فالمسألة لا فائدة لها من جهة الفقه^(١). فإننا وإياه اتفقنا على وجوب الشروع في العبادات حصل له العلم أو لم يحصل.

المسألة السادسة عشرة

اختلف العلماء في خلال الكفارة هل الواجب جميعها أو الواجب واحدة لا بعينها. فذهب أبو هاشم الجبائي وجماعة من المعتزلة إلى أن الواجب جميعها.

وذهب الفقهاء والمتكلمون إلى أن الواجب واحد لا بعينه على طريق البدل.

وعمدتنا في ذلك: أنا أجمعنا واتفقنا على أنه إذا ترك جميع الخلال أثم بترك واحدة لا بعينها. ولو أنه فعل الجميع سقط عنه

(١) بنى عليها كثير من الفقهاء مسائل فائدتها اظهار المطيع من العاصي. ومن الفروع من أفسد صوم يوم من رمضان بما يوجب الكفارة ثم مات في يومه أو جنَّ لم تسقط عنه الكفارة على قول لأنه قد بان عصيانه باقدامه على الإفساد.

وكذلك من علق طلاق زوجته بشروعه في صوم أو صلاة واجبين ومات في اثناء ذلك فإنها تطلق. وينظر في ذلك الأحكام للآمدي ١ / ١١٩ وشرح الكوكب المنير

١ / ٤٩٧. والقواعد والفوائد الأصولية ١٨٩.

الفرض بوحدة غير معينة. وهذا يدل على أن الوجوب تعلق بوحدة غير معينة. ولأننا أجمعنا واتفقنا على أنه لا يجب عليه الجمع بينها. وهذا يدل على أن الوجوب غير مضاف إلى الجميع.

وعمدة أبي هاشم أنه خَيْرٌ بين الخلال الثلاث. والتخيير يدل على التساوي. فلو كان بعضها واجباً وبعضها غير واجب فلا يتحقق التخيير بين الواجب وغير الواجب.

ولإن الفعل إنما يكون واجباً لوقوعه على صفة تفضي إلى مصلحة^(١). وهذه الأفعال متساوية. فإن كل واحد منها يقوم مقام الآخر في تأدية تلك المصلحة فأطلق اسم الوجوب عليه.

وهذا الذي ذكره باطل. وذلك أننا نسلم أن التخيير ثبت بين الجميع ولكن هذا لا يدل على أنها واجبة. فإن حد الواجب: ما يتعرض المرء للعقاب بتركه. وهو غير متعرض بترك الجميع للعقاب.

وقوله التخيير يدل على التساوي. قلنا: يدل على التساوي في المصلحة مسلم. ولكن لا يدل على التساوي في الوجوب. فهو إنما يعصي بترك واحدة اتفاقاً^(٢).

(١) هذا الدليل مبني على أصل المعتزلة الفاسد وهو وجوب «الأصلح على الله». وتقدير الدليل أن الله إذا كلف العبد بوحدة من أشياء متساوية ولم يعينه له كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق وهو غير جائز على الله. وإذا كانت إحدى هذه الخصال أصلح للعبد وجب على الله تعيينها وإيجابها دون غيرها. «ووجوب الأصلح على الله» مردود عند جمهور أهل السنة لأنه لا يجب في حقه شيء. إنما يفعل ما يفعله كراماً منه وفضلاً. «فالله سبحانه لا يسأل عما يفعل».

(٢) نقل في المسودة: ٢٧ أن الجويني «قد صرح أن أبا هاشم قال انه لو ترك الكل لم يأثم =

والمسألة لفظية ليس فيها فائدة من جهة الفقه. وذلك أنه يسلم لنا أن الجميع ليس بواجب على معنى أنه يعصي بترك الجميع ولا (١) يعاقب على الجميع. ونحن نساعد على أنها متساوية في المصلحة. فلا يبقى إلا إطلاق اسم الوجوب. وذلك خلاف في العبارة وحظ المعنى مسلم من الجانبين.

المسألة السابعة عشرة

يجوز دخول النيابة في العبادات عندنا خلافاً للمعتزلة.

إثم من ترك واحداً. ولو أتى بالكل لم يشب ثواب من فعل واحداً. وهذا نقل غير صحيح. قال امام الحرمين في البرهان ٢٦٨/١ « فإن أبا هاشم اعترف بأن تارك الخلال لا يأثم إثم من ترك واجبات. ومن أتى بها جميعاً لم يثبت له ثواب واجبات. ويقع الامتثال بواحدة. فلم يبق مع هذا لوصف الخصال بالوجوب تحصيل. وتأويل هذا اللفظ عند البهشية أنه ما من خصلة من الخصال التي وقع التخيير فيها إلا وهي لو فرضت واقعة لكانت واجبة. »

وقال أيضاً: « يوجد في المسألة كلام منسوب لأبي هاشم متقول عليه لا يليق بحذقه وكيسه. » وقال أيضاً: « إن هذا النقل إن صح عنه فليس آيلاً في التحقيق إلى خلاف معنوي وقصاره نسبة الخصم إلى الخلل في العبارة. »

وقال البصري في المعتمد ٨٤ / ١ « ذهب شيخانا أبو علي وأبو هاشم إلى أن الكل واجبة على التخيير. » وفسر ذلك بأنه لا يجوز الاخلال بأجمعها ولا يجب الجمع بين اثنين منها لتساويهما. في الوجوب وهو ارادة الله كل واحدة منها وكره ترك أجمعها ولم يكره ترك واحدة منها إلى الأخرى. ثم قال إن اراد الفقهاء فالمسألة ذلك وفاق. وإن قالوا بل الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا إلا أن الله سبحانه قد علم أن المكلف لا يختار إلا ما هو الواجب عليه فالخلاف بيننا وبينهم في المعنى. ووافق أبو الحسين الجبائين وأطنب في سرد الأدلة للفريقين بما لا مزيد عليه. وينظر تفصيل المسألة في المعتمد ٨٤ / ١ - ٩٩ المنحول ١١٩ شرح تنقيح الفصول ١٥٢ شرح الكوكب المنير ١ / ٣٨٠ نهاية السؤل ١ / ٧٣. للمع ٩ المسودة ٢٧ المستصفي ٨٢ البرهان ١ / ٢٦٨.

(١) سقط من المخطوطة: « لا » وهي ضرورية.

وعمدتنا: أن العبادة علم على ثواب يوصله الله تعالى إلى العباد. وليست العبادة موجبة للثواب على الله تعالى. فإذا جاز أن يجعل فعله علماً جاز أن يجعل فعل غيره علماً^(١).

وعمدتهم: أن العبادة إنما وجبت في الأصل ابتلاءً وامتحاناً لكسر قوى النفس الأمارة بالسوء فيستحق المرء ثواباً على ذلك. وهذا لا مدخل للنيابة فيه كما لا مدخل للنيابة في الألم واللذات والحدود والعقوبات لأن مقصود اللذة لا يحصل إلا لفاعلها. فكذا ثواب العبادة لا يحصل إلا لمباشرها.

وهذا بناء منهم على أصل فاسد ومذهب حايد. فإن العمل ليس علة لاستحقاق الثواب. بل من فضل الله تعالى، والعقاب عدلٌ منه. ولا يجوز أن يجب على الله تعالى أمر. فإن الوجوب إنما يستحق إذا كان من يجب عليه متعرضاً للعقاب بالترك. وهذا مستحيل في حق الله تعالى. فالمسألة فرع هذا الأصل.

المسألة الثامنة عشرة

الفعل الحادث في حال حدوثه مأمور به^(٢) خلافاً للمعتزلة^(٣).

(١) ذكر ابن برهان الدليل العقلي على جواز دخول النيابة في العبادات وقد استدل الفقهاء على جواز ذلك بالشرع بنصوص كثيرة منها حديث شيرمة المشهور في الحج عن الغير وحديث الحثميّة في الحج عن أبيها. وفي دخول النيابة في العبادات تفصيل فهو ليس على إطلاقه. محله كتب الفروع وينظر في ذلك الأحكام للأمدى ١١٣ / ١ وشرح الكوكب المنير ١ / ٣٧٣ والتمهيد للأسنوي: ١١ وروضة الطالبين للنووي ١ / ١٨٣ الروض المربع بشرح زاد المستقنع ١ / ٤٦٠.

(٢) سقط من المخطوطة: به

(٣) عبر الأمدى عن هذه المسألة بقوله: اختلفوا في جواز تعلق الأمر بالفعل الحادث في =

وعمدتنا: أن الحادث في حال حدوثه مقدور فكان مأموراً.
لأن كل ما تعلقت القدرة به تعلق الأمر به.

قالوا: فهذا يبطل بما قبل الحدوث فإنه غير مقدور والأمر
يتعلق به.

قلنا: من أصحابنا من منع ذلك. وقال الفعل قبل حدوثه غير
مأمور به غير أن هذا يكاد يخالف الإجماع. فإن الأمة أجمعت على
أن الواحد منا مأمور بالصلاة قبل فعلها وبالصيام قبل إيجاده.

الجواب الحق أن نقول: الفعل قبل حدوثه مقدور عليه في لسان
الشرع واطراد العادة في حق الصحيح بإيجاد القيام عند محاولته
فكان قادراً من هذه الجهة.

ومن أصحابنا من اعتمد على طريقة أخرى فقال: الحادث في
حال حدوثه طاعة. فإذا كان طاعة كان مأموراً به لأن الطاعة
موافقة الأمر.

أما المعتزلة فإنهم قالوا: إنما أمر ليوحد الفعل. فالأمر طلب
للإيجاد. والحادث في حال حدوثه موجود ولا يكون متعلقاً بالطلب
لأن الموجود لا يطلب إيجاده.

قلنا: إذا لم يبعد في حالة وجوده أن يكون طاعة والطاعة هي

أول زمان حدوثه فأثبتته أصحابنا ونفاه المعتزلة. ونقل الاتفاق على امتناع
التكليف بالفعل بعد حدوثه. ونقل في المسودة عن ابن برهان أنه يقول أن الخلاف
لفظي ولم يصرح ابن برهان هنا بذلك ولعله في أحد كتبه الأخرى. وقال الغزالي في
المستصفى هذه المسألة فيها بحث كلامي لا يليق بالأصول ذكره: وينظر تفصيل
المسألة في المستصفى ١٠٣ وشرح تنقيح الفصول ١٤٦ والأحكام ١١٣/١ والمسودة ٧٠
والبرهان ١/ ٢٧٦ والمنحول ١٢٢ وشرح الكوكب المنير ١/ ٤٩٣.

المطلوبة بالأمر لم يبعد أن يكون مأموراً به. وفي المسألة إشكال.

المسألة التاسعة عشرة

المعدوم يجوز أن يكون مأموراً بشرط الوجود^(١).

ونقل عن المعتزلة أنهم قالوا: المأمور لا يجوز أن يكون معدوماً^(٢).

وهذه المسألة إنما رسمت لاثبات كلام الله تعالى. فإن الله تعالى متكلم بكلام قديم أزلي. أمر بأمر قديم وليس هناك مأمور والمعتزلة تنكر ذلك.

ومن علمائنا وهو أبو العباس القلانسي: ذهب إلى أن كلام الله

(١) لم يُرد أصحاب هذا القول أن الفعل وفهم الخطاب مطلوبان من المكلف حال عدمه لأن هذا باطل بضرورة العقل بل مرادهم توجه الأمر في الأزل إلى من علم الله وجوده مستجعماً شرائط التكليف. فلذا لا يرد عليهم ما أورده المعتزلة من أنه إذا امتنع تكليف النائم والغافل امتنع تكليف المعدوم من باب أولى. وما نقل عن ابن برهان في السودة: ٤٤ من أنه زَيَّف شرط الوجود غير صحيح إلا أن يكون موجوداً في غير هذا الكتاب. وهو كما ترى قد صرح به في عنوان المسألة. وقد صرح بشرط الوجود أيضاً امام الحرمين في البرهان ١ / ٢٧٤ ونقله أيضاً عن أبي الحسن الأشعري حيث قال امام الحرمين نقلاً عنه: «المعدوم مأمور على تقدير الوجود وليس هو على بن حكم المأمورين ناجزاً. والعدم مستمر وغرض المسألة اثبات الأمر أزلاً من غير مأمور فيؤول إلى أن المعدوم مأمور على شرط الوجود وهذا منتهى مذهب الشيخ».

ويرجع النزاع في هذه المسألة إلى النزاع في مسألة كلام الله الذي ينكر المعتزلة أنه صفة من صفاته وأنه قديم. وينظر تفصيل هذه المسألة في ارشاد الفحول ص ١١ وشرح الكوكب المنير ١ / ٥١٣ والسودة: ٤٤ وشرح تنقيح الفصول ١٤٦ والمنخول ١٢٤ ونهاية السؤل ١ / ١٣٣ والأحكام للأمدى ١ / ١١٦ - والبرهان ١ / ٢٧٤.

(٢) أي لا يجوز أن يكون الشخص المأمور معدوماً عند صدور الأمر.

تعالى قديم ولكن ليس بأمر ونهي . فإنما يصير أمراً ونهياً عند وجود
المأمور^(١) .

واستدل هو والمعتزلة بأن الأمر يستدعي متعلقاً ومأموراً .
والمعدوم لا يجوز أن يكون مأموراً . وإذا استحال أمر البيت
والجهاد فلأن يستحيل أمر المعدوم أولى .

وطريق الرد على القلانسي فمن وجهين :

أحدهما : أنه ثبت لله كلام في الأزل وإن لم يكن هناك مكلم .
فلم لا يجوز اثبات كونه أمراً وإن كان المأمور معدوماً . وكذا ينبغي
أن لا يثبت الكلام لأنه ليس هناك مكلم .

والثاني : أنه جعله أمراً عند وجود المأمور . فلا يخلو إما أن
يكون أمراً لذاته أو لمعنى تجدد . فإن كان أمراً لذاته فليكن أمراً
أزلاً . وإن كان أمراً بمعنى متجدد فصفات الله تعالى لا يجوز عليها
التجدد والحدوث .

(١) هذا القول نسبة الرازي في المحصول وكذلك شراحه ومختصره والأسنوي والغزالي
في المنحول إلى عبد الله بن سعيد من الشافعية وفي بعضها إلى أبي عبد الله بن سعيد
وبعد التحقيق كان المذكور هو عبد الله بن سعيد بن كلاب المتوفي بعد سنة ٢٤٠ هـ .
وقد نسبة امام الحرمين للقلانسي في البرهان ١ / ٢٧١ .

والقلانسي هو : أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي أبو العباس
معاصر للأشعري ومتقدم عليه في الوفاة وكان لسان أهل السنة قبل رجوع الأشعري
عن اعتزاله وذكر النسفي في تبصرة الأدلة أن ابن فورك ألف كتاباً سماه (اختلاف
الشيخين القلانسي والأشعري . ويوجد أبو العباس القلانسي أحمد بن ابراهيم من
طبقة ابن فورك وهو غير الأول وقد التبس الثاني بالأول على الزبيدي في شرح
الآحياء انظر تبين كذب المفتري لابن عساكر ص ٣٩٨

وأما الرد على المعتزلة: فإنه يبنى على إثبات أصل. وهو أن كلام الله تعالى قديم أزلي وهو صفة من صفات ذاته الأزلية مستعدة للمتعلق بالمتعلقات عند تجديد المتعلقات. والتجديد راجع إلى المتعلق لا إلى الصفة. وهو بمثابة قول المعتزلة ان عالمية الله تعالى تتعلق بالمتجددات من المعلومات وهي في نفسها غير متجددة. وإن كان العلم بالفعل الماضي غير العلم بالفعل المستقبل. وهما في حق الله تعالى يتعلق بهما عالمية واحدة^(١).

ومن علمائنا^(٢) من قال: إذا جاز أن يكون الأمر معدوماً جاز أن يكون الأمور معدوماً.

بيان ذلك: أن رسول الله ﷺ بعد موته أمرٌ كما كان أمراً في حال حياته.

وهذا ليس بشيء. فإن رسول الله ﷺ مبلغ. والأمر هو الله تعالى كما قال تعالى: «ليس لك من الأمر شيء»^(٣).

ومن أصحابنا من قال: إذا جاز أن يكون الأمور به معدوماً جاز أن يكون الأمور معدوماً وهذا باطل: فإن الأمور به شرطه

(١) أما الرد عليهم من المنقول بقوله تعالى: «وأوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ». فنقل عن السلف أن من بلغه القرآن فقد أنذر بإنذار النبي ﷺ. ويمكن الاستدلال أيضاً بقوله تعالى: «وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه». وينظر في ذلك شرح الكوكب المنير ١ / ٥١٣

(٢) لعله يقصد أبا بكر الباقلاني لأنه ذكر هذا الدليل ورد عليه الغزالي في المنحول ١٢٤ كما أن هذا الدليل والذي بعده ذكرهما إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٧٢ وردَّ عليهما.

(٣) آل عمران: ١٢٨

أن يكون معدوماً ليتحقق إيجاده. وليس من شرط الأمور أن يكون معدوماً. والاعتاد على ما قدمناه.

المسألة العشرون

ليس في الواجب معنى الجائز^(١).

ونقل عن طائفة من العلماء أنهم قالوا: حقيقة الواجب مشتملة على الجائز. فكل واجب جائز. وليس كل جائز واجباً. كما أن كل جسم موجود وليس كل موجود جسماً.

وعمدتنا: أن الواجب هو الانحتمال واللزوم والثبوت. والواجب هو الذي يتعرض المرء للعقاب بتركه. وأما الجائز فهو الذي يتخير المرء بين فعله وتركه. ولا يتعرض للعقاب بتركه. وليس في الواجب من معنى الجائز شيء لا حقيقة ولا لغة.

وعمدة الخصم: أن الجائز ما لا حرج على المرء بفعله. والواجب ما لا حرج على المرء بفعله فقد استويا في عدم الحرج. وهذا يدل على استوائهما في هذه الحقيقة.

(١) عنوان الأمدى في الأحكام لها: «هل المباح داخل في معنى الواجب أم لا.» وما عبر به ابن برهان أولى لأن المباح يطلق اصطلاحاً على شيء محدد وحقيقة ثابتة. أما لفظ الجائز فيستعمل استعمالاً حقيقياً بمعنى المباح واستعمالاً مجازياً يدخل تحته المباح والواجب والمندوب والمكروه. وأما ابن تيمية فعرّف الجائز بأنه «ما وافق الشريعة». وقال وقد يريد به الفقهاء ما ليس بلازم «وهو من باب تخصيص اللفظ العام بأدنى تسمية كالحيوان بالدابة. والأمدى اعتبر الخلاف لفظي وأنها عنده في محل الاجتهاد.

وانظر تفصيل المسألة في المنحول ١١٨، السوداء ٥٧٧ الأحكام للأمدى ١/ ٩٦ وشرح الكوكب المنير ١/ ٤٢٩

قلنا: هذا الكلام فاسد. فإنه ليس حقيقة الوجوب ما لا حرج على المرء بفعله وإنما ذلك من ضروراته. فمساواة الجائز في هذا لا تدل على تساويها في الحقيقة. فإن الواجب ما تحتم فعله وليس في الجائز من معنى الاحتمام شيء.

جواب آخر: وذلك أن ما أشرتم إليه استويا في العدم. والاستواء في العدم لا يدل على التساوي في الحقيقة. ألا ترى أن القديم سبحانه وتعالى ليس ب معدوم. والواحد منا ليس ب معدوم ولا يدل ذلك على أن الواحد منا مساوياً للقديم سبحانه وتعالى. فكذا فيما تنازعنا فيه، والله أعلم.

المسألة الحادية والعشرون

الآمر لا يجوز أن يكون داخلاً تحت الأمر^(١).

وذهبت زمرة من المعتزلة إلى أن الأمر يجوز أن يكون داخلاً

تحت الأمر.

(١) في المسألة بحثان للأصوليين فبعضهم بحث تحت هذا العنوان. هل يكون الأمر مأموراً بأمر نفسه أم لا؟ وعلى هذا قرر ابن برهان المسألة. ويترتب على ذلك هل الرسول ﷺ يكون مأموراً بأمر نفسه أم لا؟ مع الاتفاق على أنه لو كان في ذلك مبلغاً عن ربه يكون داخلاً. أما إذا كان الأمر منه اختلفوا فيه. وأبو الحسين البصري من المعتزلة نفى أن يكون أمراً على الحقيقة وذلك لاشتراطه علو الرتبة. وبعضهم صور المسألة بصورة أخرى وهي هل يكون داخلاً تحت خطابه ومثلوا لذلك بقول الأمر « من دخل هذه الدار فأعطه درهماً ». فلو دخل القائل فهل يعطي بحكم هذا اللفظ؟ وبهذا صورها امام الحرمين وقال: « والرأي الحق عندي أنه يدخل الخطاب تحت قوله وخطابه إذا كان اللفظ في الوضع صالحاً له ولغيره. ولكن القرائن هي المتحكمة. ولو قال السيد لعبده من دخل الدار أعطه درهماً من مالي ودخل هو لا يأخذ لأن القرينة تدل على أنه غير مراد. وينظر في ذلك المعتمد ١ / ١٤٧ والسودة ٣٢ والبرهان ١ / ٣٦٤ والمحصول ١ / ٢ / ٢٥٠.

وعمدتنا: أن الأمر هو القول المقتضي وجود الطاعة من المطيع .
ويستحيل أن يكون المرء مطيعاً نفسه . فإن الطاعة تقتضي مطيعاً
ومطاعاً . والمطاع غير المطيع ويستحيل أن يكون المطيع هو المطاع
وهذا على أصولنا ظاهر . وأما على أصول المعتزلة فإن حد الأمر
استدعاء الفعل ممن دونه . وشرط الأمر عندهم أن يكون الأمر
أعلى رتبة من المأمور . فعلى هذا الحد أيضاً يستحيل أن يكون الأمر
داخلاً تحت الأمر لأنه يكون أعلى رتبة من نفسه .

وعمدة الخصم: أن الصيغة تتناول الأمر بذاتها . ويجوز أن يريد
من نفسه الفعل فيجوز أن يكون أمراً لنفسه .

قلنا: هذا ليس بصحيح . فإننا لا ننكر تعلق الصيغة به لغة
نطقاً . ولا نمنع من تعلق إرادته بفعله . ولأن حقيقة الأمر ليس هو
الصيغة والإرادة وإنما حقيقته ما قدمناه من اقتضاء الطاعة . ولم
يوجد ذلك .

قالوا: قال الله تعالى: «أتأمرون الناس بالبر وتنسون
أنفسكم^(١)» . فمعناه وتنسون أمر أنفسكم . وهذا يدل على أن الأمر
يدخل تحت الأمر .

قلنا: هذا لا حجة فيه . وذلك أن الأمر ليس مضافاً إليهم من
جهة الحقيقة وإنما الأمر هو الله تعالى ولهذا قال في الآية «أنتم
تتلون الكتاب» . ومعلوم أن الكتاب قول الله تعالى لا قول العباد .
وإنما المعنى بقوله: «أتأمرون الناس بالبر» تذكرونهم أمر

(١) البقرة: ٤٤

الله تعالى وتسنون أنكم مأمورون مثلهم. وذلك مثل قول الله تعالى: «وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه»^(١). ومعلوم أنه ما نهاه إنما بلغ ما نهى الله تعالى.

المسألة الثانية والعشرون

اختلف الناس في حقيقة الوجوب الموسع فأئبته الفقهاء قاطبة وأكثر المتكلمين.

ونقل عن أبي الحسن الكرخي^(٢) من أصحاب أبي حنيفة وأبي عبد الله البصري^(٣) من المعتزلة أنها أنكرت الوجوب الموسع. وقالوا: النذر المطلق والكفارات وقضاء الصلوات وقضاء رمضان على الفور. وخالفوا في ذلك إجماع الفقهاء.

واستدلا على ذلك بأن قالوا: الواجب حده وحقيقته: «ما

(١) هود: ٨٨

(٢) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلم الكرخي شيخ الحنفية بالعراق. كان زاهداً ورعاً صواماً قواماً. وصل رتبة الاجتهاد. له المختصر في الفقه. وشرح الجامع الكبير.

وشرح الجامع الصغير لمحمد بن الحسن. وله رسالة في الأصول عني بها نجم الدين النسفي. له اختيارات في الأصول تخالف مذهب أبي حنيفة توفي ببغداد سنة ٣٤٠ هـ وعمره ثمانون عاماً. له ترجمة في: تاريخ بغداد ١٠ / ٣٥٣. الكامل لابن الأثير ٨ / ١٧٨ شذرات الذهب ٢ / ٣٥٨ الفتح المبين ١ / ١٨٦. البداية والنهاية ١١ / ٢٢٤ النجوم الزاهرة ٣ / ٣٠٦. الفوائد البهية ١٠٨.

(٣) هو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري من كبار المعتزلة وشيخ قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد توفي سنة ٣٦٩ هـ. له ترجمة في طبقات الشيرازي ١٤٣. الفهرست لابن النديم ٢٩٤ طبقات المعتزلة ٣٢٥ وكشف الظنون ٥ / ٣٠٧. والأصول الخمسة لعبد الجبار بن أحمد ص ١٧ وهامشها.

يعصي المرء بتركه ويحشى العقاب بتركه . « . والواجب الموسع لا يخلو إما أن يعصي بتركه أولاً يعصي بتركه . فإن قلت لا يعصي بتركه فقد خرج عن حد الواجبات والتحق بالنوافل . وإن قلت يعصي بتركه فلا معنى للتوسعة . فإن التوسعة تستدعي تخفيفاً وإطلاقاً وذلك يضاد معنى الحرج والإثم .

وربما قرروا هذا على وجه آخر وقالوا: الوجوب هو الاحتام واللزوم . والتوسعة تخيير وإطلاق فهما معنيان متضادان . وقول القائل واجب موسع كقول القائل واجب يتنفل به وذلك متناقض . وعمدتنا: أن حد الواجب^(١) متحقق في الواجب الموسع . وذلك أن الواجب ما يعصي المرء بتركه لا إلى بدل . وما يحشى العقاب بتركه وهذه^(٢) الحقيقة موجودة في الواجب الموسع لأن السيد إذا قال أوجبت عليك كتابة هذا الكتاب في جملة هذا اليوم ففي أي ساعة فعلت^(٣) ما أمرتك أجزاءك ذلك وإن أخرت حتى خرج اليوم فأنت معرض للعقاب لم يكن هذا الكلام متناقضاً ولا مستحيلًا . ولأن الوجوب راجع إلى الفعل . والزمان لم يتعلق به وجوب . وإنما الوجوب يتعلق بالفعل . والتوسعة عائدة إلى الزمان وهما أمران مختلفان غير متناقضين . ولهذا المعنى خالف النوافل . فإن نفس الفعل هناك غير متصف بالوجوب . والفعل فيما تنازعنا فيه متصف بالوجوب .

(١) في المخطوطة: « وهذا »

(٢) سقط من المخطوطة: « فعلت » .

(٣) في المخطوطة: « الوجوب »

قالوا: الزمان الذي إذا أخرج الفعل عنه إستحق العقاب على غير معلوم له فيكون تكليف المجهول. وتكليف المجهول مستحيل. والجواب عن هذا أن التكليف ليس بمجهول فإن جميع العمر جعل أمداً ومهلاً. وقيل: إن أدت في اليوم الأول وإلا ففي اليوم الثاني. فإن أراد الخروج من الحظر بادر إلى الفعل. فإن أخر إلى اليوم الثاني حتى فعل لم تخرج حقيقة الفعل أن يكون واجباً صار كمن له على رجل دين فقال: أنظرتك أيها الغريم فأد هذا الدين متى شئت. فإنه لا يخرج الدين عن كونه واجباً بتأخير قضائه وكذا فروض الكفایات^(١). فإنه لا يتعين على واحد من الناس إقامتها بنفسه. بل إن شاء زيد تولى إقامتها بنفسه وإن شاء ترك إلى أن يتولى غيره^(٢) ذلك. ثم لا يخرج ذلك عن أن يكون واجباً إذا أتى به زيد. كذلك التخيير في الزمان فإن الزمان والأعيان في ذلك سواء. وصورة ذلك أن الناس مأمورون بالصلاة على الجنازة. وكل واحد منهم مخير إن شاء صلى بنفسه وإن شاء ترك غيره حتى يتولى ذلك وإزاء ذلك كانت الصلاة واجبة. كذلك إن شاء أقام الصلاة

(١) هذا قياس من المصنف للواجب الموسع على الواجب الكفائي بجامع التخيير في كل. ففي الواجب الموسع تخيير بين الأزمان وفي الواجب الكفائي التخيير في الفعل في حالة وجود من يقوم به. وبعضهم قاسه على الواجب المخير وهو تخيير في الأعيان. والواجب الموسع تخيير في الأزمان. ينظر في ذلك نهاية السؤل ٨٥/١ واللمع ٩ والأحكام الأمدي ٧٩/١ والسودة ٢٨ وشرح الكوكب المنير ٣٦٩/١. والقواعد والفوائد الأصولية. وشرح تنقيح الفصول ١٥٠ والمعتمد ١٢٠/١. والمنخول ١٢١. والمستصفي: ٨٤ والبرهان ٢٣١/١. والحصول ٢٨٩/٢/١

(٢) في المخطوطة « غير »

في الزمان الأول وإن شاء في الزمان الثاني. وفي أيها فعل كانت الصلاة واجبة. فقد بان أن حقيقة الوجوب الموسع غير مستحيلة. فإن التوسعة لا تنافي حقيقة الوجوب. وذلك ما أردنا أن نبين^(١).

(١) ذكر ابن برهان في المسألة قولين على سبيل الاجمال وذكر غيره خمسة أقوال وهي:

١ - أن الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في جزء من أجزاء الوقت. لأنه ليس تعيين بعض أجزاء الوقت أولى من البعض الآخر. ولا يشترطون العزم على فعله حتى يجوز تركه في أول الوقت مستدلين بمحدث صلاة الرسول ﷺ في أول الوقت مرة وفي آخره مرة أخرى. وهذا قال الرازي واتباعه ومجد الدين بن تيمية وأبو الخطاب وأبو الحسين البصري والغزالي في المنحول.

٢ - لا يجوز تركه في أول الوقت إلا بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني. واختاره الآمدي وهو قول أكثر الشافعية والحنابلة والباقلاني.

٣ - الوجوب يختص بأول الوقت. فإن فعله في آخره كان قضاء. وقال به بعض الشافعية. وهؤلاء من المنكرين للواجب الموسع.

٤ - الوجوب يختص بآخر الوقت فإن فعل في أوله كان تعجيلاً كمخرج الزكاة قبل وقتها. وأما نفس الفعل فبعض الحنفية قال انه يكون فعلاً يسقط به الواجب وبعضهم قال يقع واجباً.

٥ - يتعلق الوجوب بوقت غير معين فجميع الوقت وقت لآدائه ويتعين بالفعل. ففي أي وقت قام بالفعل يقع واجباً. وهذا منسوب للكرخي من الحنفية. وينسب للكرخي قول آخر وهو أن المكلف إذا بقي لأخر الوقت من المكلفين كان ما فعله واجباً وإلا كان نفلًا

كتاب النهي

المسألة الأولى^(١)

اختلف العلماء في أن النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه أم لا ؟
فذهب طائفة من علمائنا إلى أن النهي يدل على فساد المنهي
عنه^(٢).

وتقل عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا: النهي لا يدل على
فساد المنهي عنه^(٣).

(١) المسألة مبنية على اعتقاد المعتزلة بوجود الأصلح على الله . وجهور أهل السنة
يقرون أن الأحكام لا تخلو عن مصلحة ولكن ليس بطريق الوجوب على الله . وبعض
أهل السنة افراطوا في انتكار مذهب المعتزلة فأنكروا كون أحكام الله مغللة . والحق
ما بينهما وهو أن غالب أحكام الله معللة بالمصلحة وقد تكون هذه العلة منصوصة
وقد لا تكون .

والمسألة مفروضة فيما نهي عنه اعينه . وأما ما نهي عنه لغيره كالنهي عن البيع في
وقت النداء للجمعة لا يوجد فيه خلاف إلا ما روي عن مالك وأحمد بن حنبل وأبي
— هاشم . والجمهور على أنه لا يدل على الفساد .

(٢) نسب هذا القول الأمدي إلى جماهير كثيرة من المذاهب الأربعة وأهل الظاهر
وبعض المعتزلة ولكن اختلفوا هل يدل على الفساد من جهة اللغة أو من جهة
الشرع . واختار الأمدي أن النهي لا يدل على الفساد من جهة اللغة بل من جهة
المعنى ووافق ابن الحاجب .

(٣) وهذا القول نقله الأمدي عن القفال وإمام الحرمين وأبي عبد الله البصري والكرخي
وعبد الجبار بن أحمد والغزالي . قال الغزالي في المستصفى : ٣١٥ « والختار أنه لا
يقتضي الفساد . وحرر مراده بأنه يعني بالفساد تخلف الأحكام عنها وخروجها عن =

وقال أبو الحسين البصري: فإن كان المنهي عنه عبادة دلّ على فسادها. وإن كان عقداً من العقود لم يدل على فساد بل يدل على أنه وقع صحيحاً إلا أنه وقع على وجه مكروه^(١).

وقال أبو زيد: النهي على ضربين: نهي عن الأفعال المحسية ونهي عن الأحكام الشرعية. والنهي عن الأفعال المحسية كالسرقة وشرب الخمر يدل على قبحها. والنهي عن الأحكام الشرعية كالنهي عن صوم يوم العيد يدل على صحتها. إلا أنها تقع على نعت الكراهة.

ونقل ناقلون عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال: إن كان النهي عن شيء لمعنى في عينه دلّ على فساد. وإن كان لمعنى في غيره كالنهي عن البيع وقت النداء لم يدل على فساد. فهذه جملة المذاهب.

= كونها أسباباً مقيدة للأحكام « ومثل لذلك بقوله: « لو قال الشارع حرمت عليك استيلاء جارية الابن لكن إن فعلت ملكت الجارية. ونهيتك عن الطلاق في الحيض لكن إن فعلت بانت زوجتك ونهيتك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء المغصوب لكن إن فعلت طهر الثوب. ثم قال لا يمتنع شيء من هذا ولا يتناقض. وردّ على من قال ان الفساد مستفاد من اللغة أو من الشرع. كما نسب إمام الحرمين في البرهان هذا القول لبعض المعتزلة.

وينظر تفصيل المسألة في: المسودة: ٨٢، المنحول ١٢٦. نهاية السؤل ٥٠/٢ وشرح تنقيح الفصول ١٧٣، اللع ١٤. المعتمد ١٨٣/١ والأحكام للأمدي ٤٨/٢ والمستصفي ٣١٥. وإرشاد الفحول ١١٠ والحصول ٤٨٦/٢/١.

(١) عبارة أبي الحسين في المعتمد ١٨٤/١ « وأنا أذهب إلى أنه يقتضي فساد المنهي عنه في العبادات دون العقود والإيقاعات؛ وقال بقول البصري الرّازي في الحصول ٤٨٦/٢/١.

(٢) أفرد الأمدي هذا القول بمسألة خاصة. وذكر أن أبا زيد نقل هذا القول عن الإمام أبي حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن.

أما عمدة من ذهب إلى أن النهي لا يدل على فساد المنهي عنه فإنهم قالوا: لو كان النهي دالاً على فساد المنهي عنه لتناقض أن يقول المشرع: « لا تفعلوا كذا فإذا فعلتم ذلك رتبت عليه حكماً من الأحكام » ولا شك أن هذا غير متناقض. فإن صاحب الشرع نهى أم الولد عن قتل سيدها. ولكنها إذا قتلت السيد كان القتل المنهي عنه سبباً في حصول العتق. وكذا أيضاً المرأة منهية عن الزنا ولكنها إذا زنت وأتت بولد من الزنا ثبت نسبه وترتب عليه جميع أحكامه من الإرث والنفقة.

— وهذا ظاهر على أصولنا من حيث أن صاحب الشرع له أن يجعل الفعل المحذور علماً على إثبات حكمه. وظاهر على أصولهم^(١) فإن الفعل المحذور يجوز أن يكون وقوعه سبباً في حصول لطف يدعو إلى إسقاط أمر واجب وهو كمن كسر ساق نفسه فإنه قد عصى الله تعالى بذلك ولكن الكلام سقط عنه فهو مستقيم على أصلين فإن قالوا: الحكم الشرعي يستدعي سبباً شرعياً والمنهي عنه ليس بشرعي. وذلك أن السبب الشرعي مطلوب من جهة صاحب الشرع والمنهي عنه مزجور. والزجر والردع والطلب يتضادان. قلنا: هذا حيدٌ عن مأخذكم فإنكم زعمتم أن النهي يدل على فساد المنهي من جهة اللغة ثم عدلتم إلى أن الفساد إنما يتلقى من جهة معقولة. وقد بينا أن هذا ليس بمتناقض في المعقول على ما قدمناه.

(١) أي أصول المعتزلة لأن الأحكام الشرعية عندهم جميعها معللة بالمصلحة. وأنه واجب على الله فعل الأصلح. وأما أهل السنة فيقولون أنه لا يجب في حق الله تعالى شيء فهو لا يسأل عما يفعل. ولكن في الغالب أحكامه معللة بالمصلحة الظاهرة أو الخفية فضلاً منه وكرماً.

وقولكم إن الحكم الشرعي يستدعي سبباً شرعياً ولكن السبب الشرعي ما رتب الحكم عليه. وقد بينا أن صاحب الشرع له أن يرتب الحكم على السبب وإن كان محظوراً.

وهذه المسألة لا مطمع في دركها إلا بعد مسألة وهي:

المسألة الثانية

الصلاة في الدار المغصوبة ✓

وبذكرها يتمهد القول في باب النهي.

وقد اختلف العلماء في الصلاة في الدار المغصوبة.

فذهب الفقهاء إلى أن الصلاة صحيحة^(١). وذهب أبو هاشم الجبائي من المعتزلة إلى أن الصلاة في الدار المغصوبة باطلة. وهي معصية من كل وجه والفرض باق في ذمته^(٢).

وذهب^(٣) أبو بكر الباقلاني إلى أن الصلاة في الدار المغصوبة معصية ولكن الفرض يسقط عندها لا بها^(٤).

(١) جمهور الفقهاء يقولون بالصحة وله أجر صلاته وعليه إثم غصبه لأنه يمكن إجتماع

الوجوب والتحریم في عين واحدة من جهتين مختلفتين لعدم التضاد.

(٢) وذهب لهذا القول الإمام أحمد في أصح رواياته وأكثر أصحابه والظاهرية والزيدية. وقال به أبو شمر المرجيء الحنفي. وحكاه الماوردي عن اصبح المالكي وهو رواية عن الامام مالك. وأصول مذهب الإمام أحمد تقتضي هذه الرواية لأن النهي عنده يدل على الفساد مطلقاً. وعنه رواية أخرى بالتفريق بين كونه عالماً بالحرمة أولاً. وارتضى هذا التفريق ابن تيمية في الفتاوى ٢٩٣/٢٩. وأما الرواية الثالثة عن الإمام أحمد أنها صحيحة لا ثواب فيها لقول الإمام لا أجر لمن غزا على فرس غضب. وشبهها اتباعه بالزكاة المأخوذة قهراً.

(٣) في المخطوطة « فذهب »

(٤) وهذا القول قال الرازي في الحصول ٤٨٥/٢/١.

واستدل أبو هاشم على أن الصلاة باطلاة بأن الصلاة قيام وقعود. وهذه أكوان، والكون في البقعة المغصوبة معصية، فهذه الأفعال معصية. والفعل الواحد إذا اتصف بالمعصية استحال أن يكون موصوفاً بصفة الطاعة فإنها صفتا تضاد.

قال: ولئن قلت إن هذا الفعل طاعة من وجه معصية من وجه كان هذا القول باطلاً بسبب أن الوجه الذي كان به طاعة لا يخلو إما أن يكون كوناً في البقعة المغصوبة أولاً يكون كوناً في البقعة المغصوبة. فإن كان كوناً في البقعة المغصوبة فهي معصية وإن لم يكن كوناً فليس ذلك معقولاً لأن الفعل واحد. وهو كون في البقعة المغصوبة وشغل ملك الغير.

قال: وسمعت بعض الفقهاء يقول: الصلاة منفكة عن الغضب. وليس كل غضب صلاة. كما أنه ليس كل كون سواداً. وهذه جهالة من قائلها. وذلك أنا نعلم أن الكلام ما وقع في الصلاة المطلقة وإنما وقع في صلاة في بقعة مغصوبة وهي معصية من كل وجه وهذا جملة كلامه.

وقد اختلف العلماء في الجواب عنه:

أما القاضي فإنه قال: إنا نسلم أن الصلاة معصية. ولكن الصلاة كما اشتملت على المعصية- والمعصية ضد الطاعة- فقد اشتملت على أشياء لا تتصف بصفة المعصية كالتنية وتكبيرة الإحرام

وينظر تفصيل المسألة في: شرح الكوكب النير ٣٩١/١ وروضة الناظر ٤٢ والمستصفي ٩٣ والأحكام للأمدي ٨٧/١ والسودة: ٨٣ وجمع الجوامع ٣٩٥/١ وارشاد الفحول ٩٩. والبرهان ٢٩١/١.

والقراءة والتشهد والسلام. وهذه من جملة الصلاة وليست معصية وإن وقعت في البقعة المغصوبة. والقيام والقعود معصية ولكن الصلاة يجوز أن يتخللها ما ليس بطاعة كالغفلات والسهو الواقع في أثناء الصلاة وأن هذا ليس بطاعة ولا^(١) يمنع من سقوط الفرض.

قال: وإن قلم السهو ليس بطاعة ولا معصية فليس مضاداً للصلاة. وليس كذلك الغضب فإنه معصية. والمعصية ضد الطاعة. كان هذا القول باطلاً من قبيل أن الغفلة ضد الطاعة كما أن المعصية ضد الطاعة. فإن الطاعة إنما تكون طاعة إذا قصد المطيع التقرب بها إلى الله تعالى. والذهول يمنع من قصد التقرب إلى الله تعالى فمعنى المضادة قد حصل.

فإن قيل: السهو لا يجوز أن يكون مصاحباً لجملة أفعال الصلاة. فإنه لو سها عن تكبيرة الإحرام أو النية لم تنعقد صلاته وليس كذلك هنا. فإن المعصية مصاحبة لجميع أفعال الصلاة كان هذا القول باطلاً فإن التكبيرة والنية والقراءة ليست معصية.

ثم قال القاضي: نسلم أنها معصية محضة ولكن يجوز أن تكون هذه الأفعال معصية. فإن الفرض يسقط عندها لا بها كما أن من كسر ساق نفسه أو شرب دواء حتى جن سقط عنه فرض العبادات كلها عند هذه المعصية لا بنفس المعصية. وإذا ثبت أن هذا جائز في العقل فالذي دعاني إلى القول به الاجماع المنعقد من أصحاب رسول الله ﷺ على أن من تاب إلى الله تعالى وأتاب بعد ما غصب وما ظل الديون ومنع من الحقوق إنه لا يؤمر بقضاء الصلوات التي

(١) سقط من المخطوطة « لا »

صلاها في الأماكن المغصوبة^(١).

قيل للقاضي: كما انعقد الاجماع على أن الفرع يسقط فقد انعقد الاجماع على أن تلك الصلوات صحيحة وأنها طاعة وقربة وأنت لا تقول بذلك.

فكان من جوابه أن قال: أما الإجماع على أنها قربة فإجماع على مخالفة المعقول. فلا يثبت عن أصحاب رسول الله ﷺ فإن الفعل الواحد لا يكون طاعة ومعصية. وأما الاجماع على سقوط الفرض فإجماع على ما يجوز في العقل. فقبلت من الإجماع ما كان جائزاً ورددت منه ما كان مستحيلاً^(٢) فهذا جملة كلام القاضي.

أما كلام الفقهاء فإنهم قالوا: الصلاة عبارة عن هيئات يقيمها

(١) في الواقع لا يوجد اجماع منقول على أن الناصب لم يؤمر بقضاء الصلاة لا تواتراً ولا آحاداً. بل بنى كلامه على مقدمتين:

الأولى: الظلمة والمغتصبون كثروا في الأزمنة الماضية ولا بد أنهم كانوا يصلون فيما يقتصبون.

والثانية: من عادة السلف عدم تواطئهم على ترك الانكار والأمر بإعادة الصلاة ولم ينقل أنهم انكروا.

وهذا ليس من الاجماع في شيء لعدم توفر شروطه من الانتشار. ثم كيف يدعي الإجماع والإمام أحمد بن حنبل مخالف وهو الأعم بالمنقول. فلو نقل ذلك عن السلف لم يكن للإمام أحمد مخالفته. وقد نفى دعوى الإجماع إمام الحرمين في البرهان ٢٨٨/١.

(٢) قوله: «وردت منه ما كان مستحيلاً وقبلت ما كان جائزاً في العقل». كلام يتنافى مع وجوب الأخذ بالاجماع إذا وقع بشروطه المعتبرة مع نقله بطريق صحيح. ولا يتصور أن ينعقد الاجماع على مستحيل. ولذا مدار القبول والرد هو صحة الاجماع أو عدم تحقق وجوده فقط. وكان بإمكان القاضي أن ينفي وقوع الاجماع على ما ادعوه.

المرء على بدنه من القيام والقعود والركوع والسجود. فهذا معقول دون الغصب. غير أنّ الغصب مجاور^(١) له. وذلك لا يمنع من حقيقة الصلاة. وما هذا في ضرب المثال إلاّ كرجل قال لعبده قم بياض نهارك فلا تدخل هذه الدار. أو خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فدخل الدار وخاط الثوب. أو دخل الدار وقام بياض نهاره عدّ ممتثلاً أمر السيد في قيامه وعاصٍ بالدخول. ولا يقال أنه عصى أمر السيد في الأمرين جميعاً كما إذا قعد ودخل فكذلك أيضاً إذا قيل له صل ولا تدخل هذه الدار فدخل وصلى كان مطيعاً لله تعالى وعاصياً في الغصب وهذا كلام ظاهر.

أما أبو زيد فإنه قال: إنّما قلنا أن النهي عن الأحكام الشرعية يدل على تصورها لأنها لو كانت مستحيلة الوجود لما نهى عنها. لأنّ المعدوم لا يطلب إعدامه كما لا يقال للأعمى لا تبصر وللزمن لا تمس لأن المشي والابصار مستحيل منها. وإنّما يطلب بالنهي امتناع المكلف من الفعل حتى إذا امتنع كان عدم الفعل مضافاً إلى امتناعه. فلو كان صوم يوم العيد باطلاً لم يكن النهي عنه صحيحاً. لأنّ عدمه لا يضاف إلى إعدام المكان ولا إلى امتناعه. لأنه لو حاول إيجاده لم يستطع ذلك.

وطريق الانفصال عن هذا أن التقسيم الذي ذكره تقسيم باطل. فإنه ذكر في شرح المذاهب أن النهي ينقسم إلى النهي عن الأفعال الحسية وعن الأحكام الشرعية وهذا تقسيم باطل فإن الحكم الشرعي

(١) أي لفعل الصلاة.

لا ينهى عنه. (١) وإنما ينهى عن الفعل الحسي فإنه يتعلق بالتكليف (٢).

وقوله: ان المقصود بالنهي أن يمتنع المكلف حتى إذا لم يوجد الفعل كان عدمه مضافاً إلى امتناعه قول باطل. وذلك أن امتناع وجود الفعل لا مجال على قدرة قادر. بل هو باق (٣) على النفي الأصلي. وذلك غير معلل. ولذلك قال العلماء: عدم العالم فيما لم يزل لم يكن واقعاً بالقدرة، لأنه لو وقع بالقدرة لكان المقدور أزلياً. وذلك مستحيل.

جواب آخر: وذلك أن النهي إن لم يكن دليلاً على أن الصوم باطل. فإذا حاول المكلف إبطال الصوم فالعبادة الأصلية التي يُعبر بها عن إبطاله هي قوله لا تصم. لوجب أن يحمل اللفظ على مقصوده الأصلي كما حملنا قوله ﷺ: « لا صلاة إلا بطهور (٤) » دال على إبطال الصلاة. وقوله ﷺ: دعي الصلاة أيام أقرائك (٥). « دلّ

(١) سقط من المخطوطة « عنه »

(٢) في المخطوطة: التكليف.

(٣) في المخطوطة « بقاء »

(٤) رواه بهذا اللفظ الدارقطني ٧٣/١ من حديث عائشة ورواه أبو داود ٥٩/١ وابن ماجه ١٤٠/١ والترمذي ٣٨/١ بلفظ « لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه » وضعفه الترمذي وصححه الحاكم. ورواه أبو داود والترمذي والبيهقي والنسائي وأحمد عن أبي هريرة بلفظ: لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ « وصححه السيوطي والحديث في البخاري ٣٨/١ ومسلم ٢٠٤/١ بلفظ « لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول » وانظر الفتح الكبير ٣٤٥/٣ وفيض القدير ٤٥٢/٦.

(٥) الحديث في الصحيحين من رواية فاطمة بنت أبي حبيش بلفظ: « قالت ابي امرأة استحاض فلا أطهر. أفأدع الصلاة؟ فقال: لا إنما ذلك عرق وليس بجيضة فإذا

على بطلان الصلاة. وكذلك أيضاً قوله صَلَّى : « لا صلاة إلا بقرآن (١) ». وكذا أيضاً وجب أن يحمل نهيهِ عن صوم يوم العيد على فساد الصيام وهذا كلام ظاهر.

وقول أبي الحسين البصري النهي عن العبادة يقتضي فسادها وعن العقد لا يقتضي فسادَه تقسيم باطل ولا فرق بين العبادة والعقد. فإنه متى نهي عنه خرج عن أن يكون شرعياً.

وكذا أيضاً نقل عن الشافعي رضي الله عنه: إن كان النهي عن الشيء لمعنى في عينه دلّ على فسادِه. وإن كان لمعنى في غيره لم يدل على فسادِه. وهذا لم يثبت عن الشافعي رضي الله عنه. بل الذي صح عنه أن النهي متى عاد إلى الفعل أخرجه عن أن يكون شرعياً.

وأما النهي عن البيع وقت النداء فإن النهي لم يصادف البيع. فإن البيع ليس منهيّاً عنه وإنما المنهي عنه هو التشاغل عن الصلاة حتى لو جلس وقرأ القرآن كان منهيّاً عنه. ولو سعى إلى الجمعة وباع في الطريق لم ينه عنه فلهذا لم يكن البيع فاسداً لأن النهي لم يرجع إليه. فهذا تمام تحقيق القول في هذه المسألة.

ومن علمائنا من استأنس في المسألة بقوله صلوات الله وسلامه

= أقبلت حيضتك فدعي الصلاة. وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي. « ولم أعر عليه باللفظ الوارد. انظر نصب الراية ٢٠٠/١ وتلخيص الحبير ٤٩/١. (١) بهذا اللفظ لم أعر عليه. وأخرجه البخاري ١٩٢/١ ومسلم ٢٩٥/١ بلفظ: « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » من حديث عبادة بن الصامت. كما أخرجه أحمد في المسند وأبو داود والترمذي وابن ماجه والنسائي. انظر الفتح الكبير ٣٤٥/٣.

عليه: « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد. »^(١) والرد هو الباطل والمنهي عنه ليس عليه أمره .

المسألة الثالثة

اتفق العلماء على من توسط أرضاً مغصوبة ثم تاب صحت توبته ووجب عليه أن يبتدر إلى الخروج مسرعاً من أقرب الطرق فإذا فعل ذلك فلا إثم عليه^(٢).

وقال أبو هاشم وأبو شمر المرجيء^(٣) هو آثم إلى أن يخرج وتوبته

(١) متفق عليه واللفظ للبخاري ٣١٧/١٣ .

(٢) نص عليه الشافعي في الأم ١٥٤/٢ بقوله: ولو دخل دار رجل بغير اذنه لم يكن جائزاً له وكان عليه الخروج منها . ولم أزعم أنه يخرج بالخروج منها وإن كان يمشي فيما لم يؤذن له فيه لأن مشيته للخروج من الذنب لا للزيادة فيه « وألحق الشافعي بهذه المسألة الذي يزيل الطيب الذي تطيب به متعمداً وهو محرم بيده لأنه تاب فإنه لا يعصي بسمه الطيب . وأخرج عليها إمام الحرمين في البرهان من خالط أهله في السحر ثم بدأ النزع في أول الفجر .. وبنى عليها الأصوليون في كتب القواعد فروعاً منها:

١ - إذا غضب عيناً من الأعيان ثم تاب وشرع في حملها على رأسه إلى صاحبها .

٢ - إذا أخذ يطلق الصيد الذي صاده وهو محرم من الأفاص . واختار تقي الدين بن تيمية أن ما يتعلق بحق الله يزول بمجرد الندم . وأما حقوق العباد فلا تسقط إلا بعد آدائها . أو ينظر تفصيل المسألة في: المسودة ٨٥ والمستصفي ٨٦ والمنحول ١٢٩ وشرح الكوكب المنير ٣٩٧/١ وفتاوي ابن تيمية ٢٨٦/٢٩ والبرهان ٢٩٩/١

(٣) الموجود في المخطوطة [وقال أبو هاشم المرجيء] وفي شرح الكوكب المنير ٣٩٩/١ « وخالف ذلك أبو هاشم من المعتزلة وأبو شمر المرجيء » وفي المسودة: ٨٥ « وحكى ابن برهان المذهب الثاني عن أبي شمر المرجيء وذكر الجويني أنه قول أبي هاشم » وفعلاً في البرهان ٢٩٩/١ نسب القول لأبي هاشم . وبذلك اتضح أنه سقط من المخطوطة كلمة « أبو شمر »

غير صحيحة إلى أن يخرج .

وعمدتنا: أنه مأمور بالخروج فإذا خرج كان ممتثلاً للأمر مطيعاً . والمطيع لا إثم عليه .

قالوا: لا نسلم أنه مأمور بالخروج وإنما هو مأمور بترك الغصب وهو بالخروج غاصب كما أنه بالدخول غاصب وبالمكث غاصب . فإن الغصب عبارة عن شغل ملك الغير بغير إذنه . وهو بالخروج شاغل لملك الغير ومفسد لزرعه . وكيف يتحقق معنى التوبة مع الاضرار والشغل . إلا أنه بالخروج تكون المعصية أقل من معصيته بالمكث . وهذا لا يدل على أنه مطيع .

ثم قال: فان قلت: فبعد توسطه الأرض لا قدرة له على ترك المعصية إلا بالخروج . فإنه لا يقدر على إعدام نفسه كان هذا القول باطلاً . وذلك أنه هو الذي سدَّ على نفسه باب التوبة فصار كمن رما سهماً إلى آدمي ثم تاب بعد الرمي فإنه يعصي بكل ألم يتجدد على الرمي إليه وإن كان عاجزاً عن رد السهم . وكذا إذا القى نفسه من علو على جماعة مرضى وكان بحيث إذا قام على صدر الذي وقع عليه

كما نسب هذا القول الغزالي في المستصفى ١٠٦ والنخول ١٢٩ لأبي هاشم فقط . واختار هذا القول أبو الخطاب من الحنابلة فقال: « هي معصية إلا أنه يفعلها لدفع أكثر المعصيتين بأقلها . ومثل ذلك بمن يطارد شخصاً لقتله فسأل من رآه فقال: إنني لم أره فارتكب الكذب وهو حرام لدفع أكبر المعصيتين . وأبو شمر المرجيء من الصالحية المرجئة اتباع صالح بن عمر الصالح . زعم أن الايمان هو المعرفة بالله والمحبة والخضوع له بالقلب والإقرار به أنه واحد ليس كمثلته شيء والإقرار بالرسول إن قامت الحجة على نبوتهم . وليس الاقرار بما جاءت به الرسل داخل في الايمان . ويقول أن القدر خيره وشره من العبد ولا يضاف لله منه شيء . وفرقته أكثر اصناف المرجئة لأنها جمعت بين ضلالتى القدر والإرجاء .

قتله وإن انتقل ليخرج قتل شخصاً آخر . فإنه يعصي إذا أقام وإن انتقل عصي بالانتقال . كذا ههنا إن أقام عصي بالإقامة لأنه شاغل للملك الغير . وإن خرج عصي بالخروج لأنه شاغل للملك الغير . وتفاوت ما بين معصية المكث التي لا نهاية لها ومعصية الخروج المتناهية كتفاوت ما بين الصرعى إذا كان الذي يسقط عليه نبياً والذي يليه بعض المؤمنين . فإنه يعصي بقتل النبي ويعصي بقتل المؤمنين . هذا جملة كلامه .

وطريق الجواب عنه من وجهين : أحدهما : على أصل المعتزلة والثاني على لسان أهل السنة . أما وجه البناء على مذهب المعتزلة فإن مذهبهم أن الله تعالى يجب عليه أن يفعل بعباده ما هو الأصلح في الدين . ومن الأصلح أن لا يسد عليهم باب التوبة . وإذا توسط البقعة المغصوبة لو قلنا أن توبته غير مقبولة أفضى إلى سد باب التوبة وذلك مستحيل على الله تعالى .

وأما وجه البناء على مذهب أهل السنة فإنهم يقولون فإننا نتلقى الحل والإباحة والحظر والتحريم من الشرع وقد أمر الشرع بالخروج . وأقل مراتب الأمر أن يكون محمولاً على الإباحة . وفاعل الإباحة لا يعصي بذلك . وإذا كان متابعاً أمر الشرع بالامتناع في الخروج لم يوصف بالاعتداء كما لو ألقى في ملك الغير قهراً بغير إذنه فإنه لا يعصي بخروجه ولكن يجب عليه ضمان ما أفسد من الزرع في صوب الخروج لأن الضمان لا يستدعي عدواناً . ولهذا يجب على الصبي والمجنون والنائم .

وأما مسألة الصرعى^(١) : فتلك مسألة لا حكم الله فيها . ونحن إنما

(١) يعني المصنف بمسألة الصرعى ما تقدم من إلقاء شخص نفسه على جماعة مرضى . ورد =

نتلقى نفي العصيان من أمر الشرع إياه بالخروج. وثم ما أمرناه بالانتقال.

وأما المعتزلة فإنهم يقولون: إذا تساوى المكث والانتقال في القتل خير بينهما.

المسألة الرابعة

يجوز أن ينهى عن أشياء على طريق التخيير كقوله: لا تدخل هذه الدار أو تلك الدار^(١).

وقالت المعتزلة: لا يجوز النهي على طريق التخيير^(٢).

= المصنف دليل من استدل بالقياس عليها بأنه لا حكم لله فيها بمعنى لم يرد فيها نص. وكان الأولى أن يرُدَّ القياس عليها لكون الحكم فيها غير متفق عليه. لأن إمام الحرمين في البرهان ٣٠٢/١ يقول: «لم أتحصل من قول الفقهاء فيها على ثبت. والوجه المقطوع به سقوط التكليف عن صاحب الواقعة مع استمرار حكم سخط الله تعالى وغضبه عليه. أما وجه سقوط التكليف فإنه يستحيل تكليفه ما لا يطيقه ووجه استمرار حكم العصيان عليه تَسْبُّهُ إلى ما لا مخلص له منه.»

(١) هذه المسألة بناها جمع من الأصوليين على مسألة الواجب المخير. والمخالف فيها مخالف في تلك. ومعظمهم لا يعيد النقاش فيها بل يحيله على تلك المسألة.

(٢) نسب هذا القول في المسودة إلى أبي عبدالله الجرجاني والمعتزلة: وعند المعتزلة لو وقع النهي على طريق التخيير يجب اجتناب الكل واستدلوا بقوله تعالى: ولا تطع منهم أئماً أو كفوراً والمعنى يجب عدم طاعة الآثم والكفور. ولكن قال الجمهور إن هذا استفيد من دليل آخر. ونقل البعلي في القواعد والفوائد الأصولية عن القرافي التفرقة بين الواجب المخير والنهي على التخيير وقال لا يصح التخيير في النهي عنه وفرع البعلي على هذه المسألة مسألة من أسلم على أكثر من أربع نسوة.

وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للأمدي ٨٦/١ القواعد والفوائد الأصولية ٦٩ وشرح تنقيح الفصول ١٧٢ وشرح الكوكب النير ٣٨٧/١ والمحصل ٥٠٧/٢/١ واللمع ١٤ والمعتمد ١٨٢/١ والمسودة ٨١ والمنحول ١٣١.

وعمدتنا: أنه يجوز أن يأمره بدخولها على طريق الجمع. ويجوز أن ينهيه عن دخولها على وجه الجمع فيجوز أن يأمره بدخولها على طريق التخيير ويجوز أن ينهيه عن دخولها على وجه التخيير. وهذا التحقيق وهو أن أوامر الله تعالى غير ممللة فيجوز أن يأمر بما شاء وينهى عما يشاء.

وعلى أصول المعتزلة: أن أوامر الله تعالى ممللة بالمصالح. فلا يأمر إلا بما فيه مصلحة ولا ينهي إلا عما فيه مفسدة. وليس مستحيلاً^(١) أن يعلم الله تعالى أن مفسدة المكلف في الامتناع من دخولها فأما إذا دخل أحدهما فامتنع من دخول الأخرى لم يكن في ذلك مفسدة.

وعمدة المعتزلة: أن النهي يدل على قبح المنهي عنه. فلو قلنا: أن النهي على طريق التخيير جائز أفضى إلى محال. وذلك أنه لو امتنع من دخول أحد الدارين كان دخولها قبيحاً. ولو قدرنا أنه دخلها وامتنع من دخول الأخرى كان دخولها حسناً. والفعل الواحد لا يكون حسناً وقبيحاً في الحالة الواحدة.

والجواب: ان الامتناع من دخول الدار في الصورة المعلومة إنما يكون قبيحاً عند دخول الأخرى. أما إذا جمع بينهما في الفعل أو الترك تغيرت الحال. وغير ممتنع أن يكون الفعل متصفاً بصفة الحسن في حالة أو عند وجود الشرط متصفاً بصفة القبح في حالة أخرى. ألا ترى أن من ترك الصلاة على الميت عند صلاة غيره لم يكن الترك قبيحاً. لأنه وقع حالة فعل غيره. ولو ترك الصلاة على

(١) في المخطوطة « مستحيل »

الميت وترك كافة المسلمين الصلاة على الميت كان تركه في هذه الحالة قبيحاً فكذا عند ترك غيره. وكذا أيضاً يجوز أن يكون دخول هذه الدار حسناً ومصالحةً ولطفاً عند ترك دخوله في الدار الأخرى فكذا أيضاً دخول تلك مصالحةً ولطفاً عند دخول هذه.

كتاب العموم

المسألة الأولى

حد العموم: « ما تناول شيئين فصاعداً من جهة واحدة. »^(١)
وقال قوم: « العموم ما كان متناولاً لكل ما يصلح له. »^(٢)

(١) هذا الحد مركب من حد حجة الاسلام الغزالي في المستصفى ومن حده في المنخول. حيث قال في المستصفى ص ٣١٩ « هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً. وفي المنخول ص ١٣٨ « ما تعلق بمعلومين فصاعداً من جهة واحدة. » وارضى ابن برهان هذا الحد وقد يرد عليه:

١ - أنه غير جامع لعدم دخول « المعدوم والمستحيل » وهما من ألفاظ العموم. لأن المستحيل ليس بشيء اجمالاً وأن المعدوم ليس بشيء عند الأكثرين. ويمكن الإجابة عن ذلك بعد التسليم أن المعدوم ليس بشيء. وأن المستحيل فرد نادر لم يقصد إدخاله في التعريف.

٢ - قد يرد عليه أنه غير مانع: أ- لدخول العشرة والمائة لأنها تدخل في الدلالة على اثنين فصاعداً وهما ليستا من ألفاظ العموم.

ب - لأنه استعمل لفظة « ما » وهي جنس بعيد يدخل تحته العموم الذي في المعاني والمصنف يقول بأن العموم من عوارض الألفاظ فقط.

ولهذا لو قال المصنف « هو الكلمة التي تناول مسميين فصاعداً من جهة واحدة مطلقاً، سلم التعريف عن هذه الاعتراضات.

وعلى العموم قلما يسلم تعريف عن الاعتراض ولكن القصد تقليل الاعتراضات.

(٢) هذا التعريف مأخوذ من تعريف أبي الحسين البصري في المعتمد ٢٠٣/١ حيث قال « هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له » فأبدل ابن برهان لفظة « جميع » بكل لأن لفظة جميع من ألفاظ العموم فلا يجوز دخولها في الحد. وأبدل لفظة مستغرق. لأنها مرادفة للعام. ولا يجوز دخول المرادف إلا في الحد اللفظي وهذا حد حقيقي أو

رسم.

وقال قوم: « اللفظ الذي يقتضي استغراق الجنس والطائفة
كالمسلمين والمشركون .

المسألة الثانية

العموم من عوارض الألفاظ^(١)

وقد اختلف العلماء^(٢) في أن العموم هل يختص بالألفاظ أم هو
موجود في المعاني .

فقال قوم: العموم من خصائص الألفاظ وهم الأكثرون .
وزعم قوم: أن العموم موجود في المعاني حسب وجوده في
الألفاظ.^(٣)

وينظر حد العام في المعتمد ٢٠٣/١ وارشاد الفحول ١١٢ والأحكام للأمدي
٥٤/٢ والمسودة ٥٧٤ والمستصفى ٣١٩ والمنخول ١٣٨ ونهاية السؤل ٥٦/٢
والمحصل ٥١٣/٢/١ وجمع الجوامع ٣٩٩/١
(١) هذا العنوان من المحقق .

(٢) سقط من المخطوطة « في »

(٣) اتفق على أن العموم من عوارض الألفاظ . واختلف في كونه من عوارض المعاني
على ثلاثة أقوال ذكر ابن برهان الأول والثاني منها وهي:
١ - أنه من عوارض الألفاظ والمعاني وبهذا قال القاضي أبو يعلى وصححه ابن
تيمية وابن الحاجب .

٢ - أنه من عوارض الألفاظ فقط . والعموم في المعاني يكون في الذهن فقط
ولا تعلق لها بالخارج وبهذا قال الغزالي وابن قدامة والجمهور .

٣ - أنه حقيقة في الألفاظ مجاز في المعاني لعدم اطراده فيها . وبه قال ابو
الحسين البصري في المعتمد . وعبارة ابن برهان في رده على القائلين بأنه من
عوارض المعاني تشير لقوله بهذا القول .

وينظر تفصيل المسألة في: المعتمد ٢٠٣/١ والمستصفى ٣٢٠ والمسودة ٩٧
وروضة الناظر ٢٢٠ ونهاية السؤل ٥٦/٢ والمنخول ١٣٨ وارشاد الفحول ص ١١٣
والأحكام للأمدي ٥٤/٢ .

وعمدة الأولين: أن العموم ما تناول شيئين فصاعداً من جهة واحدة وهذا لا يتصور وجوده في المعاني. فإن المعاني لا تتعدى محلها الذي قامت به فركن العموم معدوم.

وعمدة الخصم: أن العرب اطلقت لفظ العموم على المعاني فقالت عمهم الخصب والمرض والمطر وعدل عام^(١) وعمهم الخير.

قالوا: ولأن العلماء أطلقوا أقوالهم بأن الحيوانات متساوية في الحيوانية. وأن الوجود قضية شاملة في الموجودات وكذا الحدوث معنى^(٢) شامل للمحدثات. فلو لا أن الحدوث معنى^(٣) يعم الجميع وإلا لما أطلق القول بذلك. وأيضاً اطلق الفقهاء أقوالهم بأن حكمة الردع والزجر علة وجوب القصاص على القاتل. وهذا عام في كل قاتل. وكذا أيضاً حكمة صيانة الماء وحفظ الأنساب علة وجوب الحد. وهذا عام في حق كل زان. وكذا المصالح. والحكمة التي استنبطها الفقهاء في علل الأحكام. وهي عامة في جميع المحال والمواضع.

وطريق الانفصال عن هذا الكلام أن نقول: أما قولكم بأن العرب أطلقت أقوالها بأن هذا مطر عام غير كاف في الاستدلال به على الحقيقة لأن الاطلاقات^(٣) تدخلها الحقيقة والمجاز. وهذا من أبواب المجاز^(٤). وذلك أن المرض الواحد ما عمّ جملة الناس وإنما

(١) في المخطوطة «تمام» بدل «عام»

(٢) «معنى» في الموضعين كتبت بالألف القائمة.

(٣) في المخطوطة «الإطلاق»

(٤) وبهذا الجواب الذي ارتضاه ابن برهان يلزمه أن يقول أن العموم من عوارض الألفاظ مجازاً.

قام^(١) بكل شخص مرض يخصه . وعين ذلك لم يوجد في حق غيره وإنما وجد مثله . وكذا فيما خص به زيد^(٥) من العدل لم يوجد في حق عمرو . وإنما وجد مثله . ولكن هذه المعاني لما كانت متماثلة اطلق عليها اسم الشيء الواحد كما يقال: ضربتهم ضرباً واحداً ، وقتلتهم قتلاً واحداً ، وأعطيتهم عطاء واحداً . ونحن نعلم أن العطاء الذي صرف إلى زيدٍ ما صرف إلى عمرو وكذا ههنا .

وأما قولهم إن الوجود قضية واحدة شاملة للموجودات فهذا غير مستقيم على رأي نفاة الأحوال ولا على رأي مثبتي الأحوال . فأما نفاة الأحوال فإنهم يقولون: وجود كل شيء عين ذلك الشيء . وعينه^(٣) لا يتصور مشاركة غيره فيها . وإنما اشتركت الموجودات في اللقب لا في الحقيقة فقد عاد العموم إلى اللقب دون المعنى .

وأما من أثبت الأحوال فإنهم يقولون: الوجود الذي أشرت إليه قضية ثابتة في الأوهام والأذهان ولا تعلق لها بشيء من الموجودات الثابتة محلها . ولكنها طريق للعقل يتوصل به / اللوحة ٢٤ / إلى معرفة الحقائق .

أما قولهم : إن حكمة الردع والزجر علة وجوب القصاص .
الجواب عنه من وجهين :

أحدهما: إن حكمة الردع والزجر ليست علة في وجوب

(١) في المخطوطة « قام به »

(٢) في المخطوطة « يزيد » بدل « زيد »

(٣) في المخطوطة « وعين »

القصاص على زيد وعمرو. وإنما هي علة لجعل القتل ظلماً سبباً
لوجوب القصاص. والقصاص واجب على زيد بعله قتله الصادر
منه. والردع حكمة السبب.

والثاني: أنا نسلم لكم وجود العموم في الأحكام الشرعية^(١) ونرد
الخلاف إلى ما عداها من المعاني. والأول أصح^(٢).

المسألة الثالثة

اختلف العلماء في صيغة العموم فذهب الفقهاء وأكثر المتكلمين
إلى أن للعموم صيغة تخصه إذا وردت حملت على الاستغراق إلا أن
يتصل بها قرينة تدل على التخصيص.

وحكي عن شيخنا أبي الحسن رضي الله عنه أنه قال للعموم
صيغة تخصه^(٣). ثم اختلف أصحابه فمنهم من قال: الذي صح

(١) عقد الشوكاني لوجود العموم في الأحكام الشرعية مسألة مستقلة. نقل عن الجمهور
أنه لا يتصور العموم فيها لأن الأحكام أفعال. والأفعال معاني. وأثبت العموم في
الأحكام الشرعية إمام الحرمين ونقله السرخسي عن أبي بكر الجصاص وأنكره
عليه. وأنكره أيضاً الباقلاني والشيرازي. وينظر في ذلك إرشاد الفحول ١١٤
واللمع: ١٦

(٢) أي والجواب الأول أصح. وقال ابن برهان بذلك لأنه لا يقول بوجود العموم في
الأحكام الشرعية وإنما سلم بذلك حتى يبين أن دليل الخصم أخص من محل النزاع.

(٣) اضطربت النقول عن أبي الحسن الأشعري رحمه الله اضطراباً عظيماً. قال إمام
المحرمين في البرهان ٣٢٠/١ «نقل مصنفو المقالات عن الشيخ أبي الحسن والواقفية
انهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية. وهذا النقل على هذا الاطلاق زلل. فإنه
لا ينكر أحد إمكان التعبير عن معنى العموم بترديد ألفاظ مشعرة به كقول القائل:
رأيت القوم واحداً واحداً لم يفتني منهم أحد. وإنما الذي انكره الواقفية وجود
لفظة واحدة مشعرة بلفظ الجمع. ووافق الواقفية البرغوث محمد بن عيسى وابن

عندنا من مذهبه أنه قال: نرى أن اللفظ في لغة العرب لفظ مشترك بين العموم والخصوص.

ومنهم من قال: هي صيغة لا تختص^(١) به ولا مشتركة بينه وبين غيره. وذهب المرجئة^(٢) إلى أن العموم لا صيغة له في لغة العرب^(٣).

الراوندي أحد بن يحيى المعتزليان. ثم تكلم إمام الحرمين بكلام جيد وصفه بأنه مبتكر وهو جدير بأن ينظر.

وقد نقل جمهور الأصوليين أن أبا الحسن يقول بالتوقف. ومنهم الغزالي في المنحول والمستصفي والآمدي في الأحكام. وقالوا انه نقله عنه تلميذه الباقلاني وارتضاه.

وفي المسودة: قال ابن برهان وقالت المرجئة لا صيغة للعموم. ونقل عن أبي الحسن وأصحابه أنه لا صيغة له واقتروا فمنهم من قال اللفظ مشترك بين العموم والخصوص كسائر الأسماء المعينة. ومنهم من قال: اللفظ مبهم لا يدل على شيء إلا بقرينة والجويني نقل مثله.

ومن هذا كله يتضح أن ما نقل عن الأشعري أن للعموم صيغة تخصه ليس صحيحاً والصحيح هو العكس لسببين: أولهما: أن ما نقله ابن برهان عن الأشعري في كتابه الآخر حسب نقل المسودة هو عدم إثبات الصيغة.

الثاني: جميع من نقل عنه نسب له عدم إثبات الصيغة، وكلام امام الحرمين يدل على ذلك..

وينظر تفصيل المسألة في المسودة: ٨٩ إرشاد الفحول ١١٥. المعتمد ٢٠٩/١ الأحكام للآمدي ٥٧/٢ المنحول ١٣٨. المستصفي ٣٢١ نهاية السؤل ٦٠/٢ شرح تنقيح الفصول ١٩٢ اللمع ١٥. البرهان ٣٢٠/١. المحصول ٥٢٣/٢/١

(١) في المخطوطة « لا تخصه به »

(٢) الإرجاء إما مأخوذ من التأخير أو الرجاء. والمرجئة اثنتا عشرة فرقة من أعظم مقالاتهم أنه لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة. ومعظمهم لا يدخل العمل في الإيمان. فمنهم من يقول أن الإيمان معرفة الله تعالى والكفر الجهل به. وان الإنسان لا يكفر بعدم إقراره باللسان. وبعضهم يقول ان الإيمان يتبع بعض وبعضهم يقول أنه لا يتبع بعض. انظر مقالات الاسلاميين ٢١٣/١ والفرق بين الفرق ٢٠٢.

(٣) ويوجد في المسألة قول آخر مفرع على القول بالتوقف منسوب لأبي هاشم ومحمد بن=

وقد تمسك علماؤنا بفصول.

أولها وأقواها أنهم قالوا: صيغة جموع التذكير كالمسلمين والمشركين إذا وردت فلا يخلو إما أن تكون حقيقة فيما دون الاستغراق وحقيقة في الاستغراق. وإما أن تكون مجازاً فيما دون الاستغراق ومجازاً في الاستغراق. وإما أن تكون حقيقة فيما دون الاستغراق ومجازاً في الاستغراق. وإما أن تكون حقيقة في الاستغراق ومجازاً فيما دون الاستغراق.

لا يجوز أن تكون حقيقة في الاستغراق وحقيقة فيما دونه لأنها إذا كانت حقيقة في الكل انتقص من الكل بعضه أو معظمه، لم يتصور بقاء الحقيقة على الصفة الأولى كما أن العشرة حقيقة في العدد المعلوم. ثم لو انتقص منها شيء لم يكن اطلاق اسم العشرة على ذلك الناقص حقيقة فبطل القسم الأول.

ولا يجوز أن يكون مجازاً في الاستغراق ومجازاً فيما دون الاستغراق لأن المجاز لا يعقل إلا بعد وجود الحقيقة. فإن المجاز هو كل كلام نقل عن موضوعه الأصلي إلى غير موضوعه الأصلي: فلا بد عند وجود المجاز من تقدم الحقيقة الموضوعية.

ولا يجوز أن تكون الصيغة حقيقة فيما دون الاستغراق ومجازاً في الاستغراق لأن اسم الكل إذا أطلق على البعض يكون حقيقه. فأطلاقه على الكل أولى أن يكون حقيقة.

= شجاع البلخي أنه يحمل على أقل الجمع قطعاً ويتوقف فيما زاد. وسى إمام الحرمين أصحاب هذا القول بأصحاب الخصوص. والغزالي في المستصفي نصر قول من قال أنه للعموم ولكنه في المنحول قال «والختار أنه نص في أقل الجمع ظاهر فيما وراءه» وينظر المستصفي ٣٢١ والمنحول ١٣٩ والمسودة ٨٩.

وإذا بطلت الأقسام الثلاثة تعين القسم الرابع وهو أن الصيغة حقيقة في الاستغراق والعموم مجازاً في الخصوص.

وقد تمسك علماءنا بطريقة أخرى قالوا: واضع اللغة احكم وضعها. وليس من الحكمة في وضع اللغة ايهال مقصود الاستغراق والاخلال بوضع الاسم له. وهو مقصود ظاهر فلا بد له أن تكون لغة العرب مشتملة على لفظ يدل على الاستغراق.

وهذا باطل من وجوه منها:

إن واضع اللغة غير معصوم في وضعه فمن أين لكم ان الخطأ غير جائز عليه.

والثاني: أن العرب قد أخلت بوضع كثير من الأسماء للمسميات. فإنهم لم يضعوا لفعل الحال اسماً يخصه. بل جعلوا اسم الفاعل والفعل المضارع^(١) يصلح للحال والاستقبال كقولك: أضرب فإنه يصلح للحال ويصلح للاستقبال. وكذلك لم يضعوا لرائحة المسك اسماً يخصها ولا لرائحة الكافور وماء الورد بل عرفوها بحالها وأضافوها إليها. فيجوز أنهم أخلوا بوضع اسم يدل على الاستغراق.

والثالث: إن واضع اللغة إنما يجب عليه بحكم الوضع دفع الحاجة بوضع علم يدل على المسمى. إما أن يكون مختصاً به أو يكون مشتركاً بينه وبين غيره. ثم أن القرينة تميز مقصوداً عن مقصود.

(١) العبارة في المخطوطة «بل اسم الموضوع يصلح» وهي ليست مستقيمة. والعبارة المختارة اعتمدت فيها على الغزالي في المستصفى ص ٣٢٣ حيث قال: لم تضع للحال لفظاً مخصوصاً حتى لزم استعمال المستقبل أو اسم الفاعل فيها فنقول رأيت يضرب أو ضارباً.

ومن جملة ما تمسكوا به^(١) أنهم قالوا: الدليل على أن الصيغة موضوعة للإستغراق أنه يجوز أن يستثنى منها فيقول: رأيت الناس إلا بنى تيم. فلولا أن اللفظ كان متناولاً للجميع وإلا لما حسن الاستثناء كما لا يجوز أن يقال: «رأيت الناس إلا الجراد» لأن اسم الناس لا يتناول الجراد. وهذا غير سديد أيضاً. وذلك أن الاستثناء إنما حسن لقطع صلاحية الاستغراق. فإن اللفظ وإن لم يكن موضوعاً للإستغراق إلا أنه صالح للإستغراق وهذا فائدة الاستثناء.

ومن جملة ما اعتمدوا عليه من الأدلة السمعية قصة فاطمة^(٢) رضي الله عنها: فإنها جاءت إلى أبي بكر رضي الله عنه تطلب ميراث رسول الله ﷺ. واحتجت بقوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين.»^(٣) وما أنكر عليها أبو بكر ولا أحد من الصحابة صحة هذا الاستدلال بل عدلوا إلى التخصيص بقوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة.»^(٤)

(١) «به» ساقطة من المخطوطة

(٢) هي فاطمة الزهراء. تكنى أم أبيها. أمها خديجة وهي صفرى بناته. ولدت للكعبة تبنى قبل البعثة بخمس سنوات تزوجها علي في الحرم من السنة الثانية للهجرة بعد زواج عائشة بأربعة أشهر وأمهرها درعه الخطمية. انقطع نسل الرسول ﷺ إلا منها. ولدت لعلي: الحسن والحسين وأم كلثوم وزينب. توفيت بعد الرسول ستة أشهر. وردت أحاديث في مناقبها فهي خير نساء العالمين عدا مريم بنت عمران. لها ترجمة في الإصابة ١٦٠/٨ والاستيعاب ١٨٩٨.

(٣) النساء: ١١

(٤) أخرجه البخاري ومسلم بلفظ: «لا نورث ما تركناه صدقة.» قال ابن حجر: ما اشتهر في كتب الأصول وغيرها بلفظ «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» انكره جماعة من الأئمة وذلك لخصوص لفظة «نحن». قال العراقي في تخریج أحاديث مختصر =

ولو لم يكن للعموم صيغة لأنكروا عليها . والاستدلال بذلك لا يقوى من قبل أن من (١) الممكن أن يكون هذا اللفظ اقترنت به قرينة دلت على الاستغراق وهذا جائز عند الخصم . وادعاء عدم القرائن لا طريق إليه ولا دليل عليه .

وأقوى متمسك من جهة الأدلة السمعية إجماع أصحاب رسول الله ﷺ على الاستدلال بعمومات القرائن والسنة قبل البحث عن القرائن المتصلة بها . وهذا يدل على أنهم اعتقدوا أن للعموم صيغة تدل على الاستغراق .

أما الخصم فإنه تمسك في نصرة مذهبه بأن قال: هذه الصيغة التي ادعيت أنها للإستغراق لا تخلو إما أن تكون تلقية ذلك من جهة العقل أو جهة النقل . بطل أن يكون التلقي من جهة العقل لأن العقل لا يدل على وضع اللغات والأسامي . فإن الإسم ليس بينه وبين المسمى مناسبة معقولة كمناسبة ما بين الدليل العقلي ومدلوله . فإن ما جاز أن يكون وراز أن لا يكون ليس (٢) وجوده بأولى من عدمه . فإذا وجد اقتقر إلى موجد أو جده . فهذه دلالة معقولة . وأما قول القائل فرس أو جدار فليس بينه وبين المسمى مناسبة معقولة . ولا يجوز أن يكون التلقي من جهة النقل لأن النقل لا يخلو إما أن يكون تواتراً أو أحاداً . أما التواتر فلا مطمع في وجوده

= المنهاج . ورد في النسائي من حديث عمر بلفظ « إننا » بدل « نحن » وهو غير موجود في المجتبى ولعله في سنن النسائي الكبرى . انظر البخاري : فضائل أصحاب النبي ٢٥/٥ ومسلم ١٣٧٩ ، ١٣٨٠ ، ١٣٨١ . والنسائي ١٣٢/٧ وفتح الباري ١٢/٧

(١) سقط من المخطوطة « من »

(٢) في المخطوطة « وليس »

لأنه لو كان موجوداً لاستوى في دركه كافة الناس كالعلم بالأمم الماضية والبلاد النائية. ونحن ننكر ذلك. ولا يجوز أن يتلقى ذلك من جهة الآحاد لأن المطلوب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم فقد انحسرت مدارك اليقين.

وطريق الانفصال عن هذا أن يقال: إنما تلقينا ذلك من جهة النقل متواتراً فإن العرب استعملت هذه الصيغة في جهة الاستفراق. وهذا الاستعمال ثبت تواتراً.

فإن قيل: قد استعملتها العرب في جهة الخصوص كما استعملتها في جهة العموم. وهذا يدل على أن الصيغة مشتركة.

قلنا: قد بينا بالتقسيم الذي بيناه أولاً واعتمدنا عليه أن الصيغة موضوعة للإستفراق وإن استعملت فيما دون الاستفراق فعلى طريق المجاز^(١). ومجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة. فإن العرب تستعمل الحقيقة كما تستعمل المجاز.

المسألة الرابعة^(٢)

صيغ جموع السلامة المجرأة في قبيل التذكير كالمسلمين والمشركين

(١) إن أعظم ما يفرق به بين الحقيقة والمجاز هو أن المعنى المتبادر للذهن علامة الحقيقة. وهنا كذلك فإن المتبادر إلى الذهن الاستفراق. وقد ذكر الغزالي في المستصفى أوجها أخرى يفرق بها بين الحقيقة والمجاز ردها عليه جمهور البلاغيين.

(٢) تقسم ألفاظ العموم إلى خمسة أقسام هي:

١- ألفاظ الجموع المعروفة. وأما المنكرة ففيها خلاف.

٢- الأسماء التي تقع أدوات شرط. وهي إما أسماء مبهمة أو ظروف زمان أو مكان مثل مَنْ ومتى وأين. وهي من أعلى صيغ العموم.

٣- المنكرة في سياق النفي. وهي قوية في الدلالة على العموم وخاصة إذا

سُبقت المنكرة بـ «مَنْ».

=

لاتتناول الإناث. ونقل عن طائفة / اللوحة ٢٥ / من الأصوليين قالوا ان هذه تنطلق على الذكور والإناث^(١).

وعمدتنا: ما ذكره الشافعي رضي الله عنه. فإنه قال أَلْفَاظُ الْجُمُوعِ مَبْنِيَةٌ عَلَى التَّثْنِيَةِ وَمَرْتَبَةٌ عَلَيْهَا. وَالتَّثْنِيَةُ مَرْتَبَةٌ عَلَى الْوَاحِدِ. ثُمَّ إِنْ قَوْلُ الْقَائِلِ: مُسْلِمٌ وَمُشْرِكٌ يَتَنَاوَلُ الذَّكَرَ دُونَ الْأُنْثَى. وَكَذَا مُسْلِمَانٌ وَمُشْرِكَانٌ يَنْطَلِقُ عَلَى الذَّكَورِ دُونَ الْإِنَاثِ. وَكَذَا مُسْلِمُونَ وَمُشْرِكُونَ يَنْبَغِي أَنْ يَتَنَاوَلَ الذَّكَورَ دُونَ الْإِنَاثِ. وَقَدْ تَمَسَّكَ بَعْضُ عُلَمَائِنَا بِقِصَّةِ أُمِّ سَلْمَةَ^(٢) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَإِنَّهَا قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ. إِنْ اللَّهُ تَعَالَى ذَكَرَ الرِّجَالَ فِي الْقُرْآنِ وَلَمْ يَذْكُرِ النِّسَاءَ. فَتَزَلَّ قَوْلُهُ تَعَالَى: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ

= ٤ - الاسم المفرد المعرف بالألف واللام. وفيه نزاع لاحتمال كون الألف واللام للهد.

٥ - الألفاظ المؤكدة بألفاظ تدل على العموم كجميع وكل وأجمعون واكتمون.

(١) نسب الآمدي في الأحكام هذا القول للحنابلة وابن داود الظاهري. ونقله القرافي في شرح التنقيح عن القاضي عبد الوهاب المالكي. وقال الغزالي في المنحول: لفظ المسلمين صالح لاندراج المسلمات تحته تغليبا للتذكير على التأنيث ولكنه في الأصل غير موضوع له واستدل بقوله تعالى «وكانت من القاتنين».

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في المنحول ١٤٣ والأحكام للآمدي ١٠٤/٢

وشرح تنقيح الفصول ١٩٨ والمستصفي ٣٤٢ وإرشاد الفحول ١٢٧

أم سلمة بنت أبي أمية بن المغيرة بن عبد الله القرشية المخزومية. أم المؤمنين اسمها هند وامها عاتكة بنت عامر بن ربيعة. كانت تحت ابن عمها أبي سلمة. تزوجها النبي ﷺ بعد أن اعتذرت بأنها غيورة وأنه ليس لها ولي وأنها كبيرة. دعا لها الرسول أن يذهب غيرتها. وزوجها ابنها على الراجح سنة أربع من الهجرة. هاجرت للحبشة مع أبي سلمة وولدت هناك سلمة وولدت له في المدينة عمرو ودره وزينب. ماتت على القول الراجح بعد وقعة الحرة في خلافة يزيد بن معاوية. لها

ترجمة في الاصابة ٢٤١/٨ والاستيعاب ١٩٣٩

والمؤمنات^(١). « فلو كانت صيغ جموع السلامة تتناول الإناث كما تتناول الذكور لما سألت النبي ﷺ عن ذلك فإنها من فصحاء العرب وفصحاء أهل اللغة. وكان ينبغي أن ينكر النبي ﷺ عليها فإنه أفصح من نطق بالضاد. ويكون وجه الدليل من الآية من وجهين: أحدهما: أن النبي ﷺ أقرها على ذلك وهو أفصح من نطق. الآخر: أن الله تعالى أقرها على ذلك فقال: إن المسلمين والمسلمات. « ولو كان اللفظ الأول موضوعاً للإناث لما كان في ذكر الثاني فائدة.

قالوا: إنما سألت أم سلمة لفظاً يخص النساء فأما الألفاظ الأخر فإنها مشتركة بين الرجال والنساء.

قلنا: هذا باطل فإن الألفاظ الأخر لا اختصاص لها بالرجال دون النساء. ولا بالنساء دون الرجال. فكيف قالت أم سلمة إن الله تعالى ذكر الرجال ولم يذكر النساء. واللفظ ليس مختصاً بالرجال فكيف خفي ذلك عليها مع علمها باللغة. وهلاً نبهها النبي ﷺ على ذلك

أما الخصم فإنه قال: عادة العرب إذا اجتمع الذكور والإناث وأراد خطاب الجميع أن يغلبوا الذكور على الإناث في اللفظ. فإذا مرّ برجال ونسوة قال السلام عليكم، ولم يقل السلام عليكم ولا سلام

(١) قال السيوطي في الدر المنثور في تفسير سورة الأحزاب ٢٠٠/٥. أخرجه أحمد والنسائي وابن جرير الطبري وابن المنذر وابن مردويه والطبراني وابن أبي شيبه وعبد بن حميد. وينظر تفسير الطبري ٩/٢٢.

عليكم وعليكن . وكذا أيضاً في وضع جموع السلامة غلب الذكور على الإناث .

قلنا : هذا باطل من وجهين :

أحدهما : أن تغليب الذكور على الإناث إنما يصار إليه في لغة عارضة والأصل خلافة . والكلام ينبغي أن يكون محمولاً على الوضع الأصلي فلا يعدل به إلى المجاز إلا بدليل . ولأن التغليب إنما يكون عند تقادم العهد وسبق القرينة . كمن مرَّ بنسوة ورجال فإنه يقول : السلام عليكم . ونعلم أنه قصد التغليب لاجتماع الذكور والإناث وليس بينه وبين الله تعالى عهد يقتضي صرف الكلام إلى جهة التغليب^(١) .

والثاني : أن تغليب الذكور على الإناث غرض مقصود للعرب . وإفراد الذكور غرض مقصود للعرب . والغرضان المقصودان كامنان باطنان . وإنما يستدل عليهما بألفاظ^(٢) موضوعة . والصيغة الموضوعة في الأصل للدلالة على الذكور^(٣) . وهذه الصيغة المبنية الجراة في قبيل التذكير . فوجب أن يكون محمولاً على موضوعها الأصلي ولا يترك الأصل إلا بدليل .

(١) ما اختاره ابن برهان هنا هو ما اختاره امام الحرمين في البرهان ٣٥٨/١ . وهو الحق إن شاء الله لقوة الأدلة . ولكن لتحريم القول المختار أقول : إن جمع سلامة الذكور في الأصل مختص بالذكور ولا يتناول الاناث إلا بقرينة فيكون من باب المجاز . ولأجل تقريب القولين أقول : إن قول من قال لا يتناول الإناث محمول على انه لا يتناولها على سبيل الحقيقة ومن قال يتناولها يكون على سبيل المجاز والله أعلم .

(٢) في المخطوطة « بلفظ »

(٣) سقط من المخطوطة « الواو »

المسألة الخامسة

لفظة « مَنْ » من صيغ الاستغراق تتناول الذكور والإناث .
وحكي عن أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه أنهم قالوا: هي
متناولة للذكور دون الإناث. (١) واستدلوا على ذلك بأن قالوا: هي
تثنى وتجمع وتذكر وتؤنث. فيقال مَنْ وَمَنانٌ وَمَنونٌ ومَنَةٌ ومَنَتان
ومَناتٌ. وانشدوا قول الشاعر: (٢)

أتوا نارِيَ فقلتُ منونَ أنتم فقالوا: الجنُّ. قلتُ عموا ظلّاما
قلنا: اعلّموا (٣) أن هذه الصيغة موضوعة في لغة العرب
للإستغراق لكل (٤) من يعقل من الجن والإنس والملائكة وأذن لنا في
اطلاقها على الله تعالى لما قال تعالى: « من يحيى العظام وهي

(١) نسب هذا القول في المسودة لشرذمة من الحنفية عند كلامهم على قوله ﷺ « من بدل
دينه فاقتلوه » ونقل عن الجويني أنه قال « هو قول بعض الأغبياء الذين لم يعلموا
من حقائق اللسان والأصول شيئا. » فعلاً ما نقل في المسودة عن إمام الحرمين
موجود مجروفة في البرهان ١/٣٦٠. والأحناف تستدل بهذا الحديث على عدم قتل
المرتدة لعدم دخولها في النص. وينظر تفصيل المسألة في المسودة ١٠٥ والمستصفي
٣٣٠ وإرشاد الفحول ١١٦ والمعتمد ١/٢٣٧ والأحكام للآمدي ٢/٦٢، ١٠٧
والبرهان ١/٣٦٠ والمحصل ١/٢٠٥.

(٢) نسبة محمد محي الدين عبد الحميد لشمير بن الحارث الضبي وهو من شواهد سيبوية
١/٤٠٢ وأوضح المسالك ٣/٢٣١. وقال الحضري في حاشيته على شرح ابن عقيل
للألفية: انه اكدوبة والله أعلم. ونقل الآمدي عن سيبوية انه حكم بشذوذه وبعدم
العمل به وقال إنه لم يسمع مثله انظر الأحكام للآمدي ٢/٦٢ والخصائص لابن
جنى ١/١٢٩ وخزانة الأدب ٣/٢

(٣) في المخطوطة « اعملوا »

(٤) في المخطوطة « لكان » بدل « لكل »

رميم^(١). « أمن يجيب المضطر إذا دعاه. »^(٢)

ويشهد لذلك من جهة العرف أن من قال: من دخل داري
أكرمته ومن عاملني ساحتَه يبتدر إلى الأفهام من مطلق هذا الكلام
استغراق الرجال والنساء. وما ذكروه من التثنية والجمع لا اعتماد
عليه. وقيل انها لا تستعمل إلا في الإستفهام خاصة. وكلامنا فيما
جاء شائعاً.

المسألة السادسة

صيغة الجمع إذا اتصلت بها الألف واللام دلت على الاستغراق.
وقال أبو هاشم الجبائي: لا تدل على الاستغراق وإنما تدل على تعيين
الجنس^(٣)

وعمدتنا: أن الألف واللام إذا دخلت على الكلام فلا يخلو إما

(١) نسب هذا القول لأبي هاشم أبو الحسين البصري في المعتمد ونسبه الشوكاني لأبي
علي الفارسي من اللغويين. واختار الشوكاني الاستغراق إلا أن يوجد هناك ما
يقتضى العهد ونقل أبو الحسين عن أبي علي الجبائي أنه للإستغراق. ونقل الشوكاني
عن الكيا الهراسي وإمام الحرمين أنه مجمل لأن العموم ليس مستفاداً من الصيغة بل
من قرينة نفي كونه للعهد.. وما نقله الشوكاني عن إمام الحرمين فيه نظر: لأنه قال
في البرهان ١/٣٣٦ « ونقول: ما نراه أن كل جمع نكرة فإنه لا يتضمن استغراقاً.
فاذا عُرّف ولم يكن على بناء التقليل فهو للإستغراق. قال الله تعالى: إن الأبرار
لفي نعيم. » ولعلّ الذي حدا بالشوكاني إلى هذا النقل عن إمام الحرمين قوله: ان
كل جمع في عالم الله فإنه لا يقتضى الاستغراق بوضعه وإنما يتم اقتضاء الاستغراق
بالألف واللام المعرفين. » وينظر تفصيل المسألة في إرشاد الفحول ١١٩ والمستصفي
٣٣١ والسودة ١١٣ والحصول ١/٢/٥٨٤ والبرهان ١/٣٣٦ والمعتمد ١/٢٤٠

واللمع: ١٤

(٢) يس: ٧٨

(٣) النمل: ٦٢.

أن يكون لها فائدة أولاً^(١) ولا يجوز اخلاؤها عن الفائدة لأن كلام العرب. إنما وضع للإفادة فلا يجوز حمله على الإهمال. فلا بد إذاً من الفائدة. وفائدة الألف واللام التعريف. والتعريف إما أن يكون بالعهد أو بالإستغراق. بطل أن يكون التعريف بالعهد لأنه لا عهد بيننا وبين الله تعالى ولا بد في العهد من أمر سابق يتقدم العهد كقول القائل: «دخلت السوق فرأيت رجلاً ثم عدت فرأيت الرجل.» فالرجل الثاني هو الأول. وكذا قوله تعالى: «كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول.»^(٢) والرسول الثاني هو الرسول الأول.

فإذا بطل أن يكون التعريف بالعهد لم يبق إلا التعريف بالإستغراق وقد تمسك علماءنا في المسألة بقوله تعالى: «اقتلوا المشركين.» فإنه عام في حق كل مشرك عند الفقهاء إلا ما دلّ عليه الدليل. وما صار إليه أبو هاشم الجبائي يكاد أن يكون مخالفاً للإجماع.

وهذا^(٣) ليس بقوي لأن أبا هاشم يقول: أن عموم الحكم هنا متلقى من جهة التعليل لا من جهة الصيغة والاعتماد على ما تقدم والله أعلم.

وعمدة أبي هاشم: أن اللفظ يحتمل أن يقصد به الاستغراق

(١) سقط من المخطوطة «أولاً»

(٢) أي الدليل الذي تمسك به جماعة من العلماء. وهو التمسك بعموم «اقتلوا المشركين.» لأن أبا هاشم يوافق في عمومته ولكن ليس مستفاداً عنده من الصيغة بل من القرينة وهي التعليل.

(٣) المزمّل: ١٥، ١٦

ويحتمل أن يقصد به تعريف الجنس فينبغي أن يقع الاقتصار على الأول ولا يزداد عليه إلا بدليل.

قلنا: وهذا باطل من الجهة التي قدمناها فإن الألف واللام^(١) وإنما وضعت للتعريف ولقد بينا أن التعريف لا يحصل إلا بالاستغراق على ما قدمناه.

المسألة السابعة

الإسم المفرد إذا اتصل به الألف واللام كالدرهم والدينار دلّ على الاستغراق وقال أبو هاشم: لا يدل على الاستغراق وإنما يدل على الجنس^(٢).

(١) في المخطوطة: «الألف والألف»

(٢) وافق أبا هاشم على هذا القول أبو الحسين البصري والرازي.

أما الغزالي فذهب للتفصيل وقال إن المعرف بالألف واللام: ينقسم إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء كالتمر والتمر فإذا عري عن الهاء فهو للإستغراق ومنه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا تبيعوا التمر بالتمر» يعم كل تمر ونقل الخلاف في هذا القسم عن الفراء. وأما ما لا يتميز بالهاء فينقسم إلى ما يتشخص ويتعدد كالدينار والرجل فيقال دينار واحد. وهذا الأشبه فيه ان يكون للتعريف فقط. وقولهم الدينار افضل من الدرهم عرف انه للاستغراق بقرينة وما لا يتشخص واحد منه كالذهب فهو للإستغراق.

أما إمام الحرمين في البرهان فذهب إلى تفصيل آخر حيث قال إذا عرف بناء على تنكير سابق مثل: «إنا أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول.» فهو ليس للاستغراق اتفاقاً. وأما إذا لم يسبق للتنكير ولاح في الكلام قصد الجنس كان للإستغراق مثل قولهم الدينار اشرف من الدرهم. وإن كان لا يدري هو للجنس أو لتعريف منكر فهو مجمل وحكمه التوقف حتى توجد قرينة. وينظر تفصيل المسألة في المنحول ١٤٤، المستصفي ٣٣١، إرشاد الفحول ١٢٠ المسودة ١٠٥ المعتمد ٢٤٤/١ نهاية السؤل ٦٧/٢، شرح تنقيح الفصول ١٩٢ البرهان ٣٤٠/١ المحصول

٥٩٩/٢/١

وعمدتنا في هذه المسألة: هي العمدة التي تقدمت. وهي ان الألف واللام موضوعة للتعريف. والتعريف بالعهد أو بالإستغراق. ولا عهد بيننا وبين الله تعالى يقتضى التعريف لم يبق ما يقتضي التعريف إلا الإستغراق.

وعمدة أبي هاشم: أن هذا اللفظ لو كان موضوعاً للإستغراق لجاز وصفه بما يوصف به الجمع. فيقول: رأيت الرجل السود كما يقول: رأيت الرجال السود. ولا شك أن هذا غير جائز في اللغة فدلّ على أنه ليس مستغراقاً.

والثاني: أنه لا يصح. الإستثناء منه فلا يجوز أن يقول: رأيت الرجل إلا زيداً كما يقال: رأيت الرجال إلا زيداً.

والفصلان ممنوعان. فإنه قد جاء في كلام العرب: أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر. فقد وصف بوصف الجمع. وقال تعالى: «والعصر إن الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات.» فوقع الاستثناء منه كما وقع الاستثناء من لفظ الجمع. (١).

(١) أجاب أبو الحسين البصري عن دليل الجمهور أن الاستثناء في قوله تعالى: «والعصر إن الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا» مجاز مجرى مجرى الاستثناء من غير الجنس لأنه غير مطرد. وأجاب عما ورد في كلام العرب انه شاذ ولو كان حقيقة لا طرد حتى يقال جاء في الرجل القصار. ثم ذكر نقاشاً يطول ذكره. ورد على من عاب عليه مخالفته أبا هاشم في المسألة السابقة وموافقته في هذه مع أن المسألتين متشابهتين وينظر في ذلك المعتمد ٢٤٤/١.

كتاب الخصوص

المسألة الأولى

اختلف العلماء في الرق هل هو قرينة تقتضي إستخراج الرقيق عن مطلق الخطاب العام أم لا فذهب جماعة من الفقهاء الأصوليين إلى أن الرق ليس قرينة مقتضية للتخصيص. وذهب بعض الأصوليين إلى خلافه. (١)

والعمدة في ذلك: ان اللفظ متناول له من جهة الصيغة. فإن قوله: « يا أيها الذين آمنوا. » يا أيها الناس. « والعبد من الذين آمنوا. والرق لا يصلح أن يكون قرينة مخصصة للفظ. فإن الدليل المخصص هو الذي لا يمكن الجمع بينه وبين مقتضاه وبين مقتضى اللفظ العام فيجعل مخصصاً له. كقوله تعالى: « فاقتلوا المشركين. » فإن مقتضى هذا اللفظ الاستغراق (٢) وقتل كل من يطلق عليه اسم المشرك. وقوله: « لا تقتل أهل الذمة. » يقتضى تحريم قتلهم.

(١) نقل الآمدي والشوكاني قولاً ثالثاً عن أبي بكر الرازي الحنفي انه إن كان الخطاب في حقوق الله فإنه يعممهم دون حقوق الآدميين فلا يعممهم. ونسب القراني القول بعدم دخولهم في الخطاب لبعض متأخري الشافعية ولم يسمهم. وقد انكر الغزالي على القائلين بعدم دخولهم أشد الانكار ووصف ما ذهبوا إليه أنه هوس، ووصفهم إمام الحرمين في البرهان بالضعفاء. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في: المعتمد ٣٠٠/١ المستصفي ٣٤٢ شرح تنقيح الفصول ١٩٦ ارشاد الفحول ١٢٨ روضة الناظر ٢٣٦ والأحكام للآمدي ١٠٨/٢ والبرهان ٣٥٦/١.

(٢) في المخطوطة « للاستغراق »

والحكمان متضادان فقضينا بالخاص على العام لأنه مصرح بالمقصود .
وهكذا كل دليل مخصص . أما الرق فإنه حق السيد في رقبة العبد
لا يناقض مدلول اللفظ العام والجمع بينها ممكن فلا يجعل الرق
مخصصاً .

وعدة الخصم : أن أوقات العبد مستحقة للسيد ويجب صرفها
إلى منافعها . فلو جعل اللفظ العام متناولاً له لوجب صرف تلك
الأوقات إلى العبادات . فقد تعارض أمران : أحدهما : يقتضي كون
تلك الأوقات مستحقة للصرف إلى العبادة وهو خطاب الله تعالى .
والثاني يقتضي صرف جزء من الأوقات إلى خدمة السيد . وهو حق
السيد فقد منّا ما يقتضي الصرف إلى خدمة السيد لأنه أخص من
اللفظ العام ولأنه حق آدمي . وحق الآدمي عند فرض التزام
مقدم على حق الله تعالى .

وطريق الانفصال عن هذا السؤال :

أن السيد إنما انتقل إليه بالاسترقاق من العبد ما كان يستحقه
العبد من نفسه قبل الرق . ثم أن ذلك الاستحقاق ما اقتضى
تخصيص اللفظ العام حين كان مضافاً إلى العبد فلا يقتضي
التخصيص حين صار مضافاً إلى السيد .

أما قولهم : أن حق الآدمي مقدم على حق الله تعالى عند فرض
التضايق فباطل من وجهين :

أحدهما : أنه ليس في المسألة تضايق فإن حق السيد هو الرق .
واشتغاله بالعبادة لا يبطل حق السيد من رقبته . فينزل هذا الحق
منزلة عقد النكاح على الزوجة ومنزلة عقد الإجارة . فإنه يقتضى
استحقاق المنافع للمستأجر ولم يقتض تخصيص العام .

والثاني: ان حق الآدمي ليس مقدماً على حق الله تعالى على الإطلاق بل ربما قدم حق الله تعالى على حق الآدمي. وبيانه: أن العبد يجب عليه تقديم حق الصلاة عند ضيق وقتها على خدمة السيد. وإن كان خدمة السيد حق آدمي.

وربما تمسكوا في هذه المسألة بأن العبد خرج من مقتضى الخطاب بالحج والجمعة والجهاد وهذا يدل على أن مطلق الخطاب غير متناول له. (١)

قلنا: هذا الاستدلال فاسد. فإنه إنما استخرج عن مقتضى هذا الخطاب بأدلة دلت على ذلك. والتكليف يختص ببعض الأشخاص لدليل دلّ عليه. ثم لا يكون ذلك مغيراً مقتضى اللفظ. كما أن المسافر ما خوطب بصلاة الجمعة. ولا يستدل بذلك على أن مطلق الخطاب لا يتناوله. وكذا المريض ما خوطب بالجهاد وصلاة الجمعة. وكذا الحائض ما خوطبت بالصلاة والصوم. ثم السفر والحيض والمرض لا تجعل قرائن مانعة من الاستغراق.

وربما قالوا: العبد مال فهو بمنزلة البهائم (٢) فكيف يكون الخطاب متناولاً له.

وهذا باطل على القطع. فإن المالية التي فيه ما أخرجته عن

(١) سقط من المخطوطة « له »

(٢) تشبيه العبد بالبهائم وإن كان الفقهاء لا يقصدون بذلك من كل وجه فإن الدين يأباه فقد ورد في السنة النهي عن مناداتهم بعبيدي وأمتي لما في هذا اللفظ من جرح وإيذاء لهم. قال عليه السلام: لا «تقل عبيدي وأمتي بل قل فتاي وفتاتي». واستعمال هذا الوصف فيه تساهل ينبغي أن تنزه عنه كتب الفقهاء وقد كرم الله جل شأنه بني آدم فينبغي علينا أن نكرمهم كما كرمهم الله جل شأنه.

كونه آدمياً. ولهذا يصح إقراره. والخطاب متناول له بخلاف البهائم.

المسألة الثانية

النبوة هل هي قرينة مقتضية لاستخراج الرسول من مقتضى الخطاب العام. (١)

فذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى ان النبوة لا تقتضى التخصيص.

وذهبت شردمة من الفقهاء وزمرة من الأصوليين إلى ان النبي ﷺ لا يدخل في مقتضى اللفظ العام (٢).

وعمدتنا: ما تقدم في المسألة السابقة. وهو أن اللفظ متناول له من جهة الصيغة فإنه قال: « يا أيها الذين آمنوا » وهو سيد المؤمنين. والنبوة لا تصلح أن تكون قرينة مخصصة. ولأن القرينة

(١) المقصود بالخطاب العام كونه شاملاً للرسول ﷺ: مثل يا أيها الذين آمنوا ويا أيها الناس. ويا عبادي.

(٢) ونقل الشوكاني قولاً ثالثاً فيه تفصيل وهو التفریق بين الخطاب الذي من اجتهاده فيقع فيه الخلاف الموجود في المسألة المشهورة في باب الأوامر وهي: « هل يدخل المخاطب في خطابه. » وإن كان الخطاب ليس من اجتهاده فإنه يدخل فيه.

كما نقل الأمدى تفصيلاً آخر عن الصيرفي والحلي من أصحاب الشافعي وهو أنه إذا كان مثل قوله تعالى: « قل للمؤمنين » لا يدخل فيه لأنه مأمور فيه أن يأمر الأمة وإن لم يكن كذلك فهو داخل فيه. ونقله عنها أيضاً إمام الحرمين في البرهان واستنكره بقوله: انه تفصيل يتخيله من لم يعظم حظه من هذا الفن.

والخلاف في المسألة كما يقول الشوكاني ليس لفظي بل يبنى عليه أن الرسول ﷺ إذا فعل ما يخالف الخطاب العام. فإن قلنا انه داخل في العموم كان فعله تخصيصاً. وإن قلنا أنه غير داخل كان الخطاب العام باق على عمومته. وينظر تفصيل المسألة: في المستصفى ٣٤٢ وشرح تنقيح الفصول ١٩٧ والأحكام ١١٠/٢ وإرشاد الفحول ١٢٩ والبرهان ٣٦٦/١.

ما تعذر الجمع على ما قدمناه. (التي لا يمكن الجمع بينها وبين مقتضى اللفظ العام)^(١). والنبوة معناها تعلق خطاب الله تعالى ببعض المكلفين للتبليغ. وهذا لا يناقض كونه متناولاً له.

وعمدة الخصم: أن النبي ﷺ مبلغ عن الله تعالى فلو كان الخطاب متناولاً له كان هو المبلغ وهو المبلغ. وهذا متناقض لأن النبي ﷺ قد اختص بمزايا فارق بها الأمة. فإنه قد وجبت عليه ركعتا الفجر، وصلاة الضحى والأضحى^(٢). وأبيح له النكاح بغير ولي ولا شهود وغير إعلان^(٣). وأبيح له الصفي من المغنم^(٤)،

(١) ما بين القوسين. تفسير للجملة التي قبلها. ولذا أحدثت ركالة في التعبير والمعنى: أن النبوة لا تصلح قرينة مخصصة: لأن القرينة التي تصلح للتخصيص هي التي يتعذر معها الجمع بين كونه نبياً واللفظ العام.
(٢) وذلك لما أخرجه أحمد والطبراني عن ابن عباس مرفوعاً: ثلاثة علي فريضة وهن لكم تطوع:

(الوتر وركعتا الفجر وركعتا الضحى). وأخرج الدارقطني والحاكم عن ابن عباس «ثلاثة هن علي فرائض ولكن تطوع النحر والوتر وركعتا الفجر، وفي مسند أحمد وسنن البيهقي «النحر والوتر وركعتا الضحى». وينظر في ذلك الخصائص الكبرى للسيوطي ٢٥٣/٣

(٣) لما أخرجه البيهقي في سننه عن أبي سعيد (لا نكاح إلا بولي وشهود ومهر إلا ما كان للنبي ﷺ). وأخرج البيهقي ومسلم عن أنس: حين بنى النبي على صفة قال الناس: لا ندري تزوجها أم اتخذها أم ولد فقالوا: إن حجبتها فهي امرأته فلما أراد أن يركب حجبتها فعرفوا أنه قد تزوجها. وفي البخاري عن أنس: كانت زينب تقتخر على أزواج رسول الله تقول زوجكن أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سموات. وانظر الخصائص الكبرى للسيوطي ٢٩٩/٣

(٤) لما أخرجه ابن عساكر عن عمر بن الحكم قال لما سببت بنو قريظة عرض السبي على رسول الله فكانت فيه رجحانة بنت زيد فأمر بها فعزلت وكان يكون له صفي من كل غنيمة. « ولما روى عن عائشة كانت صفة من الصفي. وانظر الخصائص الكبرى

٢٨٨/٣

وحرمت عليه الزكاة^(١). وهذه الخصائص تدل على أن رسول الله ﷺ منفرد عن الأمة في أحكام التكاليف فلا يكون مندرجاً تحت مطلق الخطاب المتناول لهم.

قلنا: طريق الانفصال عن عهدة السؤال أن التناقض الذي ادعيتموه من كونه مبلغاً ومبلغاً فهو مدفوع من جهة أن خطاب التبليغ مختص به غير متناول للأمة. فإن الله تعالى إذا قال لرسوله: «بلغ ما أنزل إليك.»^(٢) لم يجب عليه أن يبلغ بمقتضى هذا اللفظ العام. فأما إذا بلغ نفسه عن الله تعالى خطاباً^(٣) صيغته متناولة للرسول لم يكن دخوله في مقتضى الصيغة متناقضاً ويجب التبليغ عليه. إذ وجوب الحكم عليه لم يكن بتبليغه. وإنما كان بسماعه من الله أو من جبريل عليه السلام فوجوب الحكم علينا إنما كان بتبليغه فلا تناقض بين^(٤) المعنيين.

وأما الخصائص التي استدلووا بها فلا تدل على تمييزه عن الأمة في مطلق الخطاب. فإن الحائض ثبت في حقها أنواع من الخصائص. وكذا المريض والمسافر والمرأة امتاز هؤلاء بمزايا. ولا يستدل بذلك على أن مطلق الخطاب لا يتناول هؤلاء. وكذا أيضاً آل رسول الله ﷺ ثبت لهم حق في الخمس ولم يجعل غيرهم كفوؤاً لهم في المناكحة. فلا يستدل بذلك على استخراجهم^(٥) عن مقتضى اللفظ العام.

(١) لما أخرجه مسلم عن المطلب بن ربيعة أن رسول الله قال: إن هذه الصدقات إنما هي

أوساخ الناس وإنما لا تحمل ل محمد ولا ل آل محمد. وانظر الخصائص الكبرى ٢٦٥/٣.

(٢) المائدة: ٦٧

(٣) في المخطوطة «خطاب»

(٤) سقط من المخطوطة «بين»

(٥) في المخطوطة «على»

فكذا في حق رسول الله ﷺ .

وذكر بعض علمائنا أن هذه الخصائص كاسمها . فيجب أن تكون مختصة بما وردت فيه . فلو اقتبست منها ما يقتضي استخراج رسول الله ﷺ عن مقتضى اللفظ العام خرجت عن أن تكون خصيصة . فإنما يتحقق معنى الاختصاص إذا كان مساوياً^(١) لغيره في جملة الأحكام ثم انفرد بهذه الخصائص .

المسألة الثالثة

اللفظ العام إذا ورد على سبب خاص لم يتخصص بمورد السبب خلافاً لما لك^(٢) .

(١) في المخطوطة: «متساوياً»

(٢) نسب في المسودة الخلاف للمالكية . ونقل في المسودة أن ابن برهان وأبا الخطاب نسبوا ذلك لمالك وأبي ثور والقفال والدقاق ونسبه الشيرازي في اللمع إلى المزني وأبي ثور والدقاق . ولكن القرافي نقل عن الامام مالك روايتين وأن أكثر أصحابه يقولون العبرة بعموم اللفظ .

أما أبو الحسين البصري والآمدي قالوا: إذا كان اللفظ لا يستقل بنفسه مثل قول النبي أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا نعم . قال: فلا إذاً فإنه يجعل على الخصوص . وأما إذا كان يستقل بنفسه وكان أعم من السؤال فإنه يجعل على العموم وذلك مثل قوله ﷺ: هو الطهور ماؤه والحل ميتته . ونقل الشوكاني في المسألة خمسة أقوال أحدها القول بالتوقف ونسبه للباقلاني .

وكثير من الشافعية كالآمدي والرازي نقلوا القول بالحمل على خصوص السبب عن الشافعي اعتماداً على إمام الحرمين . ولكن الأسنوي والزرکشي وبعض المتأخرين حرروا المسألة ونفوا هذه النسبة للشافعي . ونقل الأسنوي عن الشافعي ما يخالف هذه النسبة حيث قال: قال الشافعي في الأم في باب ما يقع به الطلاق ما نصه: وما يصنع السبب شيئاً وإنما تصنعه الألفاظ . لأن السبب قد يكون ويجحد الكلام على غير السبب فإذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنعه لما بعده .

والسبب الذي دفع امام الحرمين إلى نسبة القول للشافعي رضي الله عنه هو قوله =

وصورة المسألة أن النبي ﷺ: «سئل فقيل: يا رسول الله إنا نركب في البحر على أومات لنا وليس معنا من الماء العذب ما يكفيننا أفتوضأ بماء البحر؟». فقال ﷺ: «هو الطهور ماؤه والحل ميتته^(١)». فمن ذهب إلى أن الاعتبار بعموم اللفظ قال: الماء طهور في حقهم وفي حق غيرهم. ومن ذهب إلى أن الاعتبار بخصوص السبب فإنه يقول: الماء طهور في حقهم ولمن كان حاله مثل حالهم.

وعمدتنا في المسألة: أن العموم قول النبي ﷺ. والسبب فعل واحد من الأمة أو قوله. والحجة في قول رسول الله ﷺ لا في قول آحاد الأمة وأفعالهم. لأن السبب لو كان مخصصاً للفظ العام

= في قوله تعالى: «قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة... الآية. كان الكفار يجلون الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به وكانوا يتخرجون عن كثير من المباحات ونظراً لهذا السبب كان الغرض من الآية الرد عليهم فكأنه يقول: لا حرام إلا ما حلتهموه.

وأوضح سبب التباس نسبة القول للشافعي الرازي في مناقب الشافعي وذلك حول قوله ﷺ «الولد للفراش وللعاهر الحجر». فقال الشافعي العبرة بخصوص السبب يعني بذلك أن خصوص السبب لا يجوز إخراجه عن العموم بالإجماع». فاللفظ نص في السبب ظاهر فيما عداه. وينظر تفصيل المسألة: في البرهان ٣٧٢/١ والمحصول ١٨٨/٣/١ والسودة ١٣٠ ونهاية السؤل ١٣١/٢ والمعمد ٣٠٢/٢ والمنخول ١٥١ والمستصفي ٣٣٥ واللمع ٢٠ وشرح تنقيح الفصول ٢١٦ وارشاد الفحول ١٣٣ وروضة الناظر ٢٣٣ والأحكام للآمدي ٨٣/٢.

(١) رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي. وقال الترمذي حسن صحيح. وأخرجه أيضاً ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک. وأخرجه الشافعي والدارقطني ومالك في الموطأ ٣٥/١ وانظر في ذلك كله: بلوغ المرام ص ٢ ونيل الأوطار ١٣/١ والفتح الكبير ٢٩٣/٣ والتلخيص الحبير ٢/١ والذائقى ٤/١.

لتناقض الجمع بين مقتضاه وبين مقتضى اللفظ العام كقوله تعالى: « فاقتلوا المشركين^(١) . » مع قوله: « لا تقتلوا أهل الذمة . »^(٢) فإن الجمع بين مقتضى اللفظين مستحيل . فإن أحدهما يقتضي إباحة القتل (اللوحة ٢٧) والثاني يقتضي تحريماً فقضي بالخاص على العام . وفيما تنازعنا فيه أمكن الجمع بين مقتضى السبب وبين مقتضى اللفظ العام .

وقد تمسك الخصم بفنين من الكلام .

أحدهما: أن اللفظ لو كان عاماً غير مخصوص بمحل السبب لما أخر النبي ﷺ البيان إلى حالة وجود السبب . فلما أخره إلى حالة وجود السبب علم أنه مختص به .

قلنا: هذا باطل من وجهين: أحدهما: أنه يحتمل أنه أخره^(٣) إلى هذه الغاية لأن الحاجة ما دعت إلى البيان قبل ذلك . ويجوز تأخير البيان إلى حين دعاء الحاجة إليه . والثاني: أن الأحكام ما ثبتت دفعة واحدة . وإنما كان يشرع من الأحكام ما اقتضت

(١) التوبة: ٥ وفي المخطوطة « اقتلوا المشركين »

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الديات . باب إثم من قتل معاهداً بغير جرم ٢٦٩/٦ وفي الديات باب ٨١ وفي الجزية باب ٥٢ . وباب ٢٩ ح ١٢ ص ٢٥٩ من حديث عبد الله بن عمرو

والترمذي كتاب الديات الباب العاشر . والنسائي في الباب الرابع عشر من كتاب القسامة وابن ماجه في الباب الثالث عشر ، والثاني والثلاثين من كتاب الديات ورواه أحد ٨٦/٢ ، ١٨٦ ، ١٩١ ، ٢٣٧/٤ ، ٣٦٩/٥ ، ٣٧٤ .

وينظر أيضاً فتح الباري ١٦٩/٦ .

(٣) في المخطوطة: « لما أخره » وحذفت لما « لعدم استقامة المعنى بها .

المصلحة شرعه . ولعل المصلحة أنها كانت مقتضية لإثبات الحكم عند ظهور السبب .

أما النوع الثاني فإنهم قالوا: لو كان اللفظ عاماً لما كان نصاً في محل السبب لأن اللفظ العام ينتسب إلى المسميات انتساباً واحداً . ويدل عليها دلالة واحدة فلا يكون نصاً في بعضها وظاهراً في البعض .

قالوا: فهذا اللفظ إن كان باقياً على عمومته فينبغي أن يكون نصاً في محل السبب . ولا خلاف أنه نص فيه . وإن كان نصاً في محل السبب خرج عن أن يكون عموماً .

وقرروه من وجه آخر فقالوا: كلام رسول الله ﷺ خرج مخرج الجواب . وحق الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال مطابقته إياه فلا يكون متناولاً لغيره .

والجواب عن هذا قلنا: أما قولكم أن اللفظ العام نص في محل السبب واللفظ العام لا يكون نصاً في بعض المسميات قول باطل . فإن الصور الداخلة تحت اللفظ العام غير متساوية . بل بعضها أظهر من بعض . وربما كان اللفظ نصاً في بعضها .

وبيان ذلك: أن الصور الظاهرة التي تبندر إلى الأفهام من مطلق الكلام كالحرائر في قوله ﷺ: «أما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها .» ^(١) ليست مساوية ^(٢) للصور النادرة كالمكاتبة . بل

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين . وحسنه الترمذي . وأعله جماعة بالإرسال . وقامه: «فكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له .» وانظر نصب الراية ١٨٤/٣ والتلخيص الحبير: ٢٩٦

(٢) في المخطوطة: «متساوية»

اللفظ يدل على الحرائر دلالة قطعية حتى لا يجوز استخراجهن من اللفظ إلا بما يجوز به النسخ . ولو قدرنا أن الرسول ﷺ قال : « أما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها . » ولم يقصد بذلك الحرائر ولا الإماء كان ذلك إغازاً وتليسياً . وما كان ذلك إلا لأن اللفظ نص فيهن . وليس كذلك المكاتبات . فإنه لو أطلق اللفظ وقال : أردت الحرائر وما أردت المكاتبات لم يكن ذلك إغازاً أو تليسياً لأن المكاتبة يجوز أن تهمل عن البال عند إطلاق المقال . وإذا ثبت أن اللفظ العام يتناول الصور تناولاً مختلفاً بحسب قربها من الذهن وبعدها لم يبعد أن يتصل ببعض الصور قرينة يُعلم بها أن المتكلم باللفظ العام قصد تلك الصورة فكان القول نصاً بهذه الطريق .

والقرينة التي بها علمنا في مسألة النزاع أن محل السبب مراد باللفظ العام قطعاً هو أن القوم سألوا رسول الله ﷺ . وسؤالهم موجب على رسول الله ﷺ البيان . فإن تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع في حق رسول الله ﷺ .

أما قولهم أن اللفظ العام خرج مخرج الجواب . وحق الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال . فنقول : أتعنون به أنه ينبغي أن يكون في الجواب بيان ما وقع السؤال عنه . فإن عنيت ذلك . فالأمر فيما تازعنا فيه كذلك . فإنه أجابهم عما سألوا عنه . وإن عنيت بذلك أن اللفظ ينبغي أن لا يكون على بيان ما وقع السؤال عنه .

قلنا : لا نسلم ذلك . فإن النبي ﷺ إن شاء اقتصر على بيان ما وقع السؤال عنه . وإن شاء ضم إليه زيادة . وضم الزيادة لا يخرج

(١) في المخطوطة : « أن »

الأول عن أن يكون بياناً . والدليل على ذلك أن النبي ﷺ أجابه عما سئل عنه من بيان طهورية الماء فقال: « هو الطهور ماؤه » .
وضم إليه زيادة ولم يقع السؤال عنها فقال: « الحل ميتته » . فدل على أن يكون اللفظ عاماً لا يناقض معنى البيان والإفادة (١) .

قالوا (٢): إذا كان اللفظ على عمومه فلماذا قدّم الشافعي رضي الله عنه العموم العربي عن السبب على العموم الوارد على سبب .

قلنا: ترجيح أحد العمومين على الآخر لا يدل على أن المرجوح ليس فيه حجة عند الانفراد . ألا ترى أنا نرجح أحد الحديثين على الآخر بزيادة في عدد الرواة . ولا يستدل بذلك على أن خبر الواحد غير مقبول (٣) . وترجح حديث أبي بكر رضي الله عنه على حديث أبي هريرة رضي الله عنه . ولا يستدل بذلك على أن حديث أبي هريرة (٤) لا يقبل على الانفراد . وكذا أيضاً فيما تنازعنا فيه . وذلك أن ما أورده من السبب وإن لم يكن مانعاً من الاستدلال ومانعاً من

(١) في المخطوطة: « الإفادة » بدون الواو

(٢) هذا الدليل والرد عليه أورده الأسنوي نقلاً عن الوجيز لابن برهان . وكثير من العبارات متطابقة مع ما ذكره هنا . بل العبارة هنا أشد وضوحاً مما يدل على أن الوصول قد يكون أوسع من كتابه الوجيز وانظر نهاية السؤل ١٣٢/٢

(٣) في المخطوطة « مقبولة »

(٤) أبو هريرة الدوسي . اختلف في اسمه واسم أبيه على نحو من أربعين قولاً . قال النووي أصحابها عبد الرحمن بن صخر . وكان اسمه في الجاهلية عبد شمس أو عبد عمرو . كناه الرسول ﷺ بأبي هريرة لأنه حل هرة في كفه . أسلم عام خيبر وشهداها . ثم لزم الرسول ﷺ رغبة في العلم فكان يدور مع الرسول ﷺ حيث دار . وكان أحفظ الصحابة وشهد له الرسول بالحرص على العلم . قال البخاري روى عن أبي هريرة أكثر من ثمانمائة صحابي وتابعي . ولاء عمر على البحرين ثم عزله . توفي بالمدينة سنة ٥٧ هـ . له ترجمة في الاستيعاب ١٧٦٨ . الاصابة ١٩٩/٧ .

التعلق به فإنه يوجب ضعفاً فقدّم العموم العربيّ عن السبب لذلك .

المسألة الرابعة

اللفظ العام إذا دخله التخصيص لم يصير مجملاً^(١).

وقال عيسى بن أبان^(٢): إذا كان التخصيص بدليل مجهول صار مجملاً^(٣).

(١) نقل الشوكاني عن السمعاني والأصفهاني والباقلاني أنه مجمع على أن تخصيص المعلوم بالمجهول يصيره مجهولاً: ويمثل هذا قال الرازي وعامة الأصوليين ومثل له الرازي بما لو قال: اقتلوا المشركين ثم قال لم أرد بعضهم. وكان ينبغي لابن برهان تحرير محل النزاع لأن المخصص بجمل أو مبهم أو مجهول حكمه التوقف والنزاع مع عيسى بن أبان وأبي ثور في المخصص المعين. هذا ما صرحت به جميع كتب الأصول وخاصة المعتمد. وأبو الحسين أقرب عهداً بعيسى بن أبان فضلاً عن أنه يشاركه في الاعتزال ونقل الشوكاني عن الزركشي في البحر المحيط أن ابن برهان في الوجيز حكى الخلاف في العام المخصص بمجهول وصحح العمل به في جميع أفراده مع عدم النظر للمخصص المجل ثم رد قول ابن برهان. وكلام ابن برهان يفيد أن الخلاف مع عيسى بن أبان في المخصص بمجهول كما صرح بذلك. وهذا مخالف لما نقله جمهور الأصوليين عن عيسى بن أبان.

(٢) عيسى بن أبان بن صدقة الكوفي الحنفي القاضي. ولي قضاء البصرة عشر سنين وأخذ عن محمد بن الحسن له في الأصول: اثبات القياس، خبر الواحد، اجتهاد الرأي، كتاب الحجج. توفي سنة ٢٢١ هـ له ترجمة في: الجواهر المضيئة ٤٠١/٢. الفوائد البهية ١٥١. الفهرست ٢٨٩ النجوم الزاهرة ٢٣٥/٢ طبقات الأصوليين ١٣٩/١.

(٣) يوجد في المسألة أقوال أخرى لرؤوس الاعتزال. فذكر أبو الحسن الكرخي أن المخصص بدليل متصل يجوز التمسك به والمخصص بدليل منفصل لا يجوز التمسك به. ويوجد تفصيلات أخرى عن عبد الجبار بن أحمد وأبي عبد الله البصري ذكرها أبو الحسين في المعتمد مع ذكر أدلة أصحابها وينظر تفصيل المسألة في المعتمد ٢٨٦/١ الأحكام للآمدي ٨٠/٢ روضة الناظر ٢٣٨ إرشاد الفحول ١٣٧. شرح تنقيح الفصول ٢٢٦ البرهان ٤١٠/١ الحصول ٢٢٠/٣/١ المنحول ١٥٣ المستصفي ٣٣٢ المسودة ١١٦ نهاية السؤل ٨٩/٢.

واعتمد في ذلك على أن اللفظ العام إذا دخله التخصيص فإنما يكون ذلك بناء على قرينة حالية أو قرينة مقالية. ومبلغ تأثير القرائن في اللفظ مجهول. فلعل المقدار الذي اقتضت القرينة استخراجها من اللفظ أكثر من هذا المقدار ولست على ثقة من المقدار المستخرج باللفظ. فوجب التوقف في ذلك إلى أن يرد البيان وتنزل هذا منزلة اللفظ العام إذا استخرج منه مقدار مجهول كقوله تعالى: اقتلوا المشركين إلا طائفة معينين ولم يُعرّف بأعيانهم فإن اللفظ يكون مجملاً.

والجواب عن هذا أن المستخرج من اللفظ متعين. وما زاد عليه مما يجوز أن يكون مستخرجاً بالقرينة مشكوك فيه وفي خروجه. واللفظ متناول له بظاهره فوجب الاعتداد على اللفظ العام إلى أن يعرف بالقرينة. فإن الدليل المخصص معارض للفظ العام. وإنما يكون معارضاً عند العلم به. وليس هذا كما إذا كان المقدار مجهولاً لأننا لسنا على ثقة من تناول اللفظ العام لجملة الصور لأن الطائفة المجهولة تنقطع باستثنائها من اللفظ العام. وليس كذلك فيما تنازعنا فيه. فإن ما زاد من المقدار المتفق عليه لسنا نقطع بكونه مستثنياً. فيجوز أن تكون القرينة المجهولة متناولة لهذا المقدار على الانفراد^(١).

(١) وألزم إمام الحرمين في البرهان ٤١١/١ عيسى بن أبان ومن قال بقوله بالزام في غاية القوة حيث قال: علمنا قطعاً أن جميع الألفاظ المتعلقة بالأحكام في الكتاب والسنة يتطرق إليها التخصيص. ولو استوعب الطالب عمره مكبا على الطلب الحثيث فلا يطلع على عام شرعي لا يتطرق إليه التخصيص. فيلزم على هذا أن جميع العمومات ليست حجة. وهذا على خلاف ما كان عليه الصحابة.

المسألة الخامسة

اختلف العلماء في اللفظ العام اذا دخله التخصيص هل يصير مجازاً أم لا .

فذهبت طائفة من المعتزلة وزمرة من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يصير مجازاً^(١) .

وذهب أكثر العلماء من أصحابنا إلى أنه لا يصير مجازاً^(٢) .

وقال عبد الجبار بن أحمد: ان كان التخصيص بدليل متصل كالتيقيد بالصفة والشرط / اللوحة ٢٨ / والاستثناء لم يكن مجازاً وإن كان التخصيص بدليل منفصل صار مجازاً^(٣) .

(١) هذا القول منسوب لكثير من أهل العلم من شتى المذاهب وإرتضاه أبو الخطاب والغزالي والبيضاوي وابن الحاجب والأمدى . ونقل الشوكاني عن ابن برهان أنه صحح هذا المذهب في الأوسط ونقل تصحيحه عنه في المسودة . وارتضى هذا المذهب القرافي . ونقل الأمدى في المسألة ثمانية أقوال

(٢) نقل الشوكاني هذا القول عن الإمام مالك ونسبه الغزالي للشافعي وأبي حامد الإسفرائين . كما ارتضاه الشيرازي في اللمع . وهو منسوب لجمهور الحنابلة على ما في المسودة وإرشاد الفحول . أما إمام الحرمين فقال بأنه حقيقة في تناول البقية مجاز في الاختصاص وأبطل هذا المذهب الغزالي في المستصفي .

(٣) النقل عن القاضي عبد الجبار هنا ليس دقيقاً بل المنسوب له هنا نقله الجاهير عن أبي الحسن الكرخي وقول الكرخي ارتضاه معظم الحنفية . ونقله الغزالي في المستصفي والشيرازي في اللمع عن الباقلاني

وأما مذهب القاضي عبد الجبار على وجه التحقيق كما نقله تلميذه أبو الحسين في المعتمد : « يكون مجازاً إلا أن يكون مخصصه شرطاً أو تقييداً بصفة وجعله مجازاً بالاستثناء . » وهذا يظهر أنه يقول أنه مجاز إذا كان مخصصاً بالاستثناء .

وأما مذهب أبي الحسين : « إذا كان المخصص مستقلاً كان مجازاً سواء أكان

عقلياً أم لفظياً . وإذا لم يكن مستقلاً فهو حقيقة واختاره فخر الدين الرازي

وينظر تفصيل الأقوال في: الحصول ١٩/٣/١ . المعتمد ٢٨٣/١ . ارشاد =

بيان التقييد بالشرط والصفة والاستثناء..

أما الصفة كقوله: من دخل داري عائلاً أكرمته. والشرط: من دخل داري وأكرمني أكرمته والاستثناء كقوله: من جاءني أكرمته إلا بني تميم.

وأما المنفصل كقوله: من دخل داري أكرمته. ثم يقول بعد مدة متظاوله. لا أكرم بني تميم.

وقال بعض المعتزلة إن كان التخصيص بالاستثناء لم يصير اللفظ مجازاً. وإن كان بغير الاستثناء صار اللفظ مجازاً. ثم اختلف القائلون بأنه يصير مجازاً في الاحتجاج به بينهم، فمنهم من قال: لا يجوز الاحتجاج به. ومنهم من قال: يجوز الاحتجاج به.

أما عمدة من قال أن العموم إذا دخله التخصيص لا يصير مجازاً^(١) هو أن المجاز ما عدل به عن موضوعه الأصلي. وهذا ما عدل به عن موضوعه الأصلي. فإن العموم في الأصل: «ما تناول شيئين فصاعداً من جهة واحدة». وهذا المعنى موجود في اللفظ العام بعد دخول التخصيص فلا يكون مجازاً.

أما من ذهب إلى أنه مجاز فإنهم قالوا: العموم هو اللفظ المستغرق. (٢) وبعد استخراج بعض ما تناوله خرج عن أن يكون

= الفحول ١٣٦ الأحكام للآمدي ٧٦/٢ للمع ١٧ المستصفي: ٣٣٢. نهاية السؤل

٨٦/٢ البرهان ١٠/١. شرح تنقيح الفصول ٢٢٦. روضة الناظر ٢٣٩ المسودة ١١٥

(١) نقل ابن برهان القول بعدم كونه مجازاً ولم يعترض عليه. ونقل جميع الأقوال الأخرى ورد على أدلتها. وهذا دليل على أنه ارتضى كونه ليس مجازاً. ولكن نقل عنه في المسودة ص ١١٥ وفي ارشاد الفحول ١٣٥ أنه صرح بتصحيح القول بأنه مجاز علماً بأن الشوكاني نسبه لكتابه الأوسط.

(٢) في المخطوطة «بعد واستخراج»

مستغرقاً. فقد خرج عن موضوعه الأصلي فلا يبقى حقيقة. فإذا استعمل فيما دون الإستغراق فقد استعمل في غير ما وضع له. فصار بمنزلة استعمال لفظة الأسد في الرجل الشجاع، والبحر في الرجل العالم فإنه يكون مجازاً. كذلك ههنا.

والجواب عن هذا أن نقول: قد بينا أن حد العموم: « ما تناول شيئين فصاعداً ». فهذا لا فرق بين أن يكون اللفظ مخصوصاً أو غير مخصوص. وهذا بمنزلة الحيوان والإنسان فإنه حقيقة في الجنس وحقيقة في أبعاضه. فكذلك لفظ العموم فإنه حقيقة في الاستغراق وفيما دون الاستغراق.

والحجة على عبد الجبار^(١) أن اللفظ لا يصير مجازاً إذا خص بالأدلة المتصلة فكذا وإن خص بالأدلة المنفصلة. فإن المتصل والمنفصل متساويان في تخصيص اللفظ العام.

فإن قال: الدليل المتصل مع اللفظ العام بمعنى كلام واحد فكأنَّ الكلام من أوله إلى آخره سيق لبيان موضع التخصيص وليس كذلك الدليل المنفصل.

قلنا: هذا باطل. لأن الدليل المنفصل مبني على اللفظ العام وكأنها وردا معاً على قول أن من رأى تأخير التخصيص عن وقت الخطاب غير جائز^(٢). فهو وإن كان منفصلاً من جهة الصورة فهو متصل من جهة المعنى.

(١) سبق أن بينا أن هذا القول قول أبي الحسن الكرخي وليس قول القاضي عبد الجبار ابن أحد.

(٢) وهم المعتزلة ومنهم أبو الحسن الكرخي.

وهكذا أيضاً يرد على من قال أن التخصيص إن كان بالاستثناء لم يجعل اللفظ مجازاً فإن كان بغير الاستثناء جعل مجازاً.

فنقول: الصفة بمنزلة الاستثناء في التخصيص لأنه لا فرق بين أن نقول: من دخل داري من البيض فله درهم وبين أن نقول: من دخل داري فله درهم إلا السود. ثم إن الاستثناء لا يقتضي جعل اللفظ مجازاً فكذا التقييد بالصفة.

فإن قالوا: الاستثناء مع المستثنى منه كلام واحد. والمرء مخير في التعبير عن التسعة بعبارة مختصرة وهي قوله تسعة والثانية مطولة وهي قوله عشرة إلا درهماً^(١). وإذا كانت عبارة أصلية في الوضع لم تكن مجازاً.

الجواب عن هذا أن نقول: إن كان الاستثناء مع المستثنى منه كلاماً واحداً. فكذا الكلام المقيد بالصفة والشرط فإنه تنزل منزلة الاستثناء من جهة المعنى. وذلك أنه لا فرق بين أن يقول: من دخل داري أكرمه إلا الفساق وبين أن يقول: من دخل داري عدلاً أكرمه. فإن الكلامين وإن اختلف وضعهما إلا أنها قد اتفقا في المعنى على إكرام العدول دون الفساق.

وأما من ذهب إلى أنه إذا صار مجازاً^(٢) سقط الاحتجاج به:

(١) في المخطوطة «إلا درهم». في مواضع كثيرة.

(٢) تقدم الكلام على كونه حجة في الباقي أم لا. والمخالفون في حجيته على الإطلاق هما عيس بن أبان الحنفي وأبو ثور. وباقي المعتزلة ينكرون الحجية على تفصيل بينهم فليس على الإطلاق. وفصل القول في آرائهم أبو الحسين في المعتمد ٢٨٦/١.

فعمدتهم أن الدليل لا بد أن يكون حقيقة والمجاز ضد الحقيقة .
فكيف يكون دليلاً . ولأن الدليل يتناول المدلول تناولاً أصلياً
والمجاز لا يتناوله تناولاً أصلياً فلا يصلح أن يكون دليلاً .

وعمدة من ذهب إلى أنه حجة: أن الدليل هو المرشد إلى
مقصود المتكلم . والمجاز يرشد إلى مقصود صاحب الشرع فكان
دليلاً . ولأن المجاز أحد نوعي الكلام . والشارع تارة يخاطبنا بالمجاز
وتارة يخاطبنا بالحقيقة وكلاهما^(١) وقع التخاطب به ويصلح^(٢) أن
يكون دليلاً .

وبيانه: أن المستدل على وجوب الاغتسال بقوله تعالى: « أو
جاء أحد منكم من الغائط^(٣) » كان استدلالاً صحيحاً . والغائط
مجاز في الفضلة المستقدرة ولكنه غلب عليه عرف الاستعمال
وحصل^(٤) التقاسم به وضح الاستدلال .

ولأن هذا المذهب مخالف لإجماع الصحابة رضي الله عنهم .
وذلك أنهم ما زالوا يستدلون بالعمومات الخصوصية . فلو كان
الاستدلال بها باطلاً لما اتفقوا على ذلك . والأمثلة في ذلك كثيرة .
ولكننا نذكر في ذلك مثلاً واحداً ليقع به الاستشهاد . وذلك أن
فاطمة رضي الله عنها جاءت إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه
تطلب ميراثها واستدلت بقوله تعالى: « يوصيكم الله في أولادكم » .

(١) في المخطوطة « كليهما »

(٢) في المخطوطة « يصلح » بدون الواو

(٣) النساء: ٤٣

(٤) في المخطوطة « حصل » بدون الواو . ومعنى العبارة . صح أن المجاز قسم للحقيقة
والمقسم لها هو الدليل . فالدليل ينقسم إلى حقيقة ومجاز .

الآية. فما أنكر أحد صحة هذا الاستدلال. بل عدلوا إلى التخصيص. وهو قوله عليه السلام: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة^(١)». وقوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم» مخصوص. فإنه قد استخرج من جملة الرقيق والكافر والقاتل^(٢).

وأما قولهم: بأنه ينبغي أن يكون الدليل حقيقة فهذا نفس الدعوى.

وقولهم: ان الدليل^(٣) يكون متناولاً للمدلول تناولاً أصلياً. قلنا: هذا تحكم. وإنما حق الدليل أن يكون متناولاً للمدلول تناولاً. يقع^(٤) به البيان. والبيان تارة يكون بالحقيقة وتارة يكون بالمجاز.

المسألة السادسة

الاستثناء المنفصل باطل.

وصورته أن يقول له عندي عشرة دراهم ثم يقول بعد سنة أو

(١) سبق تخريج الحديث في هامش المسألة الثالثة من كتاب العموم

(٢) لقوله ﷺ: «لا يرث الكافر المسلم».

ولقوله ﷺ: «القاتل لا يرث».

ولقيام الإجماع على أن الرقيق لا يرث.

انظر: المغني مع الشرح الكبير ١٦٢/٧. وحاشية ابن عابدين ٤٨٩/٥.

المهذب للشيرازي ٢٥/٢ نيل الأوطار ٧٩/٦. شرح الشنشوري على الرحبية ٥٦.

والتحقيقات المرضية لصالح الفوزان ٤٥ وما بعدها.

(٣) في المخطوطة «أن يكون» وحذفت أن لزيادتها.

(٤) في المخطوطة «نفع» بدل «يقع».

أشهر إلا درهماً^(١).

ونقل عن عبد الله بن عباس^(٢) رضي الله عنه أنه أجاز ذلك^(٣).

(١) في عدة مواضع من المخطوطة أورد المصنف ما بعد إلا في الاستثناء الموجب التام مرفوعاً. وذلك تبعاً لشيخه إمام الحرمين في البرهان ٣٨١/١ الذي ذكر أن ورود هذا فصيح. وعند جمهور النحاة واجب النصب على ما في أوضح المسالك ٢٥٤/٢. ويبدو أن الرفع جائز في صور مخصوصة يمكن فيها تأويل ما بعد إلا على أنه صفة أو مبتدأ على الاستدراك. وعلى هذا خرج قول الله تعالى: «لو كان فيها آلهة إلا الله». وإمام الحرمين فيها بحث عجيب خالف فيه جواهر النحاة:

(٢) هو عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم. ابن عم رسول الله وحيبر هذه الأمة. ولد قبل الهجرة بثلاث سنوات. دعا له الرسول بالفقه في الدين. وكان يدعى ترجمان القرآن. خرج للطائف بأمر ابن الزبير. وينسب له تفسير مطبوع. شهد مع علي رضي الله عنه الجمل وصفين والنهروان. فقد بصره في آخر حياته وتوفي سنة ٦٨ هـ بالطائف. له ترجمة في الاستيعاب ٩٣٣.

(٣) ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه من إجازة الاستثناء المنفصل. رواه الحاكم في مستدركه باب الأيمان والنذور ٣٠٣/٤ وقال صحيح على شرط الشيخين.

ولفظه: أن ابن عباس رضي الله عنه قال: «إذا حلف الرجل عن يمين فله أن يستثنى ولو إلى سنة وحاول كثير من الأصوليين تكذيب النقل عنه. وإن صح فإنه محمول على إضمار الاستثناء عند الكلام وأظهره بعد ذلك ومنهم الفزاري والرازي وإمام الحرمين. واستبعدوا هذا النقل عن مثله. ولكن أبا الحسين نقله ولم ينكره ولم يؤوله. وحاول القرافي في شرح تنقيح الفصول أن يحمل كلام ابن عباس على الاستثناء بالمشيئة في الحلف بقوله إن شاء الله وليس في أدوات الاستثناء. وقال إنه اقتبس ذلك من قوله تعالى: «ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله». وكلام القرافي جدير بالاعتبار.

وأقول إن تأويل ما نقل عن ابن عباس أولى من تكذيب النقل لأن الحديث صحيح على شرط الشيخين كما ذكر الحاكم. هذا ونقل الأمدى عن مالك أنه يقول بقول ابن عباس بشرط إضمار الاستثناء حال الكلام بالمستثنى ثم يتلفظ به فيما بعد. ونقل الأمدى عن بعض الفقهاء إجازته في كلام الله دون غيره. وينظر تفصيل المسألة في: المستصفى ٣٦٤. روضة الناظر: ٢٥٣. المعتمد ٢٦١/١ للمع ٢٢ نهاية السؤل ٩٥/٢. شرح تنقيح الفصول ٢٤٢. المسودة ١٥٢ النخول ١٥٧. الأحكام للأمدى ١٢٢/٢ ارشاد الفحول ١٤٧ المحصول ٣٩/٣/١ البرهان ٣٨٥/١

وعمدتنا: أن الاستثناء المنفصل لا يعد في لغة العرب كلاماً معقولاً مرتبطاً بما تقدم فلا يكون صحيحاً. وقولنا في الشيء أنه باطل من جهة اللغة أنه غير مستعمل عندهم ولا يقع به التفاهم. ولأن الاستثناء من المستثنى منه يتنزل منزلة^(١) المبتدأ من الخبر. فلو قال «زيد» ثم قال بعد سنة قائم لم يعقل كون هذا الكلام خبراً عن زيد. فكذا إذا قال له عليّ عشرة دراهم. ثم قال بعد سنة أو شهر إلا درهماً^(٢) لم يعقل رجوعه إلى ما تقدم. ولأن هذا يفضي إلى إبطال الثقة بالعهود والأيمان والمواثيق. فإن الرجل إذا حلف على أمرٍ أو أقسم عليه بالطلاق والعتاق فإذا جاز له أن يستثنى بعد شهر بطلت الثقة بقوله.

وعمدة الخصم: أن كلام الله تعالى ينزل منزلة الشيء الواحد. فالمنفصل منه يُنزل منزلة المتصل^(٣). فلو كان الاستثناء متصلاً صح. فكذا إذا كان منفصلاً.

والجواب أن نقول: كلام الله تعالى هو الشيء الواحد الصفة الأزلية القائمة بذاته. وتلك ليس فيها استثناء ولا مستثنى منه. فإنما كلامنا في المنزل على رسول الله / اللوحة ٢٩ / ﷺ الموصوف بأنه عربي الذي فيه الناسخ والمنسوخ والمتقدم والمتأخر والخاص والعام والمجمل والمفسر. وليس المنفصل في هذا بمنزلة المتصل. ولأنه لو كان

(١) في المخطوطة «منزلة الابتداء من المبتدأ من الخبر» وحذفت الابتداء من «لزيادتها».

(٢) في المخطوطة: «إلا درهم».

(٣) حد الاتصال: هو ما يحكم به العرف فلو انفصل الكلام بسعال أو انقطاع نفس يعتبر متصلاً عرفاً.

هذا الكلام واحداً أفضى إلى التناقض. فإن المستثنى غير المستثنى منه. وذلك مستحيل.

وربما قال: الاستثناء إنما أجزى لأجل الحاجة. فإن الواحد ربما أقر بمقدار من المال ثم تذكر أنه قضى بعضه. فلو قلنا الاستثناء غير مقبول أفضى ذلك إلى الحرج. فهذا علة الاستثناء المتصل. وهذا المعنى موجود في الاستثناء المنفصل فليحكم بصحة ذلك.

والجواب : قلنا ليس علة صحة الاستثناء ذلك. وإنما صح الاستثناء لأنه عبارة في اللغة موضوعة تناطقت العرب بها. وله في التعبير^(١) عن التسعة عبارتان. أحد العبارتين تسعة والثانية عشرة إلا درهماً^(٢). ولأن الاستثناء موجود في كتاب الله تعالى. قال الله تعالى: « فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس^(٣) ». والاستثناء للنسيان. والنسيان^(٤) مستحيل في حق الله تعالى. وترك البيان مستحيل.

المسألة السابعة

الاستثناء من غير الجنس باطل^(٥).

(١) في المخطوطة « التعين »

(٢) في المخطوطة « إلا درهم ».

(٣) سورة الحجر: ٣٠، ٣١. وتام الآية « أبي أن يكون مع الساجدين ».

وسورة ص ٧٣، ٧٤ وتام الآية « استكبر وكان من الكافرين ».

(٤) سقط من المخطوطة: « والنسيان ».

(٥) نقل في المسودة عن ابن برهان القول بأن الاستثناء من غير الجنس باطل ونسبه لعامة الشافعية والفقهاء. وإمام الحرمين في البرهان ذكر أنه من ضرورة الاستثناء =

ونقل عن أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه أنهم^(١) قالوا: يجوز استثناء المكيل من الموزون. والموزون من المكيل مع أنه من غير الجنس.

ونقل ناقلون عن الشافعي رضي الله عنه أنه أجاز ذلك^(٢).

وعمدة من ذهب إلى أن الاستثناء من غير الجنس لا يجوز. أن حد الاستثناء: «استخراج بعض ما تناوله اللفظ العام من جهة الصيغة». واللفظ ما تناول غير الجنس.

وبيان ذلك أنه إذا قال: رأيت الناس إلاّ الحمر. فلفظ الناس ما كان متناولاً للحمر. فقوله: «إلاّ الحمر». لا يكون استثناء لأنه لم يستخرج به بعض ما تناوله اللفظ.

وعمدة من أجاز ذلك أنه قال: وجدنا ذلك في لغة العرب

= الحقيقي مجانسة المستثنى للمستثنى منه. فإن جرى في كلام فصيح لم يكن استثناء. وكان ذلك بمعنى لكن وهو كثير في القرآن وألفاظ الرسول ﷺ ومنه قوله تعالى: «لا يسمعون فيها لهنواً ولا ناثياً إلا قليلاً سلاماً سلاماً».

(١) في المخطوطة: «أنه» بدل «أنهم»

(٢) قال حجة الاسلام في المستصفى قال الشافعي: لو قال علي مائة درهم إلا ثوباً صح ويكون معناه إلا قيمة الثوب. ثم قال الغزالي: هذا فيه رد إلى الجنس. أي أن الشافعي يشترط تقدير رجوعه للجنس ولا يقول بجواز الاستثناء من غير الجنس مطلقاً.

ورجح الغزالي والشيرازي أن الاستثناء من غير الجنس يكون استثناء مجازاً وليس حقيقة. وحكى صحة الاستثناء من غير الجنس عن الامام مالك وأبي حنيفة ابن قدامة في الروضة.

وينظر تفصيل المسألة في: البرهان ٣٩٧/١ والمنحول ٤٣/٣/١ والمنحول ١٥٨ والأحكام للآمدي ١٢٤/٢. والسودة ١٥٦ وشرح تنقيح الفصول: ٢٤١ والمعتمد ٢٦٢/١ وروضة الناظر: ٢٥٣. المستصفى: ٣٦٤. اللع: ٢٢

وجاء^(١) ذلك في كتاب الله تعالى: « فسجد الملائكة كلهم أجمعين إلا إبليس ». فاستثناه من جملة الملائكة وإبليس ليس من الملائكة بدليل قوله تعالى: « إلا إبليس كان من الجن^(٢) ». وبدليل قوله مخبراً عن إبراهيم عليه السلام حين ذم الأصنام المعبودة: « فإنهم عدو لي إلا رب العالمين^(٣) ». ورب العالمين ليس من جملة الأصنام. وقال تعالى: « ما لهم به من علم إلاّ اتباع الظن^(٤) ». والعلم ليس من الظن. وقال الشاعر:^(٥)

وبلدة ليس بها أنيس إلاّ اليعافير وإلاّ العيس
ومعلوم أن العيس ليس من جملة الأنيس.
وكذا قول النابغة:^(٦)

وقفت فيها أصيلاً لا أسائلها أعيت جواباً وما بالربع من أحد

(١) في المخطوطة: « وجاز »

(٢) الكهف: ٥٠. وهذا الجزء من الآية ليس تمام الآية التي قبلها كما يوهمه السياق. بل أول هذه الآية « فسجدوا إلا إبليس كان من الجن »

(٣) الشعراء: ٧٧

(٤) النساء: ١٥٧

(٥) البيت للشاعر عامر بن الحارث النمري المعروف بجران العود.

واليعافير: أولاد البقر الوحشية. والعيس: إبل بيض مع شقرة. .

وانظر أوضح المسالك ٣٠٩ باب المستثنى. وشرح شواهد الكتاب لسبويه ١٣٣/١ وخزانه الأدب ١٩٧/٤. شرح شواهد شروح الألفية للعيبي ١٠٧/٣.

وشرح شذور الذهب ٢٦٥. وشرح الأشموني ١٤٧/٢. والدر اللوامع ١٩٢/١

(٦) هو زياد بن معاوية الديباني الفطفاي أبو أمامة الشاعر الجاهلي المتوفى ٦٠٤ م. كانت تضرب له قبة من جلد أحمر في سوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها. ومن عرض عليه الخنساء وحسان والأعشى. كان له حظ عند النعمان بن المنذر حتى شيب بزوجته « المتجردة » فغضب عليه ففر للغساسنة بالشام ثم عفا

إلا أوارى^(١) لأياً ما أبينها والنوى كالحوض بالظلومة الجلد
ومعلوم أن الأوارى ليس من جملة الأحاد.

قالوا: وقولكم إن الاستثناء: «استخراج بعض ما تناوله
اللفظ» غير مسلم. فإن قلت انه مأخوذ من الثني من قولك: ثنيت
الشيء إذا عطف بعضه على بعض.

فنقول: كأن الاستثناء تضمن عطف بعض الكلام على البعض.
فإن هذا كلام مستحيل فإن هذا رجوع إلى الاشتقاق. ويمكن أن
يعارض بمعنى آخر. فنقول: بل الاستثناء استفعال من التثنية.
فكان الكلام واحداً فثني. ولهذا عند أبي حنيفة يجوز استثناء
المكيل من الموزون وإن لم يكن من جنسه، والموزون من المكيل
وإن لم يكن من جنسه.

وأما^(٢) من نصر القول الأول فإنه أجاب عن هذا بأن قال أما
إبليس فإنه من الملائكة. وإنما سمي جنياً على معنى أنه مستر عن
العيون. ومنه الاستتار والاجتنان ومنه سمي الجنين جنيناً
لاجتنانه. ويجوز أن يسمى جنياً^(٣) لأنه من سكان الجنة كما يقال:
مكي لمن سكن بمكة، وعراقي لمن سكن بالعراق. وقوله تعالى: «إلا

عنه. له ديوان مطبوع انظر ديوانه ص ٣٠ ط. بيروت ومصادر الدراسة الأدبية
ليوسف داغر- المطبعة المخرسية صيدا. الكتاب سيبويه ٣٦٤/١ خزانة الأدب
٥/٤ شرح الفصل ٨٠/٢ الأشموني ٢٨٠/٤ مع الهوامع ٢٢٣. أوضح المسالك
٣٧/٤ الدر اللوامع ١٩١/١. الاعلام للزركلي ٩٢/٣

(١) في المخطوطة «أراوى»

(٢) سقط من المخطوطة «من»

(٣) في المخطوطة «جنيناً» لأن محل النزاع هو الجن. وكذلك عين العبارة ورد في
الأحكام للأمدي ١٢٧/٢.

رب العالمين « فإنما استثناءه من جملة الآلهة لأنهم كانوا يطلقون اسم الآلهة عليها .

وأما قولهم: « ما لهم به من علم إلا اتباع الظن » فإن ذلك الظن كان علماً عندهم . وأما اليعافير واليعيس فهي من جملة الأنيس . فإن الإنسان يستأنس بالحيوانات كلها . وأما الأحد: فإنه ينطلق على الآدمي وغيره . يقول: رأيت أحد الحمامين وبعث أحد القرسين . وأما استثناء المكيلات من الموزونات فإن تلك يجمعها علة واحدة من ^(١) علل الربا فجاز استثناء بعضها من بعض . وأما غير المكيل والموزون فلا يجمعها علة واحدة من علل الربا .

واعلم أن هذا تعسف في التأويل وتكلف في صرف الكلام عن ظاهره . والأصل في الاستعمال الجواز فلا يجوز صرف الكلام إلا بدليل . ولا دليل يدل على أن الاستثناء استخراج بعض ما تناوله اللفظ إلا ^(٢) من جهة الاشتقاق وهو مقابل بمثله .

وقولهم: إن المكيل متفق عليه ^(٣) في علة الربا وكذا الموزون فهذا تلقى ^(٤) اللغة من جهة الشرع . وحكم الاستثناء ينبغي أن يكون معلوماً قبل ورود الشرع فكيف يتلقى من حكم الربا . ولأنها وإن اتفقا في علة الربا فإنها جنسان مختلفان ولهذا يجوز بيع أحدها بالآخر متفاضلاً .

فإن قالوا: صح الاستثناء بطريق القيمة وجب أن يصح

(١) في المخطوطة « ومن » بزيادة الواو

(٢) في المخطوطة « الأمر » بدل « إلا » .

(٣) سقط من المخطوطة « عليه »

(٤) في المخطوطة « يتلقى »

إستثناء المكييل من الموزون بطريق القيمة .

المسألة الثامنة

إستثناء الأكثر صحيح وصورته أن يقول: له علي عشرة إلا تسعة^(١).

ونقل عن الإمام أحمد بن حنبل وعن طائفة من الأصوليين أنهم منعوا ذلك^(٢).

والقاضي متردد^(٣).

(١) انعقد الاجماع على امتناع الإستثناء المستغرق. وإنما محل النزاع صحة استثناء النصف وما فوقه. وفي الأحكام والمسودة قيد آخر وهو أن يكون الاستثناء من عدد مسمى مثل عشرة إلا ستة. أما إذا كان غير مسمى كقوله تعالى: إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من العاوين « فهو جائز.

ونسب القول بالجواز في المسودة لأكثر الفقهاء والمتكلمين وأكثر الكوفيين من النحاة وارتضاه الرازي في المحصول وإمام الحرمين في البرهان وقال الغزالي صحيح وإن كان مستكرها. ونسب القرافي القول بالجواز للقاضي عبدالوهاب والرازي بعد نقل خمسة أقوال في المسألة.

(٢) ونسب الأمدى هذا القول إلى الحنابلة وكذلك في المسودة حيث قال ان الإمام نص عليه في الطلاق. وهذا القول منسوب لجمهور البصريين فنسب لابن درستوية النحوي والخليل وسيبويه والنضر بن شميل والزجاج وابن قتيبة في كتاب المسائل. ونقل الشوكافي عن ابن جني أنه قال: لو قال له عندي مائة إلا تسعة وتسعين ما كان متكلماً بالعربية وكان عبثاً من القول. وينظر تفصيل المسألة في: المستصفي ٣٦٦. روضة الناظر ٢٥٥. المعتمد ٢٦٣/١. نهاية السؤل ٩٧/٢. المسودة ١٥٤ وشرح تنقيح الفصول ٢٤٤ والمنخول ١٥٨. والأحكام للأمدى ١٢٩/٢ وارشاد الفحول ١٤٩ والمحصل ٥٣/٣/١ والبرهان ٣٩٦/١ واللمع ٢٢.

(٣) جزم كثير من الأصوليين ومنهم الغزالي والقرافي والأمدى أن القاضي كان يقول في آخر حياته بالنع. ففي المسودة نسب قوله للتقريب، والأمدى قيده بآخر حياته. ونقله عنه تلميذه إمام الحرمين في البرهان ورده بقوله « ولم يتمسك إلا باستبعاد لا =

وأما من ذهب إلى المنع من ذلك فإنهم قالوا: الأصل رد الاستثناء لأنه إنكار بعد الإقرار وجحد بعد الاعتراف. وإنما قيل استثناء الأقل لأجل الحاجة. وذلك ان المرء ربما أقر بمقدار من المال وكان قد قضى بعضه ثم سهى عنه بغفلة. فلو ردّ ذنا عليه الاستثناء أدى إلى المشقة فلذلك صححنا استثناء الأقل. أما استثناء الأكثر فلا تدعو الحاجة إليه فعاد إلى الأصل..

ولأن استثناء الأكثر ركيك من القول مستبشع من اللغة فلا يعد من كلام العرب. ولأنه تطويل وكلامهم^(١) مبني على الاختصار. وقد وصف الله تعالى ذلك بالبيان فقال تعالى: « بلسان عربي مبين^(٢) » وليس من البيان أن يقول: له عليّ عشرة إلا تسعة، أو يقول: له عليّ مائة إلا تسعاً وتسعين. وهو يريد أن يُقرّ بدرهم واحد.

وعمدة من أجاز ذلك: أن الاستثناء الأكثر بمثابة الأقل في الحقيقة.

والحد: فإن حد الاستثناء: استخراج بعض ما تناوله اللفظ عند طائفة، وعند آخرين مأخوذ من تثنية الكلام. والحدان موجودان في استثناء الأكثر.

يليق بمنصبه التعلق به. « ونقل الغزالي في المستصفى عبارة القاضي بحروفها وهي « وقد نصرنا في مواضع جوازه والأشبه أنه لا يجوز لأن العرب تستقيح استثناء الأكثر. » ولهذا الأولى نسبة المنع له لأنه استقر عليه.

(١) في المخطوطة: « وكلام ».

(٢) الشعراء: ١٩٥.

ولأنه يستعمل في اللغة . قال الشاعر: (١)

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكماً بالحق قوَّالا

وقال تعالى: « فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين » (٢) وقال تعالى: « إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين » (٣) فلا يخلو إما أن يكون المخلصون أكثر أو الغاؤون . فإن كان المخلصون أكثر فقد استثنى المخلصين بقوله: « إلا عبادك منهم المخلصين » . وإن كان الغاؤون أكثر فقد استثنى الغاوين بقوله: « إلا من اتبعك من الغاوين » .

والجواب عن قولهم أن الأصل ردُّ الاستثناء ممنوع بل الأصل قبول الاستثناء . فإن الأول والثاني / اللوحة ٣٠ / قول المقر وهما أصلان . والأصل قبول كل قول محتمل صدر عن عدل . فإن منع الشرع من قبول الجحد بعد الاعتراف فذلك حكم من جهة الشرع وكلامنا في موجب اللغة . وعلى أن الشرع قد ورد بقبول الجحد بعد الاعتراف في موجبات الحدود وليس هذا الأصل بمطرد .

وأما قولكم بأن هذا ركيك في الكلام فهذا لا يدفع كونه

(١) البيت أورده الأمدي في الأحكام والغزالي في المستصفى وابن قدامة في الروضة . وقال ابن قدامة: البيت ليس فيه استثناء . ونقل عن ابن فضالة النحوي أنه مصنوع ولم يثبت عن العرب انظر: روضة الناظر: ٢٥٦ ، الأحكام: ١٢٩/٢ المستصفى: ٣٦٦ .

(٢) ص: ٨٢ ، ٨٣

(٣) الحجر: ٤٢

صحيحاً. فإنه إذا قال: له عليّ عشرة دراهم إلا دانقاً ودانقاً^(١) حتى عدّ ستة دوانيق صح الاستثناء وإن كان ركيكاً من القول. ولأن لغة العرب تشمل على الفصيح وغير الفصيح والكل كلام العرب. ووصف الله تعالى لغة العرب بالبيان وهو محمول على الأكثر.

وقوله ان هذا تطويل ولغة العرب مبنية على الاختصار.

قلنا: لغة العرب مبنية على الاختصار في موضع والإطلاق في موضع آخر فإنكم ساعدتمونا على أنه إذا قال: له عليّ عشرة دراهم إلا درهماً^(٢) صح الاستثناء. ولو قال: له عليّ تسعة كان أخصر ولكن العبارتان صحيحتان لدلالاتها على المقصود ولأن مذهب القائل مخالف لإجماع الفقهاء فإنه إذا قال: له عليّ عشرة إلا تسعة كان مقراً بدرهم. وإذا قال لزوجته: أنت طالق ثلاثاً إلا طلقتين وقعت طلقة. وهذا يدل على أن استثناء الأكثر صحيح.

المسألة التاسعة

الاستثناء إذا تعقب جملاً رجع إلى جميعها عند أصحابنا^(٣). وقال أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه يختص بالجملة

(١) في المخطوطة «دانق وراتق»

(٢) في المخطوطة «درهم»

(٣) كان ينبغي لابن برهان تقييد هذا المذهب بما قيده غيره وهو أنه يعود الاستثناء لجميعها ما لم يخصه دليل. فإذا خصه دليل فلا خلاف في عدم عوده إليه. وهذا مستفاد من كلام الشافعي رضي الله عنه على قوله تعالى: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا.» حيث أنه لم يرجع الاستثناء للجلد. فما ورد من كلام الشافعي مطلقاً ينبغي تقييده. فنقل الغزالي عنه كلاماً مطلقاً في المنحول «قال =

وقال عبد الجبار بن أحمد: إن كانت الجملة الثانية تتضمن إضراباً عن الأولى كان الاستثناء مختصاً بالجملة الأخيرة. وإن كان ذكر الجملة الأخيرة لا يتضمن إضراباً عن الجملة الأولى كان (٢) الاستثناء راجعاً إلى جميعها (٣)

= الشافعي: الجمل المستقلة إذا عطف البعض منها على البعض بالواو الناسقة وعقب باستثناء رجع إلى الجمل كلها. « وقال الشافعي: « لو أقر لبي عمرو وبني بكر إلا الفساق يستثنى الفساق من القبيلتين. « وقال بنى الشافعي على ذلك قبول شهادة المهدود في القذف إذا تاب.

وبقول الشافعي قالت الحنابلة لقول الإمام أحمد في قوله ﷺ « لا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه ولا يقعد على تكرمته إلا بإذنه. « أرجو أن يكون الاستثناء على كله. ونسب ابن القصار المالكي هذا القول لهالك ونسبه الزركشي لأصحاب مالك.

وكثير من الشافعية يقولون بالتوقف وقد صرح بذلك الغزالي محتجاً بأنه ورد في القرآن إرجاعه للأخيرة فقط ولغير الأخيرة. ثم قال: وإن لم يكن بد من رفع التوقف فمذهب المعمين أولى لأن الواو ظاهرة في العطف مع احتمال كونها للإبتداء. وكذلك الرازي قال بعد أن اختار إذا كانت الجملة مستقلة فلا يرجع إلا للأخيرة. أنه إذا أردنا المناظرة اخترنا التوقف لا بمعنى الاشتراك بل بمعنى أنا لا نعلم حكمه في اللغة ماذا. والقول بالتوقف مذهب الباقلاني وإمام الحرمين ومعظم الأشعرية وبه قال المرتضى من الشيعة بمعنى أنه مشترك بين الأمرين.

(١) وهذا القول قال الظاهرية وأبو الحسن الكرخي وأبو عبدالله البصري وارتضاه صاحب المسودة. وحقيقة قول الأحناف أنه يرجع للأخيرة إلا إذا قام دليل على التعميم.

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في: المستصفي ٣٣٦. روضة الناظر ٢٥٧ المعتمد ١/٢٦٤ نهاية السؤل ١٠٦/٢ شرح تنقيح الفصول ٢٤٩ المسودة ١٥٦. المنحول ١٦٠ الأحكام للأمدي ١٣١/٢. إرشاد الفحول ١٥٠ اللع ٢٢ البرهان ٣٨٨/١. الحصول. ٦٣/٣/١.

(٢) في المخطوطة « وكان ».

(٣) بقريب من تفصيل القاضي عبد الجبار وردت تفصيلات عن الإمام الرازي وياي =

أما من قال بأن الاستثناء يختص بالجملة الأخيرة فإنهم تمسكوا
بنوعين من الكلام .

الأول: أن الأصل رد الاستثناء لما قدمناه . وإنما قبل دفعا
للضرورة . وقد اندفعت الضرورة برده إلى الجملة الأخيرة فلا
حاجة إلى رده إلى الأولى .

قلنا: هذا باطل من وجهين

أحدهما: أنا لا نسلم أن الأصل رد الاستثناء على ما تقدم .
والثاني: أن النزاع إنما وقع في أن الاستثناء إذا رد إلى الجمل
كلها هل يكون صحيحاً في لغة العرب أم لا؟ ولم يقع النزاع في أن
حق الاستثناء قضي برده إلى الجملة الأخيرة . وصار كمن يحمل
اللفظ العام على ثلاثة . فنقول: إن الثلاثة جمع حقيقة وقد قضي
حق اللفظ بذلك فلا يزداد عليه . فيقال له الثلاثة وإن كانت جمعاً
من جهة الحقيقة إلا أن لفظ العموم حقيقة في الاستغراق فينبغي
أن يكون محمولاً عليه .

أما النوع الثاني: أن الاستثناء لو رجع إلى الجمل كلها لكان
ينبغي إذا أقرَّ الرجل فقال: لفلان عليّ عشرة دراهم إلا ستة إلا
درهمين أن يكون إقراره بأربعة دراهم . ولا خلاف أنه مقر بستة
دراهم لأن الاستثناء اختص بالجملة الأخيرة .

= الحسين البصري . وقال الشوكاني في الإرشاد: « والحق الذي لا ينبغي العدول عنه
أن القيد الواقع بعد جمل إذا لم يمنع مانع من عوده إلى جميعها لا من نفس اللفظ
ولا من خارج عنه فهو عائد إلى جميعها وإن منع مانع فله حكمه . » ثم قال: إن
جميع المذاهب القائلة بالتفصيل كمذهب عبد الجبار وأبي الحسين يكون داخلاً تحت
قوله .

وهذا باطل من وجهين:

أحدهما: أن الكلام اشتمل على جملتين إحدى الجملتين منفية والأخرى مثبتة. والاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي. فلو رجع الاستثناء إلى الجملتين لكان الاستثناء الواحد في الحالة الواحدة نفيًا وإثباتًا وذلك مستحيل.

الثاني: أن الاستثناء يتضمن استخراج درهمين فلو رددناه إلى الجملتين تضمن استخراج أربعة دراهم وفي ذلك خلاف ما دلت^(١) عليه صيغة الاستثناء.

وأما من ذهب إلى أن الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل فإنهم قالوا: الجمل إذا عطف بعضها على بعض بالواو العاطفة صارت كجملة واحدة. فإذا عقت بالاستثناء يرجع إلى جميع أجزائها.

بيان ذلك: إذا قال: أكرم بني هاشم وبني تميم وبني اسد وعدّ قبائل العرب بأسرها ثم قال إلا الفساق فإنه يرجع إلى جميع القبائل. فكذا إذا عدّ القبائل ثم عقبهم بالاستثناء.

وليس هذا بصحيح^(٢). وذلك أن العطف لا يجعل الجمل كالجمله الواحدة على الاطلاق بل العطف ينقسم إلى عطف مستقل على مستقل. وإلى عطف مستقل على غير مستقل.

أما الأول: كقولك: جاء زيد، وخلع السلطان على بكر وعلي وعمرو، ورأيت الهلال وقدم الحاج. وكل جملة من هذه الجمل

(١) في المخطوطة «دلّ»

(٢) هذا رد على دليل من ذهب إلى أن الاستثناء يرجع للجميع. وفي المخطوطة

«صحيح»

مستقلة. ومعنى قولنا مستقلة أنها تفيد حالة الانفراد. فهذه الجمل ليست كالجمل الواحد فإنها مختلفة في الإعراب والمعنى.

والنوع الثاني: كقولك: رأيت زيداً وعمراً. فهذا العطف يجعل الجملتين من المعطوف والمعطوف عليه كجمل واحد. والذي ذكره ممنوع على الإطلاق.

واعلم أن الحق ما ذهب إليه عبد الجبار: أن الجمل الثانية إذا تضمنت إضراباً عن الجمل الأولى أو كانت الجمل الأولى مسكوتاً عنها فإنه لا فرق بين الإضراب عنها بالسكوت وبين الإضراب عنها بذكر جملة أخرى لا تعلق لها بها. ثم لو سكت عن الأولى لم يكن الاستثناء راجعاً إليها. فكذا إذا ذكر بعدها جملة أخرى لا تعلق لها بها فأما إذا سيقت الجمل^(١) لبيان غرض واحد كقوله: أكرم بني تيم وبني اسد وبني فلان إلا الفساق. فالجمل بأسرها كجمل واحد. لأنها سيقت لغرض واحد ولا فرق في ذلك بين أن تكون الجمل مستقلة كقوله: أكرم بني هاشم وأكرم بني أسد. وغير مستقلة كقوله: بني هاشم وبني أسد.

قالوا: قد خالفتم مذهب الشافعي رضي الله عنه فإن الشافعي رضي الله عنه رد الاستثناء إلى جميع الجمل وإن كانت مختلفة وظهر ذلك من مذهبه في قوله تعالى: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة. ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا». (٢)

(١) المقصود بالجمل هنا الجمل المتعاطفة.

(٢) النور: ٤ وسقط من المخطوطة «جلدة»

قال الشافعي رضي الله عنه: التوبة ترجع إلى جميع الجمل المتقدمة^(١). فالقاذ إذا تاب قبلت شهادته وارتفع عنه اسم الفسق. فلو كان الاستثناء مخصوصاً بالجملة الأخيرة لم تقبل شهادته إذا تاب على ما هو مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه والله أعلم.

والجواب: قلنا هذا لا يناقض ما قلناه وقدمناه لأننا ذكرنا أن الجملة إذا سيقمت لغرض واحد. وذلك الغرض هو بيان حكم القذف فكأنها جملة واحدة.^(٢)

وذكر أبو علي الفارسي^(٣) هنا كلاماً يدل على أن الاستثناء مختص بالجملة الأخيرة واقتبس ذلك من علم النحو. فقال: قد ثبت

(١) هذا النقل غير دقيق لأنه متفق على أن الاستثناء في هذه الآية لا يرجع للجلد لأن القاذف إذا تاب لا يسقط عنه الجلد اتفاقاً.

(٢) جواب ابن برهان غير متناسب مع اختياره لمذهب القاضي عبد الجبار. لأن سوق الجمل لغرض واحد وهو بيان حكم القذف غير كاف لرجوع الاستثناء للكل. وهو منقوض بالاجماع على عدم رجوعه لقوله: « فاجلدوهم ». وكان ينبغي عليه أن لا يتخرج من مخالفة إمامه إذا رأى الحق مع غيره. وأما إمام الحرمين فقد جعل هذه المسألة خارجة عن محل النزاع. فقال أن قوله: « فأولئك هم الفاسقون » كالتعليل لقوله تعالى: ولا تقبلوا لهم شهادة فالمعنى لا تقبلوا لهم شهادة ابدأ لفسقهم فالاستثناء راجع لجملة واحدة. وهو كلام جيد.

(٣) هو الحسن بن أحمد بن عبدالغفار الغوي الشيرازي أبو علي. إمام عصره في علوم العربية ولد سنة ٢٨٨ وتوفي سنة ٣٧٧ هـ. له: الإيضاح في النحو والتكملة في التصريف. والمسائل الشيرازيات. والحجة في علل القراءات السبع والتعليق على كتاب سيبويه. والمقصود والمدود. والتذكرة. ترجم له: وفيات الأعيان ٨٠/٢ بنية الوعاة ٤٩٦/١. مرآة الجنان ٤٠٦/٢. شذرات الذهب ٨٨/٣. المنتظم ١٣٨/٧. معجم الأدباء ٢٣٢/٧. وتاج التراجم ص ٢٣. وفيه نقل عن أبي علي انتحلت مذهب أبي حنيفة وانتصرت له فيما يوافق اجتهادي « وفعلاً ظهر قوله في هذه المسألة.

بالمقاييس المستنبطة من كلام العرب أن العامل فيما بعد إلا هو الفعل المتقدم. فلو قلنا أن الاستثناء رجع إلى جميع الجمل اجتمع عاملان في معمول واحد^(١). ولا يجوز اجتماع عاملين في معمول واحد.

لأننا لو قدرنا أحد العاملين بضده^(٢) كان الشيء الواحد مرفوعاً منصوباً وذلك مستحيل^(٣). وهذا الذي ذكره شيء فاسد. فإن العامل فيما بعد إلا فعل محذوف مقدر فإذا قال القائل: رأيت الناس إلا زيداً فتقديره استثنى زيداً فلا يفضي إلى اجتماع عاملين في معمول واحد.

المسألة العاشرة

تخصيص العموم بدليل العقل جائز. وقالت طائفة من المتكلمين لا يجوز تخصيص العموم بدليل العقل.

والخلاف في المسألة لفظي^(٤) فإنه لا خلاف بين العلماء في أن

(١) في المخطوطة «واحدة»

(٢) ومعنى العبارة أنه لو قدرنا أحد العاملين بضد العامل الآخر من حيث أن أحدها ينصب والآخر يرفع.

(٣) ما نقله ابن برهان عن أبي علي الفارسي هنا نقله الأسنوي عن ابن برهان أنه ذكره في الوجيز أنظر نهاية السؤل ١٠٧/٢.

(٤) نص معظم الأصوليين على أن الخلاف لفظي لأن الكل استفاد من قوله تعالى: «الله خالق كل شيء» أنه لم يدخل هو ولا صفاته فقال إمام الحرمين «أنه نزاع في عبارة حيث ابى بعض الناس تسميته تخصيصاً. وهي مسألة قليلة الفائدة ولست أراها خلافية.» وقال الرازي في المحصول الأشبه عندي انه لا خلاف في المعنى بل في اللفظ.

فوله تعالى: «خالق كل شيء»^(١) ما عني به نفسه / اللوحة ٣١ / ولا صفته . لأن العقل دلٌّ أن الخالق لا يكون مخلوقاً . وإنما الخلاف في أن هذا النوع هل يسمى تخصيصاً أم لا :؟ .

والعمدة في ذلك أن يسمى تخصيصاً وجود حد التخصيص فيه فإن حد التخصيص هو: «إبانة مراد المتكلم من اللفظ العام» كما أن دليل العقل أبان مراد المتكلم من اللفظ العام . وكما أن دليل السمع أبان لنا ذلك . ثم جاز^(٢) إطلاق اسم دليل التخصيص على دليل السمع فكذا أيضاً يجوز إطلاق اسم التخصيص على دليل العقل .

وعمدة الخصم: أن الصيغ لا تدل لذواتها وإنما تدل بالوضع والاصطلاح . ومطلق اللفظ العام لا يقتضي الاستغراق وإن كان في معارضته دليل العقل لم يكن اللفظ موضوعاً للإستغراق ولا

= وخالفهم أبو اسحق الشيرازي حيث قسم دليل العقل إلى قسمين:
الأول: ما لا يجوز أن يرد الشرع بخلافة . وذلك مثل ما دل عليه العقل من نفي خلق الله نفسه وصفاته فيجوز التخصيص به مثل تخصيص قوله تعالى: «الله خالق كل شي» .

والثاني: لا يجوز أن يرد الشرع بخلافة وذلك ما يقتضيه العقل من براءة الذمة فهذا لا يجوز التخصيص به وذلك لأن البراءة لا يستدل بها إلا إذا انعدم الشرع .
وكلام الشيخ أبي اسحق جدير بالاعتبار . وينظر تفصيل المسألة في البرهان ٤٠٩/١ والمحصول ١١١/٣/١ واللمع ٢٢ والمستصفي ٣٤٧ والمعتمد ٢٧٢/١ ونهاية السؤل ١١٧/٢ وشرح تنقيح الفصول ٢٠٢ والمسودة ١١٨ والأحكام للآمدي ١٤٣/٢ وإرشاد الفحول ١٥٥ .

(١) الرعد: ١٦ ويصح الاستدلال بهذه الآية على قول من يقول أن الله شيء وهو الراجح لقوله تعالى: «قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد .»
(٢) في المخطوطة «جاز ذلك»

مقصوداً به العموم فلا يكون تخصيصاً .

قلنا: هذا فاسد . وذلك أن اللفظ من حيث بيانه وصيغته موضوع في لغة العرب للإستغراق ولولا ما عارضه من الدليل الخاص لكان مجزئاً على عمومه . ومقاصد المتكلم باطنة . وإنما يطَّلَعُ عليها بالألفاظ الموضوعية لإفادة المعاني . فلولا دليل المعارض لهذه الألفاظ لكان اللفظ جارياً على عمومه كما أنه لولا الدليل السمعي والمخصص لكان اللفظ جارياً على عمومه .

قالوا: دليل العقل سابق على دليل السمع . والدليل المخصص ينبغي أن يكون متراخياً^(١) عن الدليل العام في الورد .

قلنا: لسنا نسلم لكم صحة هذا الشرط للفظ^(٢) . بل يجوز أن يكون الدليل المخصص سابقاً ولكنه لا يسمى مخصصاً إلا إذا ورد اللفظ العام .

وهذه المسألة نحققها فيما بعد^(٣) . وهو أن اللفظ الخاص إذا ورد ثم ورد بعده لفظ عام هل يبني العام على الخاص ويخص به العام^(٤) أم لا؟ ونبين أن بناء العام على الخاص أولى وأن تقديم الخاص لا يحط من رتبته فالذي ذكره دعوى لا دليل عليها .

(١) قوله « متراخياً » ليس بمرضي بل الأولى أن يقول « متأخراً » حتى يشمل المخصصات المتصلة والمنفصلة . لأن الجمهور على عدم جواز تراخي التخصيص بالاستثناء عن المستثنى . بل التراخي شرط في النسخ فقط .

(٢) في المخطوطة « هذا اللفظ للشرط »

(٣) أي بعد ثمان مسائل .

(٤) في المخطوطة « به العام به » فحذفت به الثانية .

المسألة الحادية عشرة

تخصيص عموم كتاب الله تعالى يجوز بخبر الواحد عند أكثر الفقهاء (١).

وقال قائلون من المتكلمين وشرذمة من الفقهاء لا يجوز (٢).
وأما القاضي أبو بكر فإنه قال: العموم وخبر الواحد الخاص في مرتبة واحدة فلا يقضى بأحدهما على الآخر. فإذا ورد لفظ عام وخبر واحدٍ خاص تعارضاً وتساقطاً ووجب المصير إلى دليل آخر (٣).

(١) القول بجواز التخصيص بخبر الواحد نقله الآمدي وغيره عن الأئمة الأربعة وكثير من أتباعهم.

(٢) نسب الغزالي عدم القول بالجواز للمعتزلة وقال به طائفة من الأحناف على مافي التلويح على التوضيح. ونقل الغزالي في المستصفى قولين آخرين:

الأول منها: عن عيسى بن أبان الحنفي: وهو أن العموم إذا كان قد دخله التخصيص بدليل قاطع فقد ضعف وصار مجازاً فخبر الواحد أولى منه وإلا فالعموم أولى. ونقله عن عيسى بن أبان غير الغزالي أيضاً. ولكن لست أدري كيف يصح هذا النقل مع ما نسب إليه سابقاً من أن العام المخصوص ليس حجة.

والثاني: عن أبي الحسن الكرخي وهو أنه إذا خص بمنفصل يجوز تخصيصه بخبر الواحد وإذا خص بمتصل أو لم يخصص من قبل فلا يخص بخبر الواحد. وينظر تفصيل المسألة في: التلويح على التوضيح ٢٠٤/١ المستصفى ٣٥١ المنحول ١٧٤ والأحكام للآمدي ١٤٩/٢ والمعتمد ٢٧٤/١ واللمع ١٨ ونهاية السؤل ١٢٠/٢ وشرح تمقيح الفصول ٢٠٦ والمسودة ١١٩ وإرشاد الفحول ١٥٧ والبرهان ٤٢٦/١ والمحصول ١٣١/٣/١.

(٣) الذي نقله إمام الحرمين عن شيخه الباقلاني هو الوقف في قدر التعارض واجراء اللفظ العام من الكتاب في بقية ما يتناوله. وقال عن ما ذهب إليه الباقلاني أنه متجه في مسلك العقل واختار القطع بتخصيص الكتاب بخبر الواحد.

وعمدة من صار إلى أن العموم يجوز تخصيصه بخبر الواحد أنهم

قالوا:

خبر الواحد نص في الحكم والعام ظاهر في الاستغراق فإذا تقابل النص والظاهر كان النص مقدماً على الظاهر لأن النص يتناول موضع الحكم من غير احتمال والظاهر يتناول موضع الحكم مع الاحتمال. فيقدم غير المحتمل على المحتمل.

قالوا: العموم مقطوع به وخبر الواحد مظنون. والمقطوع به

مقدم على المظنون.

قلنا: ما الذي تعنون بقولكم العموم مقطوع به؟ أتعنون بذلك أن تناوله للمسميات مقطوع به أم تعنون بذلك أن مورده مقطوع فإن قلتم أن تناوله للمسميات مقطوع به فهو ممنوع. وإن عنيتم بذلك أن مورده مقطوع به فخبر الواحد كذا. فإن أصل العمل بالخبر الواحد ثبت بطريق مقطوع به وهو الإجماع.

قالوا: العموم لا يتصور خروجه عن أن يكون دليلاً وليس

كذلك خبر الواحد فإنه يتصور خروجه عن أن يكون دليلاً وهو إذا كذب الراوي نفسه.

قلنا: هذا النوع من الاحتمال لا يقتضي ترك العمل به ابتداء

كما لم يقتض ترك العمل به ابتداء عند عدم المعارض.

قالوا: أجمعنا على أن النسخ لا يجوز بأخبار الآحاد فكذا

التخصيص.

قلنا: اعلم أن امتناع النسخ بخبر الواحد لم يكن لأمر معقول.

فإن ذلك جائز عقلاً وإنما منع منه انعقاد الاجماع.

ومن علمائنا من قال: النسخ يقتضي اسقاط المنسوخ ورفع فلم
يجز بنجر الواحد بخلاف التخصيص فإن التخصيص ليس رفعاً ولا
إسقاطاً.

وقد تمسك بعض علمائنا في المسألة بإجماع الصحابة على تخصيص
العموم بأخبار الآحاد.

فإن قوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم.»^(١) خص في الرقيق
والكافر والقاتل بنجر الواحد.^(٢) وكذلك استخرج منه ميراث
رسول الله ﷺ بنجر الواحد.^(٣)

وكذلك قوله تعالى: «وأحل لكم ما وراء ذلكم.»^(٤) استخرج
منه الجمع بين المرأة وعمتها^(٥) والمرأة وخالتها بنجر الواحد.

(١) النساء: ١١

(٢) روى الترمذي ٤٢٥/٤ ورقم ٢١٠٩ (القاتل لا يرث) وابن ماجه ٨٨٢/٢.
وأخرجه الدارقطني والطبراني وكل طرقه لا تخلو من مقال وذلك لأن مدار
الحديث على اسحاق بن أبي فروة. وقال المباركفوري في تحفة الأحمدي ٢٩١/٦.
وأخرجه النسائي في السنن الكبرى وورد الحديث من طرق أخرى أنظر نيل
الأوطار ١٩٤/٦ ونصب الراية ٣٢٩/٤ وفيض القدير ٥٣٢/٤. وعدم توريث
الكافر من المسلم والمسلم من الكافر رواه البخاري انظر الفتح ٥٠/١٢ ومسلم مع
النووي ٥٢/١١ بلفظ: «لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر» عن أسامة بن زيد
ورواه أصحاب السنن الأربعة.

وعدم توريث الرقيق قال الشوكاني في نيل الأوطار ٨١/٦ أخرجه النسائي
وأبو داود والدارقطني والترمذي وحسنه بلفظ «المكاتب يرث بقدر ما عتق
منه». وأخرجه أحمد في المسند بلفظ «إذا كان العبد نصفه حرّاً ونصفه عبداً
ورث بقدر الحرية». ومفهوم الحديثين أن العبد لا يرث وقال ابن قدامة في المغني
٢٦٦/٦ لا نعلم خلافاً في أن العبد لا يرث إلا ما روي عن ابن مسعود وطاووس.

(٣) إشارة لما أخرجه الشيخان بلفظ: «لا نورث ما تركناه صدقة».

(٤) النساء: ٢٤

(٥) رواه الجماعة من طريق أبي هريرة ورواه أحمد والبخاري والترمذي عن جابر، =

قالوا: كيف يجوز ويسوغ لكم دعوى الاجماع وعمر بن الخطاب رضي الله عنه في قصة فاطمة بنت قيس^(١) يقول^(٢): « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة^(٣) ». وقول علي رضي الله عنه: « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول أعرابي بوال علي عقبه . »^(٤)

قلنا: هذا لا يقدر في الاجماع فإن علياً كرم الله وجهه قدح في الراوي ونسبه إلى ترك التحفظ في الدين. ومثل هذا لا يخص به

= ولفظ البخاري « لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها » في كتاب النكاح باب ٢٨ ج ٩ ص ١٦٠ وانظر نصب الراية ١٧٠/٣ والتلخيص الجبير ٣٠٠/٢ والفتح الكبير ٣٤١/٣ والمنتقى ٥٢٨/٢ .

(١) هي فاطمة بنت قيس بن خالد الأكبر الفهرية القرشية أخت الضحاک بن قيس . أكبر من الضحاک بعشر سنين كانت ذات عقل ودين وكمال وجمال . استشارت الرسول ﷺ عندما خطبها معاوية وأبو جهم بن حذيفة فأشار عليها أن تنكح أسامة بن زيد فنكحته . من المهاجرات الأول اجتمع في بيتها أهل الشورى عندما قتل عمر . وهي التي أمرها الرسول أن تعمد في بيت ابن أم مكتوم روى عنها النخعي والشعبي وأبو سلمة . لها ترجمة في الإصابة ١٦٤/٨ الاستيعاب ١٩٠١ .

(٢) سقط من المخطوطة « يقول »

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق باب (٤٠) وأخرجه مسلم ١٩٨/٤ وانظر المنتقى ٦٥٤/٢ والتلخيص الجبير ٣٣٣/٢ ونيل الأوطار ٣١٩/٦ . والنووي على مسلم ٧٨/١٨

والحديث طويل وقامه في مسلم « لها السكنى والنفقة قال تعالى: لا تخرجوهن من

بيوتهن » وانظر منهج عمر بن الخطاب في التشريع للدكتور محمد بلتاجي ص ٨٣ .

(٤) الأعرابي الذي في الحديث هو معقل بن سنان الأشجعي . والحديث أخرجه النسائي في سننه في كتاب النكاح بلفظ أن عبدالله بن مسعود قضى في رجل تزوج امرأة فمات ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقاً ان لها الصداق وعليها العدة ولها الميراث . فقال معقل بن سنان قد سمعت رسول الله ﷺ قضى به في بروع بنت واشق . «

العموم عندنا . وكذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : « لعلها وهمت أو نسيت » ومثل^(١) هذا لا يجوز تخصيص العموم به عندنا^(٢) إلا أن التمسك بالإجماع لا يقوى عندنا . إذ من الممكن أن الخبر الذي به خص العموم كان متواتراً إذ ذاك . وكَم من خبر متواتر اندرس ناقلوه ومات حاملوه فرجع إلى الآحاد وصار إلى الأفراد فالاعتاد على ما قدمناه .

وأما القاضي قدس الله روحه فإنه يقول : خبر الواحد والعموم اجتمع في كل واحد منها قطع من وجه وظن من وجه فوقاً موقفاً سواء ولم يترجح أحدهما على الآخر . وبيان ذلك أن خبر الواحد متناوله مقطوع به ووروده مظنون . والعموم وروده مقطوع به وتناوله مظنون فوقاً موقفاً سواء وقد بينا فيما قدمنا رجحان خبر الواحد ووجوب العمل به فأغنى عن الإعادة .

المسألة الثانية عشرة

تخصيص عموم كتاب الله تعالى بأفعال رسول الله ﷺ جائز عند من صار إلى أن فعل الرسول حجة .^(٣)

(١) في المخطوطة « بمثل » .

(٢) ويمكن الإجابة عن قول عمر وقول علي أنه في النسخ وليس في التخصيص كما هو ظاهر قولها بلفظ : « لاندع ولا نترك » . والتخصيص ليس فيه ترك للمخصَّص فليتأمل ذلك .

(٣) ومن ذلك تخصيص عموم قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » بما روته عائشة رضي الله عنها : « كان رسول الله ﷺ يأمرني فأترز فيباشرن وأنا حائض . » والذين قالوا بأنه يجوز تخصيص عموم الكتاب بفعله ﷺ ينبغي أن يكونوا قالوا بحجية أفعاله . وأفعاله حجة إذا كان مقصوداً بها بيان الأحكام . وقد بحث كثير من الأصوليين هذه المسألة في كتاب الأفعال . وهذا القول قال جماهير الفقهاء من =

وذهبت طائفة من الفقهاء والمتكلمين إلى أن فعل رسول الله ﷺ لا يخص به العموم^(١).

وأما عمدتنا: أن فعل رسول الله ﷺ دليل معمول به. وهو أخص من اللفظ فكان مقدماً على اللفظ العام. فإنه متى تقابل دليلان وأحد الدليلين مصرح بالحكم والدليل الآخر قد تناوله تناولاً ظاهراً فالمصرح أولى.

قالوا: فعل رسول الله ﷺ ليس له صيغة. والعموم له صيغة متناولة لحل النزاع ولأن الفعل يجوز أن يكون مخصوصاً به لا يتعداه فلا يكون مقدماً على العموم الموضوع للإستغراق.

قلنا: هذا فاسد. وذلك أن الفعل وإن لم يكن له صيغة إلا أنه قد ساوى ماله صيغة في وجوب العمل وصحة الاستدلال عندنا وعندكم. وإنما يحسن هذا الكلام ممن لم يجعل فعل رسول الله ﷺ حجة لجواز أن يكون مخصوصاً به. ولعدم الصيغة المتناولة. فأما من لم ير ذلك رأياً فالاستدلال منه غير مستقيم بذلك.

وهذه المسألة فرع على مسألة افعال رسول الله ﷺ فمن جعل فعل رسول الله ﷺ حجة خص به العموم. ومن لم يجعله^(٢) حجة لم

= الحنابلة والمالكية والشافعية والحنفية.

وينظر تفصيل المسألة في المعتمد ٣٩١/١ وروضة الناظر ٢٤٨ والمستصفي ٣٤٩ والمسودة ١٢٥ وشرح تنقيح الفصول ٢١٠ والأحكام للآمدي ١٥٤/٢ وإرشاد الفحول ٣٨.

(١) نقل الآمدي. وأبو الحسين البصري وفي المسودة هذا القول عن الكرخي ونقله في المسودة عن ابن برهان وهو غير موافق لقوله هنا. وفي المسودة والمعتمد عن عبدالمجبار بن أحد الوقف والتعارض والآمدي والشوكاني وطائفة الأصوليين لهم في المسألة تفصيلات.

(٢) في المخطوطة «يجعل».

ير التخصيص به جائزاً.

/لوحة ٣٢ / المسألة الثالثة عشرة

تخصيص العموم بالقياس جائز^(١)

وقال أكثر أصحابنا يجوز تخصيصه بالقياس الجلي ولا يجوز تخصيصه بالقياس الخفي^(٢).

وقال أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه: إن كان العموم قد دخله التخصيص جاز تخصيصه بالقياس. وإن لم يكن قد دخله التخصيص لم يجز تخصيصه بالقياس^(٣).

وأما القاضي فإنه من المتوقفين في هذه المسألة كتوقفه في المسألة المتقدمة^(٤).

(١) هذا القول نقله الآمدي في الأحكام عن الأئمة الأربعة والأشعري وجماعة من المعتزلة منهم أبو الحسين وأبو هاشم. وقال الرازي في الحصول: هذا قول أبي هاشم أخيراً حيث كان يقول أولاً بالنع مطلقاً كما نقل ذلك عنه الغزالي. كما أنه يوجد عن الإمام رواية أخرى.

(٢) وهذا نسبة الرازي والآمدي لابن سريج وطائفة من الشافعية على اختلاف بينهم في تحديد الجلي والخفي على ما في الحصول.

(٣) هذا القول نسبة الرازي لعيسى بن أبان من الحنفية. وأما باقي الحنفية فعنهم تفصيلات أخرى فنقل الرازي عن الكرخي أنه إن خص بدليل منفصل جاز وإلا فلا.

ومن قال بالتفصيل الغزالي واختار تفصيله الرازي وهو: أن العام والقياس إن تفاوتتا في إفادة الظن رجحنا الأقوى وإن تعادلا توقفنا.

واختار الآمدي تفصيلاً آخر وهو أنه إذا كانت العلة الجامعة في القياس ثابتة بالتأثير أي بنص أو إجماع جاز تخصيص العموم به وإلا فلا.

(٤) ووافقته على ذلك إمام الحرمين في البرهان. وفسره بأنه إسقاط الاحتجاج بما يعارضه القياس وعدم العمل بالقياس. وهناك قول آخر لم يذكره ابن برهان وهو

وعمدة من ذهب إلى أن العموم لا يجوز تخصيصه بالقياس

شيئان:

أحدهما: التوقيف .

والثاني: المعنى .

أما التوقيف فما روي أن النبي ﷺ قال لمعاذ^(١) حين أرسله إلى اليمن: « بم تحمك؟ قال: بكتاب الله . قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو^(٢) »

النع مطلقاً ونسبه لأبي علي الجبائي وجماعة من المعتزلة .

وينظر تفصيل كل ذلك في الأحكام للآمدي ١٥٩/٢ والمحصل ١٤٨/٣/١ والبرهان ٤٢٨/١ وروضة الناظر ٢٤٩ . والمستصفي ٣٥٢ . وإرشاد الفحول ١٥٩ واللمع ٢٠ المسودة ١١٩ ونهاية السؤل ١٢٥/٢ .

(١) هو معاذ بن جبل بن عمرو الخزرجي الأنصاري ثم الجشمي: يكنى أبا عبد الرحمن: شهد العقبة آخى الرسول بينه وبين عبد الله بن مسعود. شهد بدرأ، بعثه الرسول قاضياً ومعلماً لليمن توفي في طاعون عمواس بفلسطين سنة ١٨ هـ وهو في ريعان الشباب له ترجمة في الإستهيعاب ١٤٧٢ والإصابة ١٠٦/٣ .

(٢) رواه أبو داود ٤١٢/٣ والترمذي ٦١٦/٣ وأخرجه الخطيب في كتابه الفقيه والمتفقه ١٨٩/١ من رواية عبد الرحمن بن غنم عن معاذ ورواه أحد والطبراني وابن عدي والبيهقي عن الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ والحديث لا يصححه أهل الحديث مع عدم خلو كتاب أصول منه وقد استند الاصوليون في الإعتاد عليه إلى تلقي الأمة له بالقبول ودافع عنه ابن القيم في اعلام الموقعين ٢٠٢/١ والخطيب ١٨٩/١ ومن كلام المحدثين فيه:

قال الترمذي: لا نعرفه إلا من طريق الحارث بن عمرو وليس اسناده بمتصل .

قال البخاري في التاريخ ترجمة رقم (٢٤٤٩) الحارث بن عمرو من أصحاب معاذ وعنه أبو عون لا يصح .

قال الدارقطني في العلل: رواه شعبة عن أبي عون وأرسله ابن مهدي عن أبي

عون .

=

فجعل مرتبة الإجتهد دون مرتبة الكتاب فدل على أن تخصيص العموم بالقياس لا يجوز .

قلنا: لا حجة في هذا فإن الترتيب المذكور في الحديث ترتيب أدب وليس بواجب في الأدلة فإن من السنة ما يقدم على القرآن بالإتفاق وهي السنة المتواترة على العموم وكذا يقضى بالسنة على مجمل القرآن وكذا يجوز أن يكون في الأقيسة ما يقدم على العموم وأما المعنى فلهم فيه طرق .

الأول منها أنهم قالوا: القياس مستنبط^(١) من قول الله تعالى ومن قول الرسول ﷺ ومن كثير من العمومات فكيف يجوز أن يُعكّر الفرع على أصله بالتخصيص .

قلنا: هذا لا حجة فيه . فإننا لا نخص العموم بقياس مستنبط من

= قال ابن حزم في ملخص إبطال القياس ١٢٤ لا يصح لأن الحارث مجهول وشيوخه لا يعرفون .

قال عبد الحق الأشبيلي: لا يسند ولا يوجد من وجه صحيح .

قال ابن الجوزي في العلل المتناهية: لا يصح وإن كان معناه صحيحاً .

وقد وصف شرف الحق ابن طاهر تصنيفاً منفرداً قال فيه : اعلم أنني فحصت عن هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار . وسألت عنه من لقيته من أهل العلم بالنقل فلم أجد له غير طريقين . وكلا الطريقين لا يصح .

ثم قال وأقبح ما رأيت فيه قول إمام الحرمين في البرهان . والعمدة في هذا الباب على حديث معاذ وقال: هذه زلة منه ولو كان عالماً بالنقل لما ارتكب هذه الجهالة قال ابن حجر في التلخيص الحبير: أساء الأدب مع إمام الحرمين مع أن إمام الحرمين كلامه في ذلك أشد حيث قال: « والحديث مدون في الصحاح متفق على صحته لا يتطرق إليه تأويل: وما ذكره ابن حجر موجود في البرهان ٧٧٢/٢ وانظر التلخيص الحبير ١٨٢/٤ رقم (٢٠٧٦) والنبد لابن حزم ص ٤١

(١) في المخطوطة «مستنبطة»

أصل آخر فما عكّر الفرع على أصله بالتخصيص .

والثاني: أن النسخ بالقياس غير جائز فكذا التخصيص . لأن النسخ والتخصيص يتنزلا من منزلة واحدة فإن النسخ تخصيص لكن في الأزمان . والتخصيص تخصيص في الأعيان فقد استويا في أصل التخصيص وإنما اختلفا في المخصوص .

قلنا: هذا فاسد . وذلك لأن النسخ بالقياس إنما امتنع لإنعقاد الإجماع على المنع منه وإلا فلا مانع من جهة العقل .

ومن علمائنا من أجاب عن النسخ فقال: إنما لا يجوز النسخ بالقياس لأنه يتضمن إسقاط الحكم . وليس كذلك التخصيص فإنه لا يتضمن إسقاط اللفظ .

وعمدة من ذهب إلى جواز التخصيص أنهم قالوا: القياس دليل خاص ومضرح بالحكم ومتناول للحكم على وجه لا احتمال^(١) فيه والعموم متناول للحكم على وجه محتمل فقدم غير المحتمل على المحتمل .

قالوا: عموم كتاب الله تعالى مقطوع بأصله . فأما تناوله للحكم فمظنون . وأما القياس غير مقطوع بالعمل به . وتناوله للحكم لا تردد فيه . فكان من هذه الجهة مرجحاً على العموم

ومن علمائنا من قال: تخصيص العموم بالقياس جمع بين الدليلين في العمل وذلك أنا إذا خصصنا العموم بالقياس فقد عملنا بالعموم والقياس معاً . وأما إذا لم نخصص العموم بالقياس عطّلنا القياس .

(١) في المخطوطة « الإحتال »

والعمل بالدليلين أولى لا محالة - من العمل بأحدهما وإلغاء الآخر .

وهذا ليس بقوي . لأن من خصص العموم فقد ترك العمل بالإستغراق فإن العموم هو المستغرق وإذا خُصَّ انتقص من العموم شيء فقد خرج العموم عن أن يكون عموماً ولأن القياس إن لم يكن قرينة لم يخصص العموم به كما ذكره فلا يمكن الجمع بينها واعلم^(١) أن العموم إنما يخصه^(٢) من الأقيسة ما كان جلياً يغلب على الظن أنه أقرب إلى وضع الشرع من دلالة العموم . وإنما يتبين ذلك بضرب الأمثلة فإن العمومات تنقسم إلى ما يقرب من وضع الشرع ومن الدلالة على مقصوده ومن العمومات ما يكون بعيداً عن ذلك . وكذا الأقيسة فإن منها ما يقرب من وضع الشرع وتشهد له الأصول . ومثال العموم البعيد عن وضع الشرع كالعموم الذي استدل به بعض علمائنا في قتل المسلم بالذمي بقوله تعالى : « لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة »^(٣) فإن هذا العموم لا يظهر لنا ظهوراً بيناً كونه دليلاً في محل الخلاف . فإن هذا العموم إنما سيق لتفاوت ما بين المسلم والكافر في أحكام الآخرة . فقياس أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه في مسألة قتل المسلم بالذمي أقرب إلى وضع الشرع من هذا العموم .

ومثال العموم الذي يقرب إلى وضع الشرع كالإستدلال في

(١) هذا التفصيل الذي فصله ابن برهان هنا هو عين ما ذهب إليه شيخه حجة الإسلام الغزالي . ولكن الغزالي ارتضى التوقف إذا تساوى العام والقياس في درجة الظنية

وابن برهان يمنع تصور التعادل من كل وجه . وانظر المستصفي ٣٥٣

(٢) في المخطوطة « يخص »

(٣) الحشر : ٢٠

النكاح بغير ولي بقوله عليه السلام: «أيا امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» ولا بدّ من النظر في مرتبة العموم ومرتبة القياس فإن كان ظهور العموم أقوى من ظهور القياس لم تقدم القياس عليه. وإن كان ظهور القياس أقوى من ظهور العموم قدم على العموم.

وأما القاضي أبو بكر فإنه يقول^(١) اجتمع في القياس قطع وظن واجتمع في العموم قطع وظن. فأصل العموم مقطوع به وتناوله للحكم مظنون وتناول القياس للحكم مقطوع به وأصل القياس مظنون فتقابل القطعان والظنان فوقفاً موقفاً سواء ولا يرجح أحدهما على الآخر.

واعلم أن هذا باطل وذلك أن مرتبة القطع إن أمكن إيداع التساوي فيها من جهة أن القطع لا يدخله الزيادة فليس يمكن إيداع التساوي في مراتب الظنون. فإن من الظنون ما يقارب درجة القطع واليقين، ومنها ما ينحط إلى مرتبة الشك. ولذلك المعنى كان الترجيح طريقاً إلى تقديم بعض الأدلة الظنية على بعض. وليس كل شيء استويا في أصل الظن وجب تساويها في الرتبة ولو كان ذلك صحيحاً بطل باب الترجيح وإنما يتبين قوة هذه المسألة بكثرة الرياضة في العمومات والأقيسة واستعراض المسائل الخلافية.

وأما أصحاب أبي حنيفة^(٢) فإنهم قالوا: إنما يخص العموم

(١) تقدم في أول المسألة أنه تابع القاضي إمام الحرمين في البرهان ٤٢٩/١

(٢) تقدم التفصيل في أقوال أصحاب أبي حنيفة حيث هذا القول هو قول عيسى بن أبان

بالقياس إذا كان قد دخله التخصيص من قبل وإنما كان كذلك لأنه إذا دخله التخصيص صار مجازاً وإذا صار مجازاً جاز تخصيصه بالقياس .

قلنا: هذا باطل من وجهين .

أحدهما: أنا لا نسلم أن العموم إذا دخله التخصيص يصير مجازاً . ولو سلمنا ذلك تسلیم جدل لم يكن في كونه مجازاً ما يقتضي التخصيص بالقياس وذلك أنهم إن عنوا بالمجاز ما لا حجة فيه . فهذا مذهب لهم فإن العموم حجة فيما بقي بعد التخصيص . فإن قالوا: هو حجة بعد دخول التخصيص . (قلنا) (١) فإذا جاز تخصيصه بالقياس بعد دخول التخصيص جاز تخصيصه بالقياس قبل دخول التخصيص ولا فرق بينهما .

المسألة الرابعة عشرة

إذا قال صاحب الشرع حرمت السكر لأنه حلو فهل يكون هذا اللفظ عاماً في تحريم كل حلو أم يكون تحريم غير السكر من الأشياء الموصوفة بصفة الحلاوة متلقى من جهة القياس؟ اختلف الناس في ذلك . فقالت طائفة: تحريم ذلك ثبت من جهة العموم .

وقال آخرون: ثبت من جهة القياس (٢) وعمدة من ذهب إلى

(١) إضافة من المحقق لضرورتها .

(٢) كثير من كتب الأصول بحثت هذه المسألة في مباحث العلة

وجهور الأصوليين يقولون بأن هذا اللفظ عام . إلا ما نقل من منع التعميم عن القاضي الباقلاني معللاً ذلك باحتمال كونه جزء علة والجزء الآخر خصوصية المحل

واختلف المعمون هل هو باللغة وبه قال منكر القياس ومنهم النظام وأهل الظاهر وتابعهم ابن فورك ونقل في المسودة عن الشافعي أنه يقول أنه ثابت بالنص =

أن تحريمه من جهة القياس فإنهم قالوا:

لو كان هذا من مقتضيات الألفاظ والصيغ لما اختلف باختلاف المتكلمين ولا شك أن رجلاً لو قال لو كي له: أعتق عبدي الأسود لأنه أسود لم يجز له إعتاق كل أسود، ولو كان هذا من مقتضى الصيغة كان له اعتاق كل أسود كما إذا قال له: أعتق كل أسود من عبدي.

قالوا: ولأن تحريم السكر يجوز أن يكون للحلاوة تخصه ويجوز أن يكون للحلاوة المطلقة فإذا كان هذا الإحتمال قائماً لم يجز الإقدام على تحريم غير المنصوص عليه مع الشك والإحتمال. ولأنه لو قال حرمت هذا الحلو لم يقتض تحريم كل حلو. فكذا إذا قال حرمت السكر لأنه حلو لم يقتض تحريم كل حلو.

وعمدة القائلين/اللوحة ٣٣/ بأن اللفظ عام في الحلو: أن قوله حرمت السكر لأنه نُصِبَ لمطلق الحلاوة وجعلها علة: ومطلق الحلاوة إذا كان علة في التحريم تنزل منزلة قوله: حرمت كل حلو.

وقولهم ان الوكيل لا يملك اعتاق كل عبد أسود مُسَلَّم ولكن العذر عنه ظاهر. فإن السواد ليس علة في الإعتاق وإنما هو علة الأمر بالإعتاق. والوكيل إنما يملك التصرف بالأمر فإذا لم يوجد الأمر لم يملك التصرف. [وقولهم إن اللفظ محتمل ممنوع].

قلنا: إن قوله حرمت السكر لأنه حلو إضافة للتحريم إلى مطلق الحلاوة فلا يجوز تقييده بالحل كما لا يجوز تقييده بزمان دون

= وأما الجمهور فإنهم يقولون أنه ثابت بالقياس.

وانظر في ذلك: أرشاد الفحول: ١٣٥، ٢١١ والسودة ٣٩٠. والمعتمد ٧٥٣/٢

زمان وإن كانت المصالح تختلف باختلاف الأزمنة كما تختلف باختلاف الأعيان. فإذا لم يجز التقييد ببعض الأزمان لم يجز التقييد ببعض الأعيان.

وأما إذا قال حرمت هذا الحلو^(١) لم يقتض التحريم على العموم إلا على قول من يرى أن إضافة الحكم إلى الإسم المشتق من معنى يقتضي نصب المعنى علة ومن لم ير ذلك رأياً قال: الحكم مختص بالمحل وهذا هو الأظهر لأن الصفة في محل الحكم لغوٌ. لهذا لو قال: «والله لا أكلم هذا الشاب» فصار شيخاً ثم كلمه حنث في يمينه.

ولو قال: والله لا أكلم شاباً فكلم شيخاً لم يحنث. وكان الفرق بينهما أنه إذا قال: لا أكلم هذا الشاب فقد عيّن فإذا قال: الشاب فقد وصف فلغني الوصف مع وجود التعيين. وإذا قال: لا أكلم شاباً أتى بالوصف المجرد عن التعيين فاختصت اليمين به.

ومنهم من قال: إذا قال حرمت السكر فقد استفدنا من هذا اللفظ حصول فائدة وهي تحريم السكر فإذا قال: لأنه حلو فلا بد من حصول فائدة أخرى من هذا التعليل: وليس إلا تعميم التحريم.

قلنا: وهذا ليس بقوى لأن الخصم يقول ان اللفظ الأول أفاد اثبات الحكم وهو تحريم السكر من غير تعرض لبيان العلة فإذا قال لأنه حلو فقد أفاد علة الحكم وهذه الفائدة لم تحصل من اللفظ الأول فلا حاجة بنا إلى الزيادة على ذلك مع حصول الفائدة بما دونه.

(١) هذه الصورة تختلف تماماً عن موضوع المسألة الأصلي وذلك لأن التحريم تعلق بالمشار إليه بغض النظر عن صفته فليس للصفة اعتبار على الصحيح.

المسألة الخامسة عشرة

إذا ذكر لفظاً عاماً ثم عقب به استثناء أو شرطاً^(١) ولم يكن رجوع الإستثناء والشرط إلى جميع ما دخل تحت اللفظ العام كان اللفظ العام جارياً على عمومه والإستثناء والشرط مختصاً بما وجد فيه .

وقال أبو الحسين البصري^(٢) إذا كان الإستثناء مختصاً ببعض المسميات كان اللفظ العام مخصوصاً بما وجد الإستثناء والشرط فيه .

(١) لم يحرص أبو الحسين في المعتمد المسألة في الإستثناء والشرط بل أضاف الصفة ومثل لها بقوله تعالى: « يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » ثم قال: « لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً » يعني الرغبة في مراجعتهم وهذا لا يتأتى في البائنة وأضاف أيضاً التقييد بالحكم ومثل له بقوله تعالى: « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ثم قال: « وبعولتهن أحق بردهن » وهذا يتأتى في البائن .

وأما الآمدي فقد ترجم للمسألة بقوله « اللفظ العام إذا عقب بما فيه ضمير عائد إلى بعض العام المتقدم لا إلى كله هل يكون خصوص المتأخر مخصصاً للعام المتقدم وترجم لها الأسنوي بأنه إذا ورد بعد العام ضمير عائد على بعض أفراده فلا يخصه

(٢) هذا النقل عن أبي الحسين ليس صحيحاً. بل قال في المعتمد: « والأولى عندنا التوقف » وما نقله عنه ابن برهان ذكره في معرض إبطال قول من أجرى اللفظ العام على عمومه وإذا أبطل ذلك القول لا يلزم منه أن يقول بنقيضه . وقد أورد أبو الحسين أدلة من قال بالتوقف وأجاب عن الاعتراضات الواردة عليها مما يدل أيضاً على أنه اختار هذا القول ونسب أبو الحسين القول بالعموم لأستاذه عبد الجبار ابن أحمد . واختار العموم أيضاً الآمدي والأسنوي وينظر تفصيل المسألة في المحصول ٩٦/٣/١ ونهاية السؤل ١٣٦/٢ والمعتمد ٣٠٦/١ والمسودة ١٣٩ وشرح تنقيح الفصول ٢٢٣ والأحكام للآمدي ١٥٨/٢ .

وصورته قوله تعالى: « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي^(١) » فقوله « إن طلقتموهن » عام في حق الصغيرة والبالغة وقوله: « إلا أن يعفون » خاص في حق البالغات لأن عفو الصغيرة غير نافذ .

وأحد القائلين يقول: قوله وإن طلقتموهن مجزأً على عمومه وقوله إلا أن يعفون مخصوص بالبالغات .

وأبو الحسين يزعم أن قوله وإن طلقتموهن خاص فيمن يصح منها العفو وهي البالغة فكأن الآية ما سيقّت إلا لبيان الحكم في البالغة .

وعمدة من قال بالتعميم: أن اللفظ الأول عام من جهة الصيغة واختصاص الإستثناء والشرط ببعض المسميات لا يقدح في صيغة العموم لأن الجمع بينهما ممكن . والدليل المخصص هو الذي لا يمكن الجمع بين مقتضاه وبين مقتضى اللفظ العام كقوله تعالى: اقتلوا المشركين إلاّ أهل الذمة فإن العمل باللفظين غير ممكن فلا بُدّ من أن يقضى بالخاص منها على العام وفيما تنازعنا فيه الجمع ممكن .

وأما أبو الحسين فإنه يقول الإستثناء والشرط لا يستقلان فلا بد أن يعطف على ما تقدم من الكلام وسبق من القول فصار الإستثناء والشرط منعطفاً على ما تقدم وصورة الإنعطاف تقتضي اتحاد المحل . ثم أن محل العفو مخصوص بالبالغات . فينبغي أن يكون محل الطلاق مخصوصاً بالبالغات فكان العموم في أول الكلام

(١) البقرة: ٢٣٧

غير مقصود. وإنما المقصود ما اتصل به بالشرط فظاهر الإستثناء يقتضى رجوعه إلى ما تقدم فكأن الآية إنما سقت لبيان حكم طلاق من يصح منها العفو وهي البالغة.

قلنا: هذا باطل. فإن الإستثناء وإن لم يكن مستقلاً بنفسه غير أنا إذا رددناه إلى ما تقدم واتصل ببعضه حصلت الفائدة والمقصود إعمال الإستثناء فإذا أمكن إعماله مع إعمال ما تقدم من اللفظ العام كان أولى من إعمال الإستثناء وإلغاء اللفظ العام^(١)

وكان الإمام أبو المعالي قدس الله روحه يتوقف في هذه المسألة ويقول: اجتمع ظاهران ظاهر العموم وهو يقتضي الإستغراق وظاهر الإستثناء وهو يقتضي اختصاص اللفظ ببعض المسميات فتقاوما ولا مزية لأحدهما على الآخر. وقد ذكرنا وجه الترجيح فأغنى عن الإعادة.

المسألة السادسة عشرة

إذا عطفت جملة على جملة لم يلزم أن تكون مشاركة لها في جميع أحكامها بل يجوز أن تكون مشاركة لها في حكم دون حكم^(٢)
وقال أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه: هما مشتركان في جميع

(١) وأرى أن هناك ما يدل على إبقاء العام على عمومته في قوله تعالى: « وإن طلقتموهن » وهو الإستثناء المعطوف على الإستثناء الأول وهو قوله: « أو يعفو الذي بيده عقد النكاح » وهو ولي المرأة ويكون هذا الإستثناء راجع إلى الغير بالغات ويكون الإستثناء الأول مناسب للبالغات وبذلك يبقى لفظ المطلقات شاملاً للبالغات وغير البالغات. وهذا هو أحد أوجه تفسير الآية والله أعلم.

(٢) ترجم الأمدى لهذه المسألة بقوله « العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف انظر الأحكام للأمدى ٩٩/٢

الأحكام^(١) وصورته قول النبي ﷺ: « لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده^(٢) » يعني قصاصاً لأن المعطوف عليه قتل وهو قصاص وكذا المعطوف.

ومن علمائنا فإنهم قالوا: عطف عليه في أصل القتل. ذو العهد لا يجوز قتله ابتداء وعمدة أصحاب أبي حنيفة أن المعطوف عليه إذا لم يكن مستقلاً بنفسه فلا بد من رده إلى ما تقدم ليتحقق معنى الإفادة فإذا رد إلى ما تقدم اقتضى أن يكون مشاركاً له في أحكامه كما كان مشاركاً له في إعرابه لأن الجملتين إذا عطف إحداهما على الأخرى وكانت الثانية غير مستقلة صارت الجملتان كجملة واحدة وانصرفت الأحكام إليهما جميعاً.

بيان ذلك: أنه إذا قال رأيت زيداً وعمراً كان المعنى به ورأيت عمراً فعمرو مشارك زيداً في إعرابه وفي معناه فكذا إذا قال ﷺ: « لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده » وجب أن

(١) نقل البدخشي والأسنوي أن الحنفية لا يقولون بأن المعطوف والمعطوف عليه يشتركان في جميع الأحكام بل يشتركان في المتعلقة وانظر نهاية السؤل بباشية البدخشي ١٣٥/٢ وينظر أيضاً تفصيل المسألة في المعتمد ٣٠٨/١ وإرشاد الفحول ١٣٨.

(٢) رواه البخاري في كتاب العلم ٣٨/١ من طريق أبي جحفة في صحيفة علي المشهورة بدون ولا ذو عهد في عهده وأخرجه بدون الزيادة أيضاً أبو داود ٢٥٢/٤ والنسائي ٢٤/٨ وأحد والترمذي وبالزيادة رواه أحمد وأبو داود عن عبد الله بن عمرو وأخرجه كاملاً من طريق علي أحمد والنسائي وأبو داود وينظر الكلام عليه في المنتقى ٦٧٦/٢ والفتح الكبير ٣٦٧/٣ والتلخيص الحبير ٣٣٦/٢ ونيل الأوطار ٧/٧ وفتح الباري ٢٦٠/١٢ وفيض القدير ٤٥٣/٦ وبلوغ المرام ١٤٦.

يكون القتل المهني^(١) عنه في الجملة الثانية هو القتل على وجه الإختصاص.

وقرروا ذلك من وجه آخر وهو أن الجملة الأولى إذا كان الحكم الذي أضيف إليه قتل القصاص فلم تكن الثانية مشاركة لها. إلا إذا كان القتل المنفي فيها أولاً هو القتل على وجه القصاص لأنه الذي قصد بيانه في الجملة الأولى فلا يجوز اسقاط الصفة والإقتصار على الموصوف وإن كان القتل الأول مشتملاً عليها جميعاً وصار هذا كما قال: ضربت زيدا وعمراً. فهم منه ضرب زيد كما ضرب عمراً.

وليس لقائل أن يقول: إنما أراد ضربت زيدا وأهنت عمراً لأن الضرب مشتمل على ضرب من الإهانة وكان عمرو مشاركاً لزيد في أصل الإهانة لا في صفة الضرب. وكذا أيضاً لا يجوز لقائل أن يقول في قوله عليه الصلاة والسلام: «ولا ذو عهد في عهده» أنه قصد بذلك نفي القتل ابتداءً. فكان معطوفاً عليه في أصل القتل لا في صفة القتل. ولأنه لو كانت الجملة الثانية مشاركة للجملة الأولى في بعض الأحكام دون بعض لم يكن حكم^(٢) بأولى من حكم. وصار هذا/ اللوحة ٣٤/ اللفظ مجملاً إذ ليس في الأولى^(٣) ما يقتضي التعيين. ولم يذهب أحد من العلماء إلى أن الحكم في المعطوف عليه مجمل. ولو كان الحكم في المعطوف عليه مجملاً بطلت فائدة العطف. لأن فائدة العطف التشريك بين المعطوف^(٤) والمعطوف عليه.

(١) سقط من المخطوطة «عنه»

(٢) في المخطوطة «حكمه»

(٣) في المخطوطة بياض والمعنى يتناسب مع ما أثبتته.

(٤) في المخطوطة «العطف بدل المعطوف»

وعمدة علمائنا: أن المعطوف إذا لم يستقل بنفسه فلا بد من رده إلى ما تقدم لضرورة الإفادة والإعمال وعدم التعطيل والإهمال. وهذا المعنى يحصل بالمشاركة في بعض الأحكام وصار هذا في ضرب المثال كقوله: « لا تقتل النصارى بالحديد ولا اليهود في الأشهر الحرم » اقتضى هذا العطف نفي قتل اليهود لا نفي صفة القتل بالحديد وكذا قوله صلى الله عليه وسلم: « ولا ذو عهد في عهده » وأما قولهم ان القتل المنفي هو قتل القصاص.

قلنا: المنفي شيان موصوف وهو القتل وصفته وهو القصاص. فكانت الجملة الثانية مشاركة للجملة الأولى في أحد الحكمين وليس هذا كما استشهدوا به من مشاركة زيد وعمرو في الإهانة دون الضرب في المثال الذي ضربوه لأن الإهانة غير منطوق بلفظها. وفيما تنازعنا فيه القتل منطوق به سواء كان على وجه الإبتداء أو على وجه القصاص.

وقولهم: ان هذا يقتضي الإجمال في حكم دون حكم باطل. وذلك أنا لا نجعل العطف عليه في تعيين حكم من الأحكام. لكننا نقول: إذا دلّ الدليل على بعض الأحكام المذكورة في الجملة الأولى فلا يجوز أن تكون الجملة الثانية مشاركة لها فيه. وإن لم يكن عدم مشاركته للجملة الأولى في الحكم مبطلاً حقيقياً للعطف بل حقيقة العطف باقية وإن لم تحصل المشاركة في جميع الأحكام^(١)

(١) ورد في القرآن عطف بعض المتخالفات على بعض فعطف الواجب على الندوب في قوله تعالى: فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذي آتاكم. وعطف الواجب على المباح في قوله تعالى: كلوا من ثمره وآتوا حقه يوم حصاده. فإذا لا يلزم اشتراك المعطوف والمعطوف عليه من كل وجه انظر: ارشاد الفحول ١٣٨ =

المسألة السابعة عشرة

يجوز أن يسمع الله المكلف لفظاً عاماً وإن لم يسمعه الدليل المخصص له^(١)

وقال أبو علي الجبائي وأبو هاشم الجبائي^(٢) إذا أسمع الله المكلف لفظاً عاماً وجب أن يسمعه الدليل المخصص إذا كان مخصّصاً ووافقونا على أن اللفظ العام إذا كان مخصّصاً بدليل العقل لم يجب اخطار الدليل ببال المكلف إلا ما حكى عن أبي الهذيل أنه أوجب ذلك^(٣) .
وعمدتنا: أن التخصيص بدليل العقل كالتخصيص بدليل النقل فإذا لم يجب اخطار دليل العقل بباله لم يجب اسماع دليل النقل وإن سلموا فالذي منعه بثابة ما سلموه. وإن منعوا على قول أبي الهذيل فهو باطل من وجهين^(٤)

= والمعتمد ٣٠٨/١ ونهاية السؤل ١٣٥/٢ والأحكام للآمدي ٩٩/٢ والبرهان ٣٩٠/١ والمحصل ٦٨/٣/١ .

(١) قال بهذا القول الغزالي والآمدي وأبو الحسين البصري والرازي فخر الدين وإمام الحرمين .

(٢) هذا النقل عن أبي هاشم يبدو غير صحيح . لأن أبا الحسين والرازي نقلوا عنه القول الأول والقول الثاني نقله أبو الحسين والرازي عن أبي الهذيل وأبي علي الجبائي .

(٣) هذا النقل عن أبي الهذيل أيضاً لا يبدو صحيحاً . فالذي نقله عنه أبو الحسين والرازي موافقة أبي علي الجبائي: ونص كلام أبي الحسين: « منع أبو الهذيل وأبو علي رحهما الله من أن يسمع الحكيم خطابه العام المكلف من دون أن يسمعه ما يدل من جهة السمع على تخصيصه وما لا يشغله عن سماع العام حتى يسمع الخاص معه وأجازا أن يسمعه العام المخصوص بأدلة العقل » وينظر تفصيل الأقوال في المعتمد ٣٦٠/١ والمحصل ٣٣٤/٣/١ والأحكام للآمدي ١٩٥/٢ والمستصفي ٣٦٠ والبرهان ٤٠٤/١ .

(٤) جميع الأدلة التي ساقها المصنف على ابطال مذهب الخصم عقلية وكان بإمكانه =

أحدهما: أنا نجد كثيراً من المشبهة والمبتدعة حملوا الألفاظ على ظواهرها. ولو خطر الدليل المخصص بباهم دليل العقل لما أصروا على عقائدهم الباطلة لأن في اخطار دليل العقل بباهم ما يتضمن خلق الإيمان لهم. ولا يجوز على أصول المعتزلة أن يخلق الله تعالى للمكلف علماً ضرورياً بالإيمان لأنه يفضي إلى إبطال المحنة ورفع قاعدة التكليف.

قالوا: دليل العقل مقطوع به فلا يجوز إخطاره ببال المكلف ودليل السمع مظنون فوجب إسماعه

قلنا: دليل العقل وإن كان مقطوعاً به إلا أن الظفر بدليل العقل غير مقطوع به. ولذلك اختلف العقلاء في قواعد العقائد وأصول الديانات. ولو كان الظفر بدليل العقل مقطوعاً به لما تصور الاختلاف.

وشبهة الخصم: أن المكلف إذا سمع اللفظ العام ولم يسمع اللفظ المخصص له اعتقد عموماً فكان ذلك اعتقاد الجهل واعتقاد الجهل قبيح وما كان قبيحاً كان التعريض له قبيحاً فلا بد من إسماعه الدليل المخصص لينتفي هذا النوع من القبح.

وهذا باطل باللفظ العام إذا كان مخصوصاً بالدليل العقلي على ما قدمناه.

= الإستدلال بوقوعه شرعاً مثل استدلال فاطمة رضي الله عنها بقوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم» ولم تكن سمعت «لأنورث ما تركناه صدقة» حتى أخبرها بذلك أبو بكر. وكإسماع الله قوله تعالى: فاقتلوا المشركين: وكثير منهم لم يسمع قوله ﷺ: «سنواتهم سنة أهل الكتاب» إلا بعد حين وقد قامت الأدلة على وجود مخصصات منفصلة متأخرة عن العام فإذا جاز تأخير وروده فتأخير إسماعه جائز من باب أولى.

والثاني: أن هذا لا يقضي إلى^(١) اعتقاد الجهل إذا جعله مشروطاً وقال أنا اعتقد عموم اللفظ إلا أن يكون هناك دليل مخصص^(٢)

ومن علمائنا من قال: هذه المسألة تبتنى^(٣) على أن كل مجتهد مصيب فإذا سمع الدليل العام ولم يسمع الدليل المخصص فحكم الله في حقه أن يعتقد العموم وأن يحكم بالإستغراق وأن حكمه في حق كل من عرف الدليل الخاص أن يعتقد الخصوص بناء على أن المطالب متعددة فاندفع اعتقاد الجهل بالبناء على هذا الأصل.

المسألة الثامنة عشرة

اللفظ المشترك إذا ورد حُمِلَ على جميع المسميات عند كثير من العلماء^(٤)

(١) سقط من المخطوطة « إلى »

(٢) ذكر الغزالي أنه يجب اعتقاد أن العام ظاهر في العموم محتمل للخصوص. ونقل عن أبي حنيفة أنه يجب اعتقاد العموم قطعاً.. ولذا قال في قوله تعالى: « فتحرير رقبة » أن إخراج الكافرة نسخاً. وفي قوله تعالى: « فليطوفوا بالبيت العتيق » يجب اعتقاد أجزاء الطواف قطعاً فجعل اشتراط الطهارة بنص آخر نسخاً. المستصفي:

٣٦٠

(٣) وذكر إمام الحرمين في البرهان أنها تبتنى على مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب ولهذا بحثها كثير من الأصوليين في الجمل والمبين.

(٤) نسب هذا القول أبو الحسين في المعتقد إلى القاضي عبد الجبار بن أحمد وأبي علي الجبائي بشرط أن لا يتنافى ذلك فلا يراد بإفعل الأمر والتهديد في عبارة واحدة لأن الأمر والتهديد متنافيان. وهذا القول منقول عن الشافعي رضي الله عنه كما في المنحول والمستصفي أن الشافعي حمل قوله تعالى: « أو لامستم النساء » على المس والوطء جميعاً واختار هذا القول الآمدي معللاً ذلك بتكثير الفائدة وانكر. الشوكاني هذا التعليل بقوله: « والحق أنه مع عدم الظهور في أحد مدلوليه يكون =

وذهبت طائفة من الأصوليين إلى أنه مجمل. ويتوقف بيان^(١)
المراد على قرينة حالية أو قرينة مقالية^(٢)

وعمدة الأول: أن اللفظ صالح للجميع من حيث كان موضوعاً
لكل نوع من الأنواع على جهة الحقيقة فكان عند الإطلاق منصرفاً
إلى الجميع.

وقد تمسك الخصم بشبه منها أن اللفظ لو كان محمولاً على الجميع
والإستغراق لكان إذا اتصلت به قرينة يقتضي التخصيص ببعض
المسميات أن يكون اللفظ مجازاً. ولا خلاف أنه لو قال: «رأيت
عيناً» ثم قال: العين^(٣) التي رأيت عين الماء لم يكن اللفظ مجازاً ولو
وجب حمل اللفظ على الجميع وكل العيون لكان عند تخصيصه
ببعضها متكلماً بالمجاز ولأنه لو قال: «رأيت عيناً» أو قال:
«اعتدي بقرء» وجب حمله على الطهر والحيض لكان قد وجب
عليها الإعتداد بقرئين وكان قد رأى عينين أو عيوناً كثيرة.

= مجملاً ولا يصح جعل تكثير الفائدة مرجحاً ولا رافعاً للإجمال فإن أكثر الألفاظ
ليس لها إلا معنى واحداً.

(١) في المخطوطة «بان بدل بيان»

(٢) ونسب أبو الحسين هذا القول إلى الكرخي وأبي هاشم وأبي عبد الله البصري
واشترط أبو عبد الله لمنع الحمل أربعة شروط: ١ - كون المتكلم واحداً ٢ - كون
العبرة واحدة ٣ - في وقت واحد ٤ - أن يكون المعنيان مختلفين وبهذا حمله
على الإجمال أبو الحسين والغزالي والباقلاني وابن الحاجب وإمام الحرمين. ونقل إمام
الحرمين في البرهان عن القاضي الباقلاني أنه عظم التكبير على من يرى حمل اللفظ
على الحقيقة والمجاز جميعاً. وينظر تفصيل المسألة في إرشاد الفحول ١٧٦ والأحكام
للأمدي ١٧٤/٢ والنخول ١٤٧ والمعتمد ٣٢٥/١ والمستصفي ٣٤٠ والبرهان
٣٤٤/١.

(٣) في المخطوطة: «الذي بدل التي»

وذلك مخالف لما دلّ عليه ظاهر لفظه .

ومن أقوى ما تمسكوا به: أن العرب غايرت بين أسماء العموم والأسماء المشتركة فجعلوا الإسم العام موضوعاً للإستغراق وجعلوا الإسم المشترك موضوعاً لكل واحد من المسميات على طريق الإبدال. فلو كان اللفظ المشترك محمولاً على الإستغراق صار البابان باباً واحداً. وذلك مخالفة لمقصود العرب في وضعهم اللغة وقصارى ما ذكره الأولون في الإنفصال عن عهدة الأسئلة أنه يجوز أن يكون اللفظ محمولاً على الإستغراق ثم لا يكون مجازاً عند استخراج البعض كالحیوان والإنسان فإنه مستغرق عند إطلاق الإستغراق فإذا استخرج بعضه لم يكن اللفظ في الباقي مجازاً.

وأما قولهم: إذا قال: « رأيت عيناً » أو قال: « اعتدي بقرء » إنه يفضي إلى مخالفة لفظه فليس موضوعة في ذلك لأن اللفظ موحد هناك فلا يدل على التثنية وإنما الكلام مفروض فيما إذا قال لها: « اعتدي بالأقراء » فإنها تجمع بين الأطهار والحیض وليس في ذلك مخالفة ظاهر لفظه .

وأما دعواهم أن العرب غايرت بين وضع الأسماء المشتركة وبين وضع الأسماء العامة فهذا نفس الدعوى ولا برهان عليها. والمذهب لا يثبت بالدعوى .

المسألة التاسعة عشرة

إذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد يحمل المطلق على المقيد أم يبقى المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده^(١)

(١) كان على المصنف أن يجر محل النزاع بذكر الصور الثلاث ثم يبين أقوال العلماء في محل النزاع لأنه يتبادر للذهن عند النظر في المسألة أن النزاع قائم في جميع الصور

اختلف العلماء في ذلك فذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أن المقيد يبقى على تقييده والمطلق يبقى على إطلاقه .

وذهب أصحابنا إلى أن المطلق يحمل على المقيد . ثم اختلفوا فمنهم من قال : يحمل على المقيد بنفسه / اللوحة ٣٥ / ومنهم من قال : يحمل المطلق على المقيد بالقياس^(١) وللمقيد والمطلق ثلاث^(٢) صور :

الأولى أن يتحد الموجب والموجب^(٣) : وصورة ذلك أن ينص صاحب الشرع على اشتراط الإيمان في كفارة القتل ثم يطلق الرقبة من غير قيد الإيمان في كفارة القتل في موضع آخر . ففي هذه الصورة يحمل المطلق على المقيد إجماعاً^(٤) . لأن السبب واحد والحكم

الثلاث وهو خلاف الواقع لأن النزاع في الصورة الثالثة فقط وهي إذا اتحد الحكم واختلف السبب .

(١) حل المطلق على المقيد منقول عن الشافعي واختلف أتباعه هل يكون هذا الحمل مطلقاً من غير دليل آخر أم لا بد من وجود علة جامعة مقتضية للإلحاق أي بطريق القياس والأغلب على أن الحمل لوجود العلة وقال به الرازي وأتباعه وأبو اسحق الشيرازي في اللمع وأبو الخطاب من الحنابلة . وأما الأمدي اشترط في الوصف الجامع أن يكون ثابتاً بنص أو إجماع وهذا تضييق في حل المطلق على المقيد .

(٢) في المخطوطة « ثلاثة »

(٣) الموجب الأول باسم الفاعل والثاني باسم المفعول والأول هو السبب والثاني هو الحكم . وظاهر كلام المصنف أنه جائز سواء أكان الحكم أمراً أم نهياً وقد فرق جمهور الأصوليين فأجازوه في الأمر ولم يجيزوه في النهي وبه قال أبو الحسين ونقله في المسودة وارتضاه .

(٤) ذكر جماعة الإجماع في هذا القسم منهم الباقلاني وابن فورك والكنيا الهراسي والقاضي عبد الوهاب المالكي . ونقل عن ابن برهان في الأوسط أنه نقل الاختلاف عن أصحاب أبي حنيفة والصحيح من مذهبهم أنه يحمل ونقله الدبوسي والماتوريدي عن الإمام أبي حنيفة ولكن ابن قدامة في الروضة ٢٦٠ نقل الخلاف عن الحنفية لأن الزيادة على النص نسخ . وقد يكون هذا من باب الإلزام لهم ولكنهم لا يقولون به . =

واحد والصورة واحدة.

والصورة الثانية: أن يختلف الموجب والموجب وصورة ذلك:
أن ينص صاحب الشرع على
اشتراط العدالة في الشهود بقوله عزَّ وجل: «واشهدوا ذوي
عدل منكم». (١) ثم ينص على إعتاق الرقبة في الكفارة من غير ذكر
عدالة. فإن هذا المطلق لا يحمل على ذلك المقيد في اعتبار العدالة
إجمالاً.

الصورة الثالثة (٢): وهي التي يتنازع العلماء فيها. هو أن يتحد
الحكم ويختلف السبب كالظهار والقتل فإنها سببان مختلفان والحكم
متحد. فاشتراط الايمان في كفارة القتل هل يقتضي حمل كفارة
الظهار عليها. فهذا هو محل الخلاف (٣).

= وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للأمدى ١٦٢/٢ والمعتمد ٣١٢/١ وشرح تنقيح
الفضول ٢٦٦ والمسودة ١٤٤ وإرشاد الفحول ١٦٤ وروضة الناظر ٢٦٠ ونهاية
السؤل ١٣٩/٢ والمنحول ١٧٦ والمستصفي ٣٧٠ واللمع ٢٤ والبرهان ٤٣١/١
والمحصول ٢١٨/٣/١
(١) الطلاق: ٢

(٢) ويوجد صورة رابعة: وهي أن يختلف الحكم ويتحد السبب. وهذه لم يذكرها
المصنف. ويمثلون لها بالتيمم مع الوضوء. فقد وردت اليد مطلقة في التيمم مقيدة
في الوضوء بالمرافق. وصرح الأمدى وغيره من الشافعية أنه لا يحمل المطلق على
المقيد إذا اختلف الحكم سواء اتحد السبب أم اختلف. وهو ظاهر كلام أي اسحق
الشيرازي في اللمع. ونقل الشوكاني في إرشاد الفحول الاجماع على عدم الحمل في
هذا الفرع. والذي يظهر لي عدم وقوع الاجماع لأن القراني في شرح التنقيح ذكر
خلافاً في هذا القسم.

(٣) ويخرج من محل النزاع ما إذا كان الحكم أطلق في موضع وقيد مثله في موضوعين
بقيدتين مختلفتين نحو تقييد صوم الظهار بالتتابع وتقييد صوم التمتع بالعمرة إلى الحج
بالتفريق في قوله تعالى: «فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعت». وجاء قضاء =

فليقع البداية بشبهة من يزعم أن المطلق يحمل على المقيد بنفسه. وقد زعموا أن كلام الله تعالى شيء واحد. فإذا نص على اشتراط الإيمان في كفارة القتل كان ذلك تنصيصاً على اشتراطه في كفارة الظهار.

قلنا: هذا فاسد فإن كلام الله تعالى الذي هو شيء واحد هي الصفة القديمة الأزلية القائمة بذاته. وتلك ليس فيها إطلاق ولا تقييد. فأما المنزل على رسول الله ﷺ فإنه ينقسم إلى العام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ. ولا يجوز أن يحمل المطلق منه على المقيد إلا بدليل. وإنما كان ذلك لأن المطلق يجوز أن يكون إطلاقه مقصوداً لصاحب الشرع. واللفظ الأصلي في الدلالة على المقصود هو (١) اللفظ المطلق فلا يجوز تركه إلا بدليل.

قالوا: أليس قد حمل قوله تعالى: «والذاكرين الله كثيراً والذاكرات» (٢). من غير دليل.

قلنا: ما كان الحمل إلا بدليل. فإن قوله: «والذاكرين الله كثيراً» كلام مستقل بنفسه. وقوله تعالى بعد ذلك: «والذاكرات» لا يستقل بنفسه. وحكم المعطوف إذا كان غير مستقل أن يردّ إلى ما تقدم فاقضى الرد أن يكون المعنى بقوله:

= صيام رمضان مطلقاً. فالجمهور لا يرون التقييد في هذه الحالة. لأن التقييد بأحد التقيدين ليس بأولى من الآخر. وأما من يرى التقييد بالمقياس فيلحقه بأكثرها شهاً في نظره. وأما الأحناف فلا يحمل عندهم المطلق على المقيد لأطراد أصلهم. وانظر المستصفي ٣٧٠ والأحكام ١٦٢/٢.

(١) في المخطوطة: «وهو»

(٢) الأحزاب: ٣٥

« والذكريات ». هو المعنى بقوله: « والذاكرين الله كثيراً ».

وأما الفصل الثاني في حمل المطلق على المقيد بدليل: فإن علماءنا^(١) رحمهم الله قالوا: إذا كان الإيمان مشروطاً في كفارة القتل وجب أن يكون مشروطاً في كفارة الظهار. لأن الكفارتين استويتا^(٢) في اشتراط السلامة من العيوب. فوجب أن يستويا في الإسلام.

وأصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه قالوا: اشتراط الايمان في كفارة الظهار زيادة على النص. والزيادة على النص نسخ. ونسخ القرآن لا يجوز إلا بمثله أو بخبر التواتر.

قالوا: إنما قلنا أنه يتضمن الزيادة على النص لأن اسم الرقبة لا يشعر بالايمان والكفر كما أن اسم الرجل لا يدل على الطول والقصر ولا على العلم والجهل. فمن ضم وصف الإيمان إلى الرقبة فقد زاد على النص.

قلنا: ضم وصف الإيمان لا يقتضي نسخاً وإنما يقتضي تخصيصاً.. فإن مطلق الرقبة يتناول الكافرة والمؤمنة. فاشتراط وصف الايمان يقتضي إستخراج الكافرة من مطلق اللفظ واستبقاء الحكم في المؤمنة. فهو نازل منزلة قوله: « اقتلوا المشركين » فإنه عام في اليهود والنصارى وأهل الذمة وأهل الحرب. ثم تخصيص أهل الذمة بدليل لا يقتضي نسخ اللفظ العام بل يقتضي تخصيصاً.

(١) هذا القول الذي ارتضاه ابن برهان ارتضاه جمهور المحققين من الشافعية. ودافع عنه القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو الخطاب من الحنابلة.

(٢) في المخطوطة « استويا »

وقولهم: أن الرقبة لا تشعر بالإيمان والكفر مسلم^(١) إلا أن الرقبة تنقسم إلى المؤمنة والكافرة كما أن اسم المشرك لا يشعر بأهل الحرب والذمة. ولكنهم ينقسمون إلى المحاربين والذميين. والتخصيص ينقسم إلى تخصيص باللفظ المخصوص كقوله^(٢): «اقتلوا المشركين إلا زيد بن خالد وإلى تخصيص بغير لفظ المخصوص منه كقوله^(٣): «اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة». وكان القياس يقتضي أن لا يجوز التخصيص بلفظ مخصص لأنه نوع من التحكم. فأما التخصيص بغير لفظ المخصص منه فهو الجاري على سنن القياس لأنه يشعر بمعنى يميز المخصص به عن المخصص منه فمن عذيرنا من يجعل المعنى المقتضي صحة التخصيص مقتضياً لإبطاله وإفساده.

وقد ذكر المحققون من علمائنا فرقاً^(٣) بين النسخ والتخصيص فقالوا: «كل لفظين لو قُدِّرَ ورودها معاً تناقض الجمع بينهما. فإذا ورد أحدهما بعد الآخر كان الثاني ناسخاً للأول كقوله: «صلوا إلى بيت المقدس وصلوا إلى الكعبة». فإن هذين الأمرين إذا وردا معاً كان ذلك تناقضاً في القول. فإذا ورد في قوله صلوا إلى الكعبة بعد قوله صلوا إلى بيت المقدس كان الثاني ناسخاً للأول. وكل لفظين لو قُدِّرَ ورودها معاً لم يتناقضا. فإذا جاء الثاني بعد الأول كان مخصصاً له كقوله: «اقتلوا المشركين» ثم قال بعد ذلك. «لا تقتلوا

(١) في المخطوطة «إلا بدل إلى».

(٢) في الموضعين: يوجد «تعالى» بعد قوله. وهما ليستا آيتين.

(٣) ذكر الشوكاني في إرشاد الفحول: ١٤٢ عشرين فرقاً بين النسخ والتخصيص وانظر

أيضاً البرهان لإمام الحرمين آخر مسألة ١٣١٤/٢.

أهل الذمة « كان اللفظ الثاني مخصصاً للفظ الأول. وفيما تنازعنا فيه لو قال: « فتحري رقة مؤمنة » لم يتناقض الكلام. فإذا ذكر الرقة المطلقة ثم ضمنا وصف الإيمان بدليل كان تخصيصاً ولم يكن نسخاً.

جواب آخر^(١): وهو أن مطلق لفظ الرقة ينبىء عن وصف السلامة من العيوب. فهلا كان اشتراط^(٢) السلامة من العيوب نسخاً.

قالوا: الرقة تنصرف إلى الرقة الكاملة والعيوب تخل بمعنى الكمال. فهذا كانت السلامة شرطاً.

وهذا باطل. فإن اسم الرقة من جهة اللفظ يتناول السليم والمعيب تتناولاً واحداً.

وقد تناقض^(٣) أبو حنيفة رضي الله عنه تناقضاً ظاهراً. فقال: مقطوع أحد اليدين وإحدى الرجلين يجزىء في الكفارة. ومقطوع اليدين لا يجزىء في الكفارة. والسلامة مقصودة ففيها والكلام معدوم^(٤).

(١) هذا إلزام لأبي حنيفة. لأنه يقول: الزيادة على النص نسخ. ولا يجوز نسخ القطعي بما هو دونه فكان عليه أن لا يشترط السلامة من العيوب لأنه لم يرد النص القطعي بها بل ورد بالرقة مطلقاً.

(٢) في المخطوطة «اشراط».

(٣) في المخطوطة «ناقض».

(٤) ونقل القرافي في شرح تنقيح الفصول عن الماذري في شرح البرهان أنه يوجد عند أبي حنيفة نقوض أخرى منها: أولاً: يجزىء عنده عتق الأقطع دون الأخرس.

ثانياً: لو حلف لا يشتري رقة فاشتري رقة معيبة حنت. فلم يعتبر السلامة في الحنت.

قالوا: مقطوع اليدين فقد منفعة الجنس. ومقطوع إحدى اليدين ما فقد منفعة الجنس ولهذا لا تجب الدية الكاملة فيه. فله شبهة الهلاك.

قلنا: هذا تمسك بمعنى فقهي لم تبين اللغة عليه. وواضح اللغة أطلق اسم الرقبة على من فقد منفعة الجنس كما أطلق على من لم يفقد ذلك فلا يجوز التحكم على واضح اللغة بالمعنى الفقهي.

المسألة العشرون

العموم لا يخص بمذهب الراوي^(١).

وقال أصحاب أبي حنيفة: العموم يخص بمذهب الراوي^(٢).

ثالثاً: اشترط الفقر في ذي القربى.

رابعاً: اشترط السلامة من العيوب في الرقبة.

خامساً: اشترط الحرز وانتفاء الشبهات في قطع السارق والسارقة. ولم تنص أية السرقة على ذلك.

هذا مع أنه يقول أن الزيادة على النص نسخ. وهذا يكون قد قال بنسخ القرآن بغير قاطع.

وانظر شرح تنقيح الفصول: ٢٦٨.

(١) هذه المسألة بناها الأصوليون على حجية قول الصحابي. وقول الصحابي حجة عند الجمهور بشرط الانتشار مع عدم العلم بوجود مخالف له. ثم اختلفوا فيما إذا لم يتحقق الشرط. وهذه المسألة أخص حيث أنها مفروضة في راوي الحديث. وبعض الأصوليين يترجم للمسألة بما هو أعم مما هنا حيث يقولون: «هل قول الصحابي يخص به العموم». والقرافي في شرح التنقيح خص المسألة بمذهب الصحابي إذا كان مخالفاً لروايته ونفى أن تكون في كل راوٍ معللاً ذلك بأنه لا نزاع في عدم حجية قول غير الصحابي فلا ينبغي أن يختلف إذا كان الراوي غير صحابي وأما إذا كان صحابياً فالاختلاف جائز لاحتمال كونه سمع من الرسول ﷺ ما يخالف الرواية.

(٢) ونقل هذا القول عن الشافعي في القديم وبعض الحنابلة في إرشاد الفحول والمسودة. =

وصورته أن علماءنا احتجوا في مسألة المرتدة بقوله عليه السلام: « من بدل دينه فاقتلوه »^(١). فقال بعض أصحاب أبي حنيفة: لو سلمنا أن هذا اللفظ يتناول الذكور والإناث لكن هو مخصوص بالذكور لأن الراوي عبد الله بن عباس كان^(٢) ممن يرى أن المرتدة لا تقتل.

فإن حجتنا أن قول الرسول حجة متفق عليها. وتأويل الراوي معرض للخطأ. فلا تترك الحججة الواردة (اللوحة ٣٦) من المعصوم لتأويل من يجوز عليه الخطأ في مثل هذا المقام.

قال الشافعي رضي الله عنه: كيف أترك الحديث لأقوال أقوام لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث.

ولأن الراوي يجوز أن يكون قد تمسك في تأويل هذا الحديث بشبهة أو بأمر لا ينتهي في القوة إلى مرتبة الحديث. أو لعله خصه

= ونقله الآمدي والرازي عن عيس بن أبان. ونقل الرازي عن الشافعي أنه قال « إن كان الراوي حل الخبر على أحد محمله صرت إلى قول الراوي وإن ترك الظاهر لم أصر إلى قوله ». وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في: المستصفي ٣٥٠ وروضة الناظر ٢٤٨، والمسودة ١٢٧ وإرشاد الفحول ١٦١. والأحكام للآمدي ١٥٦/٢ ونهاية السؤل ١٣٣/٢ وشرح تنقيح الفصول ٢١٩ واللمع ٢٠ والمحصل ١٩١/٣/١ والبرهان ٤٤٢/١.

(١) رواه البخاري في كتاب الجهاد (باب لا يعذب بعذاب الله). وفي كتاب الاعتصام (باب قوله تعالى: وأمرهم شورى بينهم). وكتاب استتابة المرتدين (باب حكم المرتد، والمرتدة). وأخرجه أبو داود في كتاب الحدود (الباب الأول). والترمذي في كتاب الحدود (الباب الخامس والعشرين). والنسائي في كتاب التحريم (الباب الرابع عشر). وابن ماجه في كتاب الحدود (الباب الثاني). وأحد ٢٨٢/١، ٣٢٣ و٢٣٢/٥ وأماكن أخرى.

(٢) في المخطوطة: « وكان »

بحديث ليس له شرط صحة. فلا يترك الدليل المتيقن وجوده لأمر موهوم.

وعمدة الخصم: أن الراوي حضر وغبنا وشاهد وحدَّثنا ، واطلع من القرائن على ما لا نطلع عليه من القرائن إلاّ المعاني. فلو لم يعلم الراوي أمراً يوجب تخصيص الحديث لما خصه. فلو جوزنا على الراوي ترك العمل بعموم الحديث وليس هناك ما يوجب تخصيصه أوجب ذلك طعنا في الراوي. ويسقط التمسك بالحديث فقد أفضى العمل بالحديث إلى ترك العمل به فكان تخصيصه بمذهب الراوي أولى. ولهذا المعنى قدّم الشافعي رضي الله عنه تأويل الراوي على تأويل غيره عند التعارض. وقد علم ذلك من مذهبه في مسائل من جملتها أنه قال في خيار المجلس المراد بالتفرق المذكور في الحديث التفرق في الأبدان دون التفرق بالأقوال لأن التفرق بالأبدان مذهب ابن عمر ^(١) وهو راوي الحديث. وروي أنه كان إذا باع شيئاً مشى خطوات. يقصد إلزام البيع. فكان تأويله مقدماً على تأويل غيره.

وكذا أيضاً في مسألة التقابض في الأموال الربوية - المعني بقوله عليه السلام: «يداً بيد» - اشتراط التقابض المراد ^(٢) به أن لا

(١) في المخطوطة ابن عمرو. وحديث البيعان بالخيار مع مشي ابن عمر خطوات عند البخاري ٩/٣ الباب التاسع عشر من كتاب البيوع وفتح البياري ٤/٢٦٣. وعند مسلم ٤٤٧/١ الباب الحادي عشر من كتاب البيوع والنووي على مسلم ٦/٤٧٠ ونيل الأوطار ٥/٢٠٩. ولفظ الأثر عن نافع أن ابن عمر كان إذا باع رجلاً فأراد أن لا يقبله قام فمشى هنيهة ثم رجع.

(٢) في المخطوطة «ليس المراد به»

يكون ديناً لأنه مذهب عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأنه قال
 للملك بن أوس^(١) بن الحدثان حين صارف طلحة الفياض^(٢) لا
 تفارقه حتى يدفع إليك ورقك أو يرد عليك ذهبك سمعت رسول
 الله ﷺ يقول وذكر الحديث إلى قوله « إلاّ يداً بيد » فإذا قدم
 تأويله على تأويل غيره كان تخصيصه مقدماً

الجواب: قلنا دعواكم أن الراوي ما خص الحديث إلا بما يوجب
 تخصيصه دعوى لا دليل عليها. فإن الراوي ليس معصوماً من الخطأ
 فيجوز أن يكون أقدم على تخصيص الحديث بما لا يصلح أن يكون
 مخصصاً على ما قدمناه ولسنا ننسب الراوي إلى ترك العمل به من
 غير ما يوجب الترك. ولكنه يجوز أن يكون قد عمل بما يظنه
 دليلاً. وليس التحقيق في مرتبة الأدلة. وليس هذا كتقديم تأويله
 على تأويل غيره. فإن ذلك لا يوجب ترك العمل بقول رسول الله
 ﷺ. وإنما قُدِّم على قول مجتهد مثله وهو أولى بالتقديم. وفيما
 تنازعنا فيه يتضمن العمل بقوله ترك العمل بقول الرسول فكان
 تقديم قول الرسول أولى.

(١) في المخطوطة: « مالك بن قيس » وهو تصحيف. ومالك بن أوس مختلف في صحبته
 وقال ابن حجر روايته عن عمر رضي الله عنه أشهر من أن تذكر فقد كان عريفاً في
 زمنه توفي ٩١ أو ٩٢ ترجم له ابن حجر في الإصابة ٣٥/٩ وابن عبد البر في
 الاستيعاب برقم ٢٢٥٣. واكتشفت التصحيف لعدم وجود مالك بن قيس في
 الإصابة ثم رجعت للأم ٣٩/٣ فوجدته ذكر القصة مع مالك بن أوس.

(٢) هو طلحة بن عبيد الله. أحد ستة أهل الشورى وأحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد
 الثمانية الذين سبقوا للإسلام ولم أجد « الصرّاف » لقباً له والذي وجدته « الفياض »
 ولقب بذلك لأنه اشترى بئراً وتصدق به فقال له الرسول ﷺ ما أنت يا طلحة إلا
 فياض قتل يوم الجمل له ترميه في الإصابة برقم ٤٢٥٩ والاستيعاب ١٢٨٠

المسألة الحادية والعشرون

يجوز تخصيص العموم بإقرار رسول الله ﷺ^(١).

وقال بعض الأصوليين: لا يجوز.

وتمسكوا في ذلك بأن العموم له صيغة والإقرار لا صيغة له فإذا تقابل ما له صيغة وما لا صيغة له كان ما له صيغة مقدماً على ما لا صيغة له لأنه أدلّ على الغرض وأنبأ عن المقصود.
وعمدتنا: أن إقرار رسول الله ﷺ حجة. فإنه لا يقر على الخطأ. وهو حجة خاصة فكانت متقدمة على الحجة العامة اعتباراً بالأدلة الخاصة كلها.

وقولهم: إن الإقرار لا صيغة له.

قلنا: وإن لم يكن له صيغة إلا أنه قد ساوى ماله صيغة في وجوب العمل. فوجب أن يساوي في جواز التخصيص به.

المسألة الثانية والعشرون^(٢)

إذا ورد اللفظ العام بعد اللفظ الخاص يبنى العام على الخاص

(١) بين الآمدي في الأحكام صورة الإقرار بقوله « أن يفعل الأمر بين يديه مخالفاً للعموم مع عدم إنكاره على الفاعل مع علمه به وعدم الغفلة والذهول عنه. وشترط ابن الحاجب أن لا يعلم من الفاعل الإصرار كتردد اليهود إلى كنائسهم. ومثل الشيخ أبو اسحق في اللمع لذلك برؤية الرسول ﷺ قيساً يصلي ركعتي الفجر بعد الصبح مع عدم إنكاره عليه. فيخص به نهيهِ ﷺ عن الصلاة بعد الصبح.

وينظر تفصيل المسألة في اللمع ٢٠ وشرح تنقيح الفصول ٢١٠ ونهاية السؤل ١٢٨/٢ والأحكام للآمدي ١٥٥/٢. وروضة الناظر ٢٤٨ والمستصفي ٣٥٠. والحصول ١٩٨/٣/١

(٢) النزاع في هذه المسألة مبني على النسخ قبل التمكن من الامتثال، وعلى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب.

ويجعل كأن الخاص ورد بعد العام^(١).

وذهبت طوائف من الفقهاء إلى أن العام يقتضي رفع الخاص ويكون ناسخاً له^(٢).

فأما إذا وردا معاً قضي^(٣) بالخاص على العام اتفاقاً^(٤).

فأما إذا جهل التاريخ ولم يعلم أيها ورد أولاً تعارضاً وتساقطاً ووجب الرجوع إلى دليل آخر^(٥).

(١) هذه الصورة من صور تعارض العام مع الخاص اشتد فيها النزاع. فالشافعية يقولون بأن الخاص مخصص للعام.

(٢) قال بهذا القول الحنفية وعبد الجبار بن أحمد. وقال إمام الحرمين بالتوقف كما نقل الرازي التوقف عن ابن القاص الشافعي. وظاهر كلام أبي الحسين التعارض لأنه أجاب عن أدلة الحنفية والشافعية. وينظر تفصيل الأقوال في: المعتمد ٢٧٦/١ والمستصفى ٣٤٨ والسودة ١٣٤ وإرشاد الفحول ١٦٣ ونهاية السؤل ١١٥/٢ والمحصل ١٦١/٣/١

(٣) سقط من المخطوطة « قضي »

(٤) نقل ابن برهان الإتفاق في هذه الصورة على أن العام. يحمل على الخاص ولكن أبو الحسين في المعتمد والرازي في المحصول وفي السودة قالوا يوجد خلاف ولم ينسب لطائفة معينة.

(٥) نقل الشوكاني عن جواهر الأصوليين ومنهم الشافعي وأصحابه والحنابلة والمالكية وبعض الحنفية والقاضي عبد الجبار بن أحمد بأنه يبنى العام على الخاص. وقال ان هذا القول هو الحق الذي لا ينبغي العدول عنه لعدم وجود الداعي للتوقف لوجود المرجح وهو أن الخاص أقوى من العام. ونقل عن أبي الحسين حكاية الإجماع عليه. وبعد الرجوع للمعتمد وجدته قال: « وفقهاء الأمصار في هذه الأعصار يخصصون أعم الخبرين بأخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ ».

وقال الشوكاني: وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى التوقف حتى يظهر التاريخ أو الترجيح. والقول بالتوقف قال به الباقلاني وأبو بكر الدقاق. وإلى هذا مال ابن برهان هنا.

وقال عبد الجبار بن أحمد: إذا جهل التاريخ جعل كأنها وردا
معاً وقضي بالخاص على العام (١)

بيانه (٢): إذا قال لا تقتل أهل الذمة. ثم قال بعد ذلك بمدة
مترامية: اقتلوا المشركين. فمن قال أن العام يبتنى على الخاص
قال يجب قتل المشركين إلا أهل الذمة. ومن قال يقدم العام (٣) قال
يجوز قتل أهل الذمة.

وعمدة من ذهب إلى بناء الخاص على العام. قال: الخاص نص
في الحكم والعام ظاهر في الاستغراق والنص مقدم على الظاهر
اعتباراً بما إذا تقدم العام وتأخر الخاص.

وعمدة من ذهب إلى أن العام يرفع الخاص قال: العام متأخر
عن الخاص في الزمان وصيغته مطلقة على جميع المسميات فكان
رافعاً للفظ الخاص. وصار كعمومين ورد أحدهما بعد الآخر. فإن
المتأخر يكون رافعاً للمتقدم.

(١) لم يذكر المصنف رحمه الله إلا ثلاث صور من بناء الخاص على العام وهناك صورة
أخرى وهي: تأخر الخاص. فإذا ورد قبل وقت العمل بالعام فمن قال بجواز تأخير
البيان عن وقت الخطاب قال بأنه يبنى العام على الخاص وعليه جمهور الشافعية.
وأما الحنفية فظاهر مذهبهم أن الخاص ناسخ للعام لأنه لا يجوز تأخير البيان عن
وقت الخطاب.

وأما إذا ورد الخاص بعد التمكن من العمل فقد نقل الشوكاني عن الزركشي في
البحر الاتفاق على أنه ناسخ معلقاً بان التخصيص بيان. ولا يجوز تأخيره عن وقت
العمل. فكان نسخاً.

(٢) أي بيان الصورة الأولى وهي إذا ورد العام بعد الخاص.

(٣) يقدم العام على أنه ناسخ. فبذلك يكون رافعاً. وحجتهم ذكرها المصنف بعد
سطين.

وقولكم ان اللفظ الخاص نص في الحكم مسلم. إلا أنه ليس نصاً في الدوام والاستمرار. ولكنه ظاهر في الاستمرار. والعموم ظاهر في الاستغراق. وهو متأخر عنه فقضي به عليه.

وكان الإمام أبو المعالي رضي الله عنه يذهب إلى الوقف ويقول: وجد في كل واحد منها ما يقتضي التقديم فتعارضاً ولم يقض بأحدهما على الآخر.

وبيانه: أن العموم مستغرق بلفظه وهو متأخر عن الخاص في تقديم الزمان. ويجوز أن يكون صاحب الشرع قصد رفع الحكم الخاص. فهذا ما وجد في العموم مما يقتضي تقديمه. وقال: في مقابلة ذلك أن الخاص نص في الحكم. فيجوز أن يكون صاحب الشرع قصد تخصيص العموم. وهذا يقتضي تقديمه فتعارضاً ولم يوجد ما يقتضي الترجيح فوجب التوقف^(١).

وأما عبد الجبار فإنه يقول: إذا جهل التاريخ جعل كأنها وردا معاً اعتباراً بالغرقي والمهدمي. فإن جماعة لو غرقوا في سفينة أو ماتوا تحت هدم أو عمهم^(٢) وجه من وجوه الهلاك ولم يعلم أيهم سبق موته فإنهم يجعلون كأنهم ماتوا دفعة واحدة فلا يورث أحدهم من صاحبه^(٣).

(١) انتهى بيان المصنف لأدلة المتنازعين فيما إذا تأخر العام على الخاص.

(٢) في المخطوطة: «وعمهم»

(٣) هذا القول ودليله نسبه أبو الحسين في المعتمد للشافعية ولم يذكر شيخه عبد الجبار ابن أحد. وقد ردّ أبو الحسين على هذا الدليل بأن حكم الأصل غير متفق عليه. وإذا لم يرد الاتفاق على الأصل بطل القياس. وابن برهان لم يذكر هذا الرد لأنه لا يناسب مذهبه. حيث أن الأئمة الثلاث أبو حنيفة ومالك والشافعي قالوا به. وقال =

قلنا: هذا الاستدلال باطل. لأنه يتضمن إثبات أحكام اللغة بأدلة الشرع. وحكم اللغة سابق على الشرع. فالمدلول لا يكون مقدماً على الدليل. وقد ذكرنا ذلك في غير موضع.

المسألة الثالثة والعشرون

أقل الجمع عند الفقهاء وأكثر الأصوليين قاطبة ثلاثة^(١).
ونقل عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: «أقل الجمع إثنان»^(٢)

وقد تمسك في ذلك بأن الجمع مشتق من الاجتماع^(٣). وأقل ما

= بالتورث الإمام أحد في أشهر الروايتين ومن الصحابة عمر وعلي. وينظر في تورث الفرقي والهدمي: المغنى مع الشرح الكبير ١٨٦/٧. وحاشية ابن عابدين ٥٠٩/٥ وفتاوى ابن تيمية ٣٥٦/٣١ ونهاية المحتاج ٢٨/٦. والمقنع مع حاشيته ٤٤٧/٢ وشرح الكنز للزيلعي ٢٤١/٦ والتحقيقات المرضية للفوزان: ٢٣٦.

(١) نسب هذا القول لإمام الحرمين إلى ابن عباس وابن مسعود مع أنه لا نص لها في ذلك. ولكن اعتماداً على مذهب ابن عباس في عدم حجب الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين. ولذهب ابن مسعود في الثلاثة إذا اقتدوا بالإمام صفوا خلفه وإذا كانا اثنين وقف أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله. وقال: وهو ظاهر مذهب الشافعي. وظاهر كلام إمام الحرمين أنه ارتضى كونه حقيقة في الثلاثة مجاز في الاثنين والواحد. واختار هذا القول الرازي ونقله عن الشافعي وأبي حنيفة.

(٢) وبهذا قال عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت والباقلاني والاستاذ وأبو اسحق الأسفرائيني وابن الماجشون والباجي وأبو بكر بن العربي. واختلف النقل عن الإمام مالك فنقله عنه الغزالي والقرافي وأبو اسحق الشيرازي. ورواه في المسودة عن علي بن عيسى النحوي وابن داود الظاهري ونسبه الشيرازي إلى نفظوية. وينظر تفصيل المسألة في: المعتمد ٢٤٨/١ والمستصفي ٣٤٥ والمسودة ١٤٩ وارشاد الفحول ١٢٣ ونهاية السؤل ٨١/٢ وروضة الناظر ٢٣١ والنخول ١٤٨ والأحكام للآمدي ٧٢/٢ وشرح تنقيح الفصول ٢٣٣ والحصول ٦١٥/٢/١ والبرهان: ٣٥١.

(٣) هذا الدليل ليس في محل النزاع. فإنه لا خلاف في أن لفظه (جمع) تطلق على =

يكون ذلك من اثنين .

ولأن حقيقة الجمع هو الضم . والضم أقل ما يحصل من اثنين . فدل على أن أقل الجمع إثنان . ويدل عليه من جهة النقل قول الرسول ﷺ : « الاثنان فما فوقها جماعة (١) » . لأن الفقهاء أجمعوا على أن فضيلة الجماعة تحصل باثنين في الصلاة . ولولا أن الاثنين جماعة من جهة الحقيقة وإلا ما حصلت فضيلة الجماعة اعتباراً بالواحد .

ولأن الإجماع منعقد على أن الأم تحجب بالأخوين من الثلث إلى السدس عملاً بقوله تعالى : « فإن كان له أخوة فلأمه السدس (٢) » . فدل على أن لفظ الأخوة وهو لفظ جمع ينطلق على الأخوين حقيقة .

وعمدة من ذهب إلى أن أقل الجمع ثلاثة أن العرب قسمت

الاثنين والثلاثة لأنها بمعنى الضم . والواحد إذا أضيف للواحد جمع بينها . كما أن الحديث ليس في محل النزاع . وقد نبه على هذا جماعة منهم أبو الحسين وإمام الحرمين والكنيا الهراسي والآمدي .

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک ٣٣٤/٤ وابن ماجه ٣١٢/١ برقم ٩٧٢ وأحمد في المسند ٢٥٤/٥ ، ٢٦٩ ط الحلبي من حديث أبي أمامة بلفظ : دخل رجل المسجد فصرى فقال رسول الله ﷺ : « ألا رجل يتصدق على هذا فيصلى معه ؟ قال : فقام رجل فصرى معه . فقال رسول الله ﷺ : « هذان جماعة » . وترجم به البخاري فقال : « باب الاثنان فما فوقها جماعة » . في كتاب الأذان . قال ابن حجر في الفتح ١٢/١٤٢ . هذه الترجمة لفظ حديث ورد من طرق ضعيفة منها في ابن ماجه من حديث ابن موسى الأشعري . وفي معجم البغوي من حديث الحكم بن عمير . وفي أفراد الدارقطني من حديث عبد الله بن عمرو وفي البيهقي من حديث أنس وفي الأوسط للطبراني ومسنده أحد من حديث أبي أمامة . وانظر كشف الخفا ١/٤٧ . فيض القدير ١/١٤٩ . الفتح الكبير ١/٤١ . والمقاصد الحسنة ٢١ .

(٢) النساء ١١

مراتب الأعداد إلى ثلاثة أقسام. فقالوا: الواحد ثم التثنية ثم الجمع. فلو كان الجمع ينطلق على الإثنين حقيقة للكلمة مراتب الأعداد منحصرة في ضربين. وذلك مما لا يجوز / اللوحة ٣٧/ لأنه خلاف ما استقر عليه وضع لغة العرب لأنه يفضي إلى حمل الوضع على التكرار. فإن التثنية لها مراتب تخصها فلو كانت مرتبة الجمع منطلقة على مرتبة التثنية كان الجمع والتثنية بمعنى واحد. وذلك تكرار محض لا فائدة فيه. والأصل في الوضع الإفادة. ولهذا المعنى يقول العرب رجل ورجلان ورجال. ويفهم من مطلق اسم الرجال ما لا يفهم من لفظ الرجلين. فدلّ على أن الإثنين ليس جمعاً من جهة اللغة. ولهذا لو قال: لله عليّ دراهم، لا يقبل تفسيره إلا بالثلاثة فما زاد.

وأما قولهم: إن الجمع مأخوذ من الإجماع. فهذا إنما يقال في الجمع من حيث الحقيقة العقلية. وليس النزاع في ذلك وإنما النزاع في أن مطلق لفظ الرجال هل يسبق إلى الفهم منه كلام الثلاثة أو الإثنين. وقد بينا أن الذي يتدر إلى الفهم من قوله: «رأيت رجالاً» أنه رأى ثلاثة فما زاد.

وأما قولهم: إن النبي ﷺ قال (١): «الإثنان فما فوقها جماعة». إنما أراد بذلك أن فضيلة الجماعة وثوابها يحصل للإثنين. وهو أليق بمنصب رسول الله ﷺ فإنه بعث لبيان الأحكام الشرعية دون الأسماء اللغوية فإن العرب يشاركون رسول الله ﷺ في معرفة أوضاع اللغة فلا حاجة إلى بيانها (٢).

(١) سقط من المخطوطة «قال»

(٢) في المخطوطة «بيانها».

وأما الحجب فإنه ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم^(١). فلم يكن ذلك عملاً بالآية. ولهذا المعنى نقل عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه أنه ذهب إلى أن الأم لا تحجب بأقل من ثلاثة من الأخوة والأخوات. وقال لعثمان بن عفان رضي الله عنه: «تركت لغة قومك». مناظراً له ومحتجاً عليه أن الله تعالى قال^(٢): فإن كان له أخوة فلا إمامه السدس». والأخوان ليس بأخوة. فقال له عثمان رضي الله عنه: حجبها قومك يا غلام باثنين^(٣). وعثمان رضي الله عنه كان من فصحاء الصحابة وكذا عبد الله بن عباس. وقد اتفقا على اسم الأخوة لا يطلق على الإثنين حقيقة. فإن عثمان أقر عبد الله بن عباس على صحة الإستدلال. وقال: إنما صرنا إلى حجب الأم بأخوين بالاجماع^(٤).

(١) خالف هذا الإجماع ابن عباس ولكن يبدو من كلام عثمان أن مخالفة ابن عباس كانت بعد انعقاد الاجتماع فلا يعتد بها لقول عثمان رضي الله عنه «لا أستطيع أن أرد شيئاً كان قبلي ومضى في البلدان وتوارث الناس عليه». ينظر في ذلك المعنى مع الشرح الكبير ١٦/٧ وبداية المجتهد ٢٥٧/٢ وأعلام الموقعين ٣٥٩/١

(٢) «قال» ساقطة من المخطوطة.

(٣) قصة ابن عباس مع عثمان أوردها ابن كثير في تفسيره ٤٥٩/١ نقلاً عن البيهقي وقال في صحة هذا الأثر نظر لأن في سندها مولى ابن عباس وقد تكلم فيه مالك وقال الشوكاني في إرشاد الفحول أخرجها الحاكم وابن خزيمة. وصححها ابن عبد البر والبيهقي.

(٤) لم يذكر ابن برهان في المسألة إلا قولين. وذكر الشوكاني قولين آخرين هما:

الأول أقل الجمع واحد. ولم يمنع إمام الحرمين في البرهان من رد لفظ الجمع إلى الواحد. والجمهور ردوا الأمثلة التي ذكرها هؤلاء إلى أن هذا الإطلاق من باب المجاز وليس حقيقة.

الثاني: الوقف وحكاه عن الآمدي الأسنوي والشوكاني وعبارته في الأحكام =

وفائدة هذه المسألة تظهر في أن العموم إذا استخرج منه أكثر المسميات حتى يبقى من جملتها ثلاثة. فإن من صار إلى أن أقل الجمع ثلاثة قال: ان العموم باقٍ على حقيقته ولم يصر مجازاً لأن الجمع حقيقة في الثلاثة. فإن بقي اثنان صار اللفظ مجازاً وبطل الاحتجاج به عند من يرى أن المجاز ليس بحجة. فلا يجوز أن يكون الدليل المخصص للعموم إلى أن يبقى منه إثنان إلا دليلاً يجوز النسخ به^(١). لأنه يفضي إلى اسقاط العموم فتنزل منزلة النسخ. ومن يرى أن أقل الجمع إثنان لم يشترط ذلك.

المسألة الرابعة والعشرون

اختلف العلماء في مقتضى قوله تعالى: «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها»^(٢). هل يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال أم يقتضي أخذ صدقة واحدة من جملة المال. فذهب أبو الحسن الكرخي إلى أن هذا يقتضي أخذ صدقة واحدة من جملة المال^(٣). وخالفه في ذلك أكثر الفقهاء. وزعموا أن اللفظ يقتضي أخذ الصدقة من جميع الأموال^(٤).

= «وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين فعلى الناظر الاجتهاد في الترجيح وإلّا فالوقف لازم» الأحكام ٧٦/٢. ولإمام الحرمين في البرهان ٣٤٨/١ كلام جيد.
(١) «به» ساقطة من المخطوطة.

(٢) التوبة: ١٠٣

(٣) اختلف النقل عن الكرخي. فنقل الشوكاني عن أبي بكر الرازي الحنفي أن الكرخي يقول بقول الجمهور وهذا القول قال ابن الحاجب وذهب الأمدى في الأحكام للتوقف حيث قال: «وبالجملة فالمسألة محتملة ومأخذ الكرخي دقيق».

(٤) وهذا قال الشافعي ونصه في الرسالة فقرة (٥٢٠) فكان مخرج الآية عاماً على الأموال. وكانت تحتمل أن تكون على بعض الأموال دون بعض. فدلّت السنة على =

وعمدة الكرخي: أن اللفظ دلّ على إيجاب صدقة منكورة محلها المال المضاف إلى المالك فإذا أخرج من نوع واحد صدقة فقد أخرج من جملة الأموال. فلا يجب عليه الزيادة على ذلك إذ قضى حق اللفظ. فإذا أخرج زكاة واحدة من نوع واحد من أنواع المال. فإن قلت: إن الزكاة المضافة إلى الأموال مضافة إلى كل ما ينطلق عليه اسم المال فيقتضي ذلك إخراجاً من كل نوع فقد أجمعنا على أن هذا الخبر معمول به. فإن كل دينار واحد ودرهم واحد ينطلق عليه اسم المال ولا يجب عليه أن يخرج جزءاً من كل درهم أو دينار. بل إذا أخرج من الجنس ما ينطلق عليه اسم الصدقة كان ذلك كافياً. فكذا في الأنواع.

وعمدة الفقهاء: أن قوله سبحانه وتعالى: «خذ من أموالهم صدقة». إضافة الصدقة إلى جميع الأموال فتنزّل منزلة قوله: خذ من كل نوع من أنواع الأموال الصدقة. لأن الجمع في الأموال يقوم مقام التنصيص على آحاد الأنواع. ثم لو نص على آحاد الأنواع وأضاف إخراج الزكاة إليها وجب الإخراج من كل نوع على الانفراد. فكذا إذا ذكرها باللفظ العام. وليس كما استشهدتم من عدم وجوب إخراج الزكاة من كل دينار ودرهم لأن الدراهم نوع واحد وكذا الدينانير بخلاف الإبل مع الدراهم فإنها نوعان مختلفان فوجب الإخراج من كل نوع واحد على الانفراد. لأن الحكم إذا أضيف إلى جمع توزع على آحاد ذلك الجمع كقوله تعالى: «حرمت

= أن الزكاة في بعض الأموال دون بعض. وانظر في ذلك ارشاد الفحول ١٢٦ والأحكام للآمدي ١١٤/٢.

عليكم أمهاتكم^(١) « اقتضى ذلك تحريم أم كل شخص . وكذلك فيما تنازعنا فيه .

المسألة الخامسة والعشرون

تخصيص العموم بالعادات جائز عند طائفة من الفقهاء^(٢) .

وذهب الأكثرون إلى أن تخصيص العموم بالعادات ممتنع .

واعتمدوا في ذلك على أن رسول الله ﷺ إنما بعث لتبديل العادات وتغييرها .. ولو خص العموم بالعادة الواردة بطلت فائدة الألفاظ الواردة عن صاحب الشرع .

قالوا: ولأن العادة فعل يصدر من المكلفين . وأفعال المكلفين ليست بحجة . والعموم قول الله تعالى وقول رسوله وهو حجة فكيف تخص الحجة بما ليس بحجة .

ولأن العادة ليست بأمر مشروع . وقول صاحب الشرع يشرع من جهة الله تعالى فلا يجوز أن يترك الشرع الوارد لما ليس بشرع ثابت .

وعمدة من ذهب إلى أن العموم يخص بالعادات: أن رسول الله ﷺ إنما يخاطب الناس بلغتهم فيما عرفوا في تحاورهم . وكذلك أمر

(١) النساء: ٢٣

(٢) نسب الآمدي هذا القول لأبي حنيفة ونسبه الشوكاني للحنفية . ونقله القرافي عن مالك بشرط وجود العادة في زمن الخطاب وإن وجدت بعده فلا . وهو أشهر الروايتين عن الامام أحمد على ما في المسودة لقوله فيمن أوصى لقرابته ينصرف إلى من كان يصله في حياته . وينظر تفصيل المسألة في: المعتمد ٣٠١/١ المستصفي ٣٥٠ المسودة ١٢٣ وإرشاد الفحول ١٦١ والأحكام للآمدي ١٥٧ ونهاية السؤل ١٢٧/٢ . وشرح تنقيح الفصول ٢١١ والمحصل ١٩٨/٣/١ والبرهان ٤٤٦/١

الله تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم^(١) » وقال تعالى: « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم^(٢) ». ولو لم يكن خطاب الشرع منزلاً على مقتضى العادة خرج عن أن يكون مفهوماً وبطلت فائدة الرسالة فلا بد من حملها على مقتضى العادة ليتحقق معنى الإفادة. واعلم أن الحق في هذه المسألة إنما يظهر بالتفصيل وعند ذلك يرتفع الخلاف^(٣).

فنقول أما العادات الراجعة إلى الأفعال فلا يجوز أن تكون مخصصة للألفاظ الشرعية. فإن ذلك يفضي إلى تقديمها على ألفاظ صاحب الشرع فلا بد من أن يقضى على العادات بالألفاظ الشرعية. بيان ذلك أن قوله تعالى: « وأحل الله البيع وحرم الربا ». لو كان مخصوصاً بغير الربا الذي اعتادوه فيما بينهم بطلت فائدة الآية. لأن الآية إنما أنزلت لصددهم عن العادة الذميمة ومنعهم منها. فأحرى ما كان اللفظ متناولاً له ودالاً عليه على ما كان شائعاً

(١) النحل: ٤٤

(٢) ابراهيم: ٤

(٣) يبدو من كلام ابن برهان أن أقوال الفريقين لم تتوارد على محل واحد. ولكن ظاهر كلام الآمدي أن النزاع في العادات الفعلية حيث جعل محور النزاع إذا كان عادة المخاطبين تناول طعام خاص فورد خطاب عام بتحريم الطعام فنقل عن أبي حنيفة أنه يرد على تحريم المعتاد من الطعام. وأما الرازي في الحصول فلم يرجع التخصيص للعادة لأنه يقول إن كانت العادة جارية في زمن النبوة يجوز التخصيص بها على أنها تقرير. وإذا لم تكن موجودة فليخصص بها إذا أجمع عليها. ويكون التخصيص بالاجماع لا بها. والجمهور فرقوا بين العادات الفعلية والعرف في اللغة فتخصيص اللغة بالعرف جائز اتفاقاً كلفظ الدابة خصها العرف بذوات الأربع وإنما النزاع في العادات الفعلية وعلى هذا التفريق أبو الحسين والآمدي والغزالي والشوكاني والقرافي.

معتاداً. ولأن الحاجة إنما تدعو إلى بيان ما يعم به البلوى دون ما كان نادراً. فهذا النوع من العادات (اللوحة ٣٨) لا يجوز أن يخص به الألفاظ.

وأما العادة في القول فهي بمنزلة إطلاق اسم الدابة. فإنه في العرف والعادة يتناول الحيوان المعلوم. وفي اللغة ينطلق على كل ما يدب حتى الآدمي وغيره. فإذا ورد عن صاحب الشرع لفظ الدابة فهل يحمل على الدابة المألوفة تخصيصاً لهذا اللفظ بالعرف والعادة أم يقال أن اللفظ يحمل على عمومه من غير تخصيص. ففي هذا المقام لا بد من البناء على أصل وهو أنه إذا ثبت أن رسول الله ﷺ يخاطب كل أمة بلغتهم^(١) وبما يتعارفونه جاز التخصيص بهذه الألفاظ لأنها أقرب إلى البيان. وإن ثبت أنه يخاطب الناس باللغة الأصلية دون العادة والعرفية^(٢) فلا يجوز تخصيص ألفاظه ﷺ بالعادة المطردة.

المسألة السادسة والعشرون

العموم إذا خرج في معرض ذم أو مدح كقوله تعالى: «والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم»^(٣) جاز التمسك به وصح الاستدلال بعمومه ونقل ناقلون عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال لا يجوز الاستدلال به^(٤).

(١) كان الرسول ﷺ يخاطب العرب بما يفهمونه وتعارفوا عليه. ولكن إذا تعارضت العادات والأعراف فيعتد بمادة من بعث فيهم وعاش بينهم.

(٢) أي اللغة العرفية

(٣) التوبة: ٣٤

(٤) لا يجوز الاستدلال به على العموم. فلذا منع من التمسك به في وجوب زكاة الحلي =

وعمة الأولين: أن العموم لو تجرد عن المدح والذم كان حجة
وصح الاستدلال به. فكذا يصح الاستدلال به وإن انضم إليه الذم
والمدح. لأن الذم والمدح ما أخرجه عن أن يكون عموماً. والشيء
إنما يترك بضده. والمدح والذم ليس ضد الاستغراق فصح
الاستدلال به.

وعمة من ذهب إلى منع ذلك أن العموم ليس مقصوداً في
الكلام. وإنما سيق لتحسين النظام والتدرج به إلى المقصد الأصلي
والمرام. فهو متعرض في اللفظ غير مقصود.

وبيان ذلك: أن اللفظ الأصلي الموضوع للمدح والذم هو هذا
اللفظ. فكأن الصيغة ما سيقت الألبان الذم والمدح. ولهذا
يستهن أن يقول القائل: «والذين يكتزون الذهب والفضة من
البالغين العاقلين الذين ملكوا نصاباً». فدل على أن اللفظ الأصلي في
التعبير عن هذا المقصود هو ما ذكر من الصيغة المشتملة على العموم
فبان أن العموم ليس مقصوداً في اللفظ.

قلنا: ما ذكرتموه يجوز أن يكون مقصوداً للمتكلم. ويجوز أن
يكون للعموم والمدح والذم مقصودان للمتكلم. واللفظ الأصلي
الموضوع للتعبير عن المقصودين هو هذه الصيغة المشتملة عليهما. وقد

مصيلاً منه إلى أن العموم لم يقع مقصوداً في الكلام. وقال بقول الشافعي بعض
الشافعية ونقله الشوكاني عن الففال الشاشي والكيما الهراسي. ورواه أبو بكر
الرازي عن القاشاني. وأما الأمدى والشوكاني والرازي وأبو الحسين وجهور المحققين
يقولون بإفادة العموم ومثلوا له بقوله تعالى: إن الأبرار لفي نعيم وبقوله: «والذين
لفروجهم حافظون». وانظر تفصيل المسألة في المعتمد ٣٠٢/١ المسودة ١٣٣.
إرشاد الفحول ١٣٣ الحصول ٢٠٣/٣/١ والأحكام ١١٥/٢. وشرح تنقيح
الفصول ٢٢١.

ثبت بما قدمنا أن لا تنافي بين الوضعين فكان الجمع بينهما أولى .

المسألة السابعة والعشرون

يجوز دخول التخصيص في الأخبار^(١) .

وقال بعض المتكلمين: لا يجوز دخول التخصيص في الخبر .
وعمدة من جَوَزَ ذلك أنه قال: وجدنا في كتاب الله تعالى
أخباراً كثيرة دخلها التخصيص فمن ذلك قوله تعالى: « الله خالق
كل شيء^(٢) » وهذا عموم دخله التخصيص . فإنه ما خلق نفسه ولا
صفاته . وكذلك أيضاً قال الله تعالى: « وهو على كل شيء
قدير^(٣) . » والله تعالى غير متصف بالقدرة على خلق نفسه وصفاته
وعلى الجمع بين السواد والبياض^(٤) .

وقال تعالى: « ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته
كالرميم^(٥) » . وأمثال ذلك في كتاب الله تعالى كثيرة . ونعلم أنها ما
جعلت الأرض ولا الجبال ولا المؤمنين كالرميم . ولو كان ذلك

(١) حصر الأمدى الخلاف في جواز تخصيص العموم في الأخبار . ونقل الاتفاق على
جوازه في الأوامر . وقد شنع الشوكاني عليه حصر الخلاف في الأخبار بقوله: « هو
قول باطل ومذهب عن حلية التحقيق والحق عاطل . » وانظر الأحكام للأمدى
١١٧/٢ وإرشاد الفحول ١٤٤ والمسودة ١٣٠ واللمع ١٧ وشرح تنقيح الفصول
٢٢١

(٢) الزمر: ٦٢ وفي المخطوطة « خالق كل شيء » .

(٣) الشورى: ٩

(٤) هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه وتعالى . فالله على كل شيء قدير عام باق على
عمومه لم يدخله تخصيص . فالله جل شأنه قادر على الجمع بين السواد والبياض
وخلق مثل نفسه . ولكنه لم تتعلق إرادته بذلك .

(٥) الذاريات: ٤٢

مستحيلاً لما وجد في كتاب الله تعالى ذلك .

وعمدة من ذهب إلى أنه لا يجوز قالوا: تخصيص الخبر يوجب كونه كذباً. والكذب مستحيل على صاحب الشرع .

وهذا فاسد ووجهه أنه لو جاز أن يقال أن تخصيص الخبر يوجب كونه كذباً لجاز أن يقال كون الأمر منسوخاً يوجب كونه كذباً. ولا خلاف^(١) بيننا أن النسخ جائز فكذا التخصيص. والجامع بينهما أن هذا التخصيص يرجع إلى القصد باللفظ وإن كان عاماً. ولكن المتكلم قصد أن يجريه على شيء خاص. واللفظ إنما يكون دليلاً بالوضع والإصطلاح.

قالوا: أجمعنا على أن نسخ الخبر لا يجوز فكذا التخصيص. والجامع بينهما أن التخصيص يقتضي رفع البعض والنسخ يقتضي رفع الجميع. فإذا إمتنع رفع الجميع لما فيه من إيهام الكذب إمتنع رفع البعض لما فيه من إيهام الكذب. والنسخ والتخصيص يجريان مجرى واحد^(٢).

الجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: أن النسخ في الأخبار، إنما لم يجر لأنه يخرج اللفظ عن أن يكون مفيداً. إذ اللفظ موضوع للإفادة. وليس كذلك التخصيص فإنه لا يخرج اللفظ عن الإفادة فافترقا .

(١) لا يوجد من خالف في جواز نسخ الأوامر إلا ما نقل عن أبي مسلم الأصفهاني .

(٢) قوله « النسخ والتخصيص مجريان مجرى واحد » . يرد عليه بأن العلماء جمعوا أكثر

من عشرين فرقاً بين النسخ والتخصيص ذكرها الشوكاني في الارشاد ص ١٤٣ .

فأوجه الاختلاف أكثر من أوجه الاتفاق .

والثاني: من علمائنا من قال: يجوز نسخ الخبر . ويتبين بالنسخ أن الخبر كان مخصوصاً ببعض الأزمنة دون بعض .
 وبيان ذلك: أن الله تعالى لو قال: إنا أهلكنا عاداً و ثمود لما عصوا . سبق^(١) إلى فهم السامع أن الهلاك استمر عليهم في جميع أزمان المعصية . ثم لو نقل إلينا بالخبر المتواتر أن الله تعالى أمهلهم مدة من الزمان ثم أهلكهم كان هذا مخصصاً للفظ الأول ببعض أزمنة العصيان وهذا بمنزلة نسخ الأمر . فإن الله تعالى أمر بالصلاة إلى بيت المقدس ثم قال صلوا إلى الكعبة . بان بالأمر الثاني أن الأمر الأول مخصوص ببعض الأزمان . فقد وجد حقيقة النسخ بالخبر .

المسألة الثامنة والعشرون

نفي المساواة بين شيئين من وجه تدل على نفي المساواة بينها من جميع الوجوه .
 وقال أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه: لا يدل على نفي المساواة من جميع الوجوه . ولكن إذا وقع الاختلاف بينها في حكم واحد فقد قضى حق اللفظ^(٢) .

(١) في المخطوطة « وأسبق »

(٢) وارتضى هذا القول أبو الحسين البصري ونقله عن عبد الجبار بن أحمد . وارتضاه الرازي ودافع عنه بجج مقنعة والمسألة لها جذور في علم المنطق والرازي من فرسانه . ونقل الشوكافي عن صفي الدين الهندي والكي الهراسي انها قالوا أن نفي الاستواء مجمل . ونقل عن الغزالي مثل الحنفية وهو خطأ حيث قال الغزالي في المستصفي « مسألة من الصيغ ما يظن عمومها وهي إلى الإجمال أقرب وذكر الآية . وذكر أيضاً استدلال بعض الناس بقوله تعالى: « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » على منع قتل المسلم بالذمي واستدلاله بقوله تعالى: « وافعلوا =

وصورة الاستدلال: أن علماءنا استدلوا في مسألة المسلم لا يقتل بالذمي بقوله تعالى: « لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة. (١) »

قالوا: هذا اللفظ يدل على نفي القصاص لأن الآية اقتضت نفي المساواة. فإذا استويا في وجوب القصاص فقد خرج اللفظ عن أن يكون دليلاً على نفي المساواة. ولا بد من العمل بمقتضى اللفظ. وعمدة الخصم: أن اللفظ ما قصد به نفي المساواة من جميع الوجوه. فإنها قد استويا في الصفات النفسية والمعنوية. وإنما قصد به نفي المساواة في دار الآخرة. وهما غير متساويين في ذلك. فظهر التفاوت الذي دلّ اللفظ عليه.

قلنا: هذا غير صحيح. وذلك لأن التساوي في الصفات الحسية والمعنوية غير مقصود للشرع. فلا عبرة بالتساوي فيه (٢). وإنما مقصود الشرع نفي المساواة في الأحكام الشرعية دون الأحكام الحقيقية والحسية.

وأقوى ما يرد في نصرة كلامهم أنهم قالوا: إذا قال القائل: زيد

= الخير « على إيجاب الوتر.

والذي أراه رجحان رأي الأحناف ولا عبرة بقول الكثرة إنما العبرة بالقول الراجح مع دليله وينظر تفصيل الأقوال في المسألة وأدلتها في: الحصول ٦١٧/٢/١ المستصفي ٣٤٤ السوداء ١٠٦ والمعتمد ١٤٩/١ وإرشاد الفحول ١٢١ والأحكام للأمدى ٩١/٢ ونهاية السؤل ٧١/٢

(١) الحشر: ٢٠

(٢) يفهم من هذا الجواب أن الشافعية أيضاً لا يقولون ببقائه على عمومته بل خصوه بالأحكام الشرعية. والأحناف جعلوه خاصاً بأحوال الآخرة. وذكر النار والجنة في الآية يشعر بقوة قول الحنفية.

لا يساوي عمراً فليس المقصود بذلك أنه يخالفه من جميع الوجوه. فإنه يلزمه من مساق ذلك أن يكون أحدها معدوماً والآخر موجوداً. ولكن متى استويا في كثير من الصفات واختلفا في صفة واحدة فقد عدم التساوي بينهما. وذلك أن التساوي بينهما خطة واحدة تحتل تنخرم بفقد صفة واحدة وإن وجد التساوي في باقي الصفات.

وسر المسألة من الجانبين أن علماءنا نظروا إلى التساوي في كل صفة على الخصوص وجعلوا اللفظ عاماً في نفي ذلك. ومقتضى هذا النظر أنه إذا وجد التساوي في صفة واحدة فما قضى حق اللفظ. والخصم يجعل التساوي/ اللوحة ٣٩/ خطة واحدة. فمتى وجد التساوي في صفة واحدة فقد تحقق معنى مقتضى اللفظ. ولا شك أنه قد حصل التفاوت والإختلاف بين المسلم والكافر في أحكام كثيرة. ومن (١) رأى القصاص فقد عمل بموجب الآية على مقتضى أصولهم.

فأقوى ما توجه لهم على الآية: أن الأحكام التي استوى المسلم والكافر فيها كثيرة وهي مجهولة المقدار. واللفظ العام إذا استخرج منه مقدار مجهول كان الباقي مجهولاً. ويسقط التمسك به والله أعلم.

المسألة التاسعة والعشرون

اسم الجمع المنكر يحمل على ثلاثة ولا يحمل على الاستغراق

(١) سقط من المخطوطة (من)

كقوله: اضرب فساقاً واقتل مشركين وقال قوم من العممين: يحمل على الاستفراق^(١).

وعمدتنا: أن هذا اللفظ لفظ جمع وأقل الجمع ثلاثة على ما قدمناه. فإذا حمل على ثلاثة فقد حمل على ما هو جمع حقيقة. وقد قضى حق هذا اللفظ حقيقة بذلك. والدليل على ذلك أنه إذا قال له: أقتل رجالاً. فقتل ثلاثة حسن أن يقول: قتلُ رجالاً. فالزيادة على ذلك زيادة على ما استقل اللفظ به فلا تكون واجبة. ولهذا المعنى يحسن أن يقول: رأيت رجالاً ثلاثة. ولولا أن الجمع حقيقة في الثلاثة لم يحسن تفسير الرجال بالثلاثة. ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول: رأيت رجالاً إثنين لما لم يكن الجمع في الإثنين حقيقة. وهذا يقوى في مسألة أقل الجمع فإنه ثلاثة.

وقد قيل: إن هذا ضروب اتفاقات وقعت في منازل الجموع لا تجري على قياس مطرد. فإن اسم الجمع ربما أطلق على عدد لا يجوز إطلاقه على ما هو أكثر منه. ألا ترى أنك تقول عندي عشرة

(١) نسب هذا القول الرازي في المحصول والبيضاوي في النهاج وأبو الحسين في المعتمد والقرافي في شرح التنقيح وأبو اسحق في اللمع إلى أبي علي الجبائي. وهم في المسودة فنسب إلى أبي علي الجبائي القول بإطلاقه على الثلاثة وفي المعتمد إنما القائل بإطلاقه على الثلاثة هو أبو هاشم وقال في المسودة العمل على الاستفراق إحدى الروايتين عن أحمد. ونسب القول بالاستفراق الشيرازي في اللمع لبعض الشافعية ونسبه الشوكاني لابن حزم وبعض الحنفية ومنهم البزدوي وإبن الساعاتي ووصف مذهبهم أنه مكابرة ومعاذة.

وينظر تفصيل المسألة في: إرشاد الفحول ١٢٣ ونهاية السؤل ٧٠/٢ والمسودة ١٠٦ وشرح تنقيح الفصول ١٩١ والمعتمد ٢٤٦/١ واللمع ١٤ والمحصل ٦١٤/٢/١ والبرهان ٣٣٦/١.

دراهم. ولا تقول عندي ألف دراهم. وإنما تقول ألف درهم. فقد أطلق اسم الجمع على العشرة ولم يطلق على الألف ولا على المائة: وقد استدل بعض علمائنا فقالوا: لو كان الجمع المنكر مقتضياً للإستغراق لما حَسُنَ تأكيده بما يؤكد به البعض. فإن التأكيد يتبع المؤكد. ولا خلاف أنه يحسن أن يقول اقتل مشركين ما من المشركين. لأن اسم مشركين لو كان موضوعاً للإستغراق لما جاز ذلك. ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول: اقتل الرجال ما من الرجال. لأن اللفظ الأول موضوع للإستغراق. ولأنه لو كان قوله: اقتلوا مشركين. يدل على الإستغراق لم يكن لدخول الألف واللام فائدة. فإن فائدة الألف واللام للإستغراق بواسطة التعريف. فإذا قال: إن لفظ الجمع العاري عن الألف واللام يقتضي الاستغراق لم يكن لدخول الألف واللام فائدة.

وعمدة الخصم^(١): أن اللفظ إذا حمل على الاستغراق فقد حُمِلَ على جَمْعٍ حقيقة. لأن الاستغراق جمع من جهة الحقيقة فوجب أن يحمل اللفظ على جملةٍ حقائقه لأنه أعم فائدة.

وهذا غير صحيح. لأن اللفظ لا يشعر بالعدد. وإنما ينطلق عليه اسم الجمع حقيقة وذلك موجود في الثلاثة فوجب الحمل عليه. لأن حق اللفظ قد قضي وتنزل هذا منزلة اسم المشترك فإنه لا يحمل على جميع المسميات وإنما يحمل على واحد منها وإن كان حقيقة في الجميع^(٢).

(١) هذه الأدلة الثلاثة التي أوردها ابن برهان هنا أوردها أبو الحسين في المعتمد ٣٤٦/١ بترتيبها منسوبة لأبي علي الجبائي.

(٢) هذا الإلزام لا يرد على أبي علي الجبائي لأنه لا يقول بأن الاسم المشترك حقيقة في =

ومن جملة ما تمسكوا به: أن اللفظ لو أريد حمله على ثلاثة لبين المتكلم ذلك.

وهذا لا حجة فيه. فإنه ينعكس عليهم فيقال: ولو أراد الاستغراق لبين ذلك. فإذا لم يكن ترك بيان الاستغراق دليلاً على أنه ليس بمراد لم يكن ترك تخصيص الثلاثة دليلاً على أنها ليست مرادةً ولا مقصودةً.

قالوا: فهل يجوز أن يقتل أكثر من ثلاثة أم لا؟ فإن قلت لا يجوز أن يقتل أكثر من ثلاثة كان باطلاً. وذلك أن الأربعة والخمسة رجال حقيقة. واللفظ دل على قتل من ينطلق عليه اسم الرجال من غير تخصيص بعدد. وتخصيص الثلاثة دون الأربعة والخمسة تحمك لا يدل عليه اللفظ. وإن قلت يجوز أن يقتل أكثر من ثلاثة فإنما جاز ذلك لأن اللفظ دلّ عليه. وإذا كان اللفظ متناولاً له وجب الاتيان به بحكم الأمر.

وطريق الانفصال عن هذا أن نقول: اللفظ دل على وجوب قتل الثلاثة لأنه أقل مراتب الجمع ثلاثة فحصل الامتثال بتنزيل اللفظ عليه. وما زاد على ذلك يكون مباحاً لأنه يكون جمعاً حقيقة وصار كقول السيد لعبده: أدخل الدار. فإنه يجب عليه أن يدخل مرة واحدة. فإذا فعل ذلك حسن أن يقول: دخلتُ وامتثلتُ. وما زاد على المرة الواحدة يكون مباحاً غير واجب. فكذلك فيما تنازعا فيه. وفي المسألة إشكال.

= مجموع معنييه كما نقل عنه ذلك أبو الحسين. حيث أنه يفرق بين حمل الاسم المشترك على معنييه وبين مسألتنا.

المسألة الثلاثون

اختلف العلماء في الغاية التي يجوز رد اللفظ العام بالتخصيص إليها.

فقال طائفة من العلماء: يجوز رد اللفظ العام بالتخصيص إلى واحد.^(١)

وقال طائفة لا يجوز^(٢). أما لفظ الجموع كالمسلمين والمشركون فيجوز تخصيصها إلى أن يبقى اللفظ منطلقاً على الثلاثة ولا يجوز أقل من ذلك. وأما أدوات الشرط كقوله: من دخل الدار فله درهم. ومن جاءني أكرمه. فيجوز أن يخص حتى يبقى تحت اللفظ واحد.^(٣)

وقال أبو الحسين البصري^(٤): لا يجوز أن يخص اللفظ العام على الإطلاق سواء أكان من ألفاظ الجموع كقوله: اقتلوا المشركون

(١) نسب هذا القول للشافعية أبو اسحق الشيرازي في اللمع وذكر الشوكاني أنه نسب له إمام الحرمين في التلخيص وابن السمعاني والأستاذ أبو اسحق. كما نسب القول للشافعية نفسه. ونسبه القاضي عبد الوهاب للملكية ونقله في المسودة عن الحنابلة. وارتضاه الباقلاني. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في اللمع: ١٧ وإرشاد الفحول ٢٤٤ والمسودة ١١٦. والمستصفي ٣٤٠. والمعتمد ٢٥٣/١ ونهاية السؤل ٨٣/٢ وشرح تنقيح الفصول ٢٢٤ والأحكام للأمدي ١١٨/٢ والمحصل ١٥/٣/١.

(٢) أي لا يجوز رده إلى الواحد. ثم ذكروا التفرقة بين العام المفرد والعام المجموع. وهذا القول نصره القفال الشاشي من الشافعية. ونقل في المسودة أن ابن برهان نصره. فإذا صح النقل عن ابن برهان كان ذلك في كتبه الأخرى. أما هنا فقد نصر قول أبي الحسين تبعاً لشيخه الغزالي.

(٣) في المخطوطة «واحدة»

(٤) وقال بهذا القول الغزالي والرازي ومعظم المعتزلة وجمع كبير من الشافعية. واستثنى من ذلك أبو الحسين الواحد المعظم لنفسه.

وأكرموا المسلمين. أو من أدوات الشرط كقوله: من جاءني
أكرمه. وأي رجل دخل داري فله درهم إلا إلى غاية يكون
المستبقى فيها بعد الإخراج جمعاً كثيراً.

وتابعه الإمام أبو المعالي^(١) رضي الله عنه على ذلك فسدَّ هذا
الرأي^(٢)

وقد تمسك على ذلك بأن قال: الألفاظ لا تدل على مدلولاتها
لدواتها. وإنما تدل بالاصطلاح والتواضع. ولا شك أن من قال:
أكلت كل ما في هذه الدار من الرمان. أو قتلت كل من في هذه
البلدة من الرجال. وبأن أنه قتل رجلاً واحداً وأكل رمانة واحدة
كان هذا الكلام مستقبهاً مستبشعاً عند أرباب الفصاحة وأولي البلاغة.
وإنما يحسن اطلاق مثل هذا اللفظ إذا قتل أكثر الرجال وأكل
أكثر الرمان فيكون اللفظ حسناً مجرى على جميع حقيقته.
ويكون مشيراً بالإضافة إلى مقصود المتكلم. والكثرة والقلّة من
أسماء النسب وألقاب الإضافة فالعشرة كثيرة بالإضافة إلى اثنين
وقليلة بالإضافة إلى المائتين. فإذا استبقى من اللفظ العام بعد
التخصيص ما يكون متقارباً لما انطلق اللفظ عليه قبل دخول

(١) لم أجد هذه المسألة في البرهان. في مسألة استثناء الأكثر أجاز إمام الحرمين
الاستثناء إذا لم يكن مستغرقاً. ويبدو أن ما نقل عنه هنا من كتاب التلخيص كما
أشار لذلك الشوكاني في الإرشاد: ١٤٤

(٢) نقل الشوكاني في إرشاد الفحول قولين آخرين وهما:

أ- أنه يجوز إلى أقل الجمع مطلقاً على حسب اختلافهم في أقل الجمع.

ب- إذا كان التخصيص بالاستثناء أو البديل يجوز إلى الواحد وإلا فلا يجوز.

وابن الحاجب اختار قولاً قريباً من هذا.

التخصيص عليه لم يكن الكلام مستبشعاً. وبأن أن المتكلم به متكلم بما يطابق به لغة العرب. فأما إذا كان المستبقى لا ينطلق عليه اسم الكثرة بالإضافة إلى الجميع كان الكلام ركيكاً. وذلك لأن الأقل لا يقوم مقام الكل. والمعظم ربما قام مقام الكل ولا يكثرث بما خرج من اللفظ. والصورة^(١) الشاذة النادرة التي يجوز أن لا تخطر بالبال عند إطلاق المقال.

ومثال ذلك أن يقول: من عاملني سامحته ومن دخل داري أكرمته. ثم قال بعده: إنما أردت فلان بن فلان الزنجي كان هذا الكلام مستقبحاً. ولو قال: أردت بهذا اللفظ كل من دخل داري من الأمم إلا فلان بن فلان الزنجي. أو أهل القرية الفلانية لم يكن الكلام مستقبحاً بل يكون جائزاً جارياً على سنن الفصحاة ونهج البلاغة. وما كان الفرق بينها إلا أن في أحد الموضعين بقي اللفظ متناولاً لما يقارب الاستغراق. وفي الموضع الآخر لم يبق اللفظ متناولاً لما يقارب الاستغراق فدلّ على صحة ما ادعيناها.

وعمدة الخضم: أن هذا النوع من التخصيص قد جاء في فصيح لغة العرب وورد التنزيل به. قال الله تعالى: إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون^(٢). « وعنى به وحده. وهذه الصيغة لا تستعمل إلا في موضع الجمع.

قلنا: هذا الاستدلال فاسد. وذلك أن اللفظ قد يكون حقيقة في شيء ولكنه (لوحة ٤٠) يستعمل في غيره على طريق المجاز لقرينة

(١) في المخطوطة: (من الصورة) بدلاً من (والصورة)

(٢) الحجر: ٩

تتصل به . ومثل ذلك لا يستدل به على أنه يجوز في التخصيص . ألا ترى أن الرجل إذا قال لزوجته : لا تظهرى للرجال ثم رآها قد برزت لرجل واحد يَحْسُنُ أن يقول : ألم أنك عن البروز للرجال؟ وإن كنا نعلم أن اسم الرجال لا ينطلق على الرجل الواحد من حيث الحقيقة لكنه لما علم مقصود المتكلم وأنه لا يختلف بين رجل أو رجال فإن مقصوده صيانة المرأة عن جنس الرجال لا عن رجل أو رجلين جاز إطلاق ذلك اللفظ . وكذا المريض يقول : أكلت اللحم . ولا يعني بذلك أي أكلت كل اللحم . وإنما يعني أكلت من هذا الجنس . وربما يطلق الرجل لفظ العدد الذي هو نص في المقادير على ما هو دونها كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لبعض أمراء^(١) الأجناد « أني قد أمددتك بألفي فارس » وإنما كان قد انفذ إليه ألف فارس مع القعقاع^(٢) ولكنه أطلق عليه ومن معه^(٣) اسم الألفين . لأنها تعني هنا الألفين . وإن كان الألف لا يجوز إطلاقه على الواحد حقيقة . وهذا مقام لا بدّ فيه من النظر إلى مقصود المتكلم . فإن كانت الحال لائقة باطلاق اسم الجمع على الواحد جاز . ومن أمعن النظر في ذلك علم صحة هذا الرأي .

(١) أمير الجند هو سعد بن أبي وقاص . قائد معركة القادسية بين المسلمين والفرس .

(٢) هو القعقاع بن عمرو التميمي . أحد فرسان العرب وأبطالهم في الجاهلية والاسلام صحابي شهد اليرموك وفتح دمشق وفارس وحضر صفين مع علي بن أبي طالب وكان شاعراً .. لم أعر على ما قاله عمر في ترجمته والذي ذكره ابن حجر في الإصابة . ان أبا بكر كان يقول : « لصوت القعقاع في الجيش خير من ألف رجل » . وسأل عمر سعد ابن أبي وقاص عن أعظم جنده فقال : إني لم أر مثل القعقاع حل يوماً ثلاثين حملة يقتل في كل حملة بطلاً » . وانظر الاعلام ٤٨/٦

(٣) في المخطوطة : « عليه منه اسم الألفين . »

قالوا: إذا جاز تخصيص اللفظ إلى غاية يكون الباقي بعد التخصيص جملة كثيرة جاز التخصيص وإن كان الباقي واحداً. لأن اللفظ في الحالتين مجاز^(١). فلا فرق بين مجاز ومجاز. قلنا: هذا الاستدلال فاسد. وذلك أن المجاز إن كان مستعملاً في لغة العرب. ولم يكن مخالفاً عرف المتكلم في الإطلاق بخلاف هذا المجاز. فإنه يخالف عرف المتكلم في الإطلاق فلا يجوز استعماله. ولم تجر عادة الفصحاء بذلك.

وقولهم: إنه لا فرق بين مجاز ومجاز كقول القائل: لا فرق بين قياس وقياس. ولقب القياس يشتمل على الصحيح والفاسد. فلا بد من الفرق بين الصحيح والفاسد. فكذلك لا بد من النظر في العرف بين ما يجوز استعماله من أنواع المجاز وبين ما لا يجوز.

المسألة الحادية والثلاثون

إستدل بعض أصحابنا في مسألة الجمع بين الصلاتين بما روي أن النبي ﷺ « جمع بين الصلاتين في السفر^(٢) ». قالوا: هذا عام في سفر النسك وغيره. وخالف في صحة هذا الاستدلال جماعة من المحققين^(٣) وقالوا:

(١) في المخطوطة (مجازاً)

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة ٥٧٩/٢ بلفظ « كان رسول الله ﷺ يجمع بين المغرب والعشاء في السفر » وفي بعض الروايات إذا جده السير. ومسلم ٩٣٧/٢ والسنن للبيهقي ١٣٦/٣ والترمذي ٤٣٢/٢ وأبو داود ١٤/٢ والنسائي ١٢١/٣ وجامع الأصول ٧٠١/٥ والفتح الرباعي على مسند أحمد ٩٢/٥ وانظر فيض القدير ٢٠٦/٥ والتلخيص الحبير ١٣٠/١ ونصب الراية ١٩٣/٢ والفتح الكبير ٣٧٧/٢ وفتح الباري ٥٧٩/٢

(٣) نسب الشوكاني هذا القول للباقلاني والقفال الشاشي وأبي حامد الاسفرائيني وأبي =

هذا الاستدلال غير صحيح من جهة أن الفعل لا عموم له . وإنما يكون وقوعه على جهة واحدة . والعموم ما تناول أشياء متائلة أو مختلفة . وإنما يتحقق ذلك في الألفاظ والصيغ دون الأفعال لأن الفعل يختص بفاعله ولا يتعداه إلى غيره إلا بدليل . فكيف يكون له عموم ينطلق على الأفعال ويكون متناولاً لها . ولهذا المعنى قال العلماء : إن حكايات الأحوال^(١) إذا كستها جهات الاحتمالات أكسبتها^(٢) نعت الإجمال . لأنها ترددت^(٣) بين محامل مختلفة وجهات متغايرة وليس بعضها بأولى من البعض . والحمل على الجميع غير ممكن فتعين الوقف . فلو كان للفعل صيغة لحمل على الاستغراق .

وعمدة الخصم : أن الأمة أجمعت على العمل بحديث رسول الله ﷺ في « أنه سها فسجد^(٤) » . وجعلوه عاماً في كل سهو . وهذا يدل

= اسحق الشيرازي وابن السمعاني وإمام الحرمين والغزالي والرازي . وزاد الغزالي أنه لا عموم له في الأشخاص أيضاً . ورد عليه الشوكاني أن الأصل في فعل الرسول ﷺ العموم بالنسبة للأشخاص إلا إذا قام دليل على أنه خاص . وأما نص عبارة الشيرازي في اللع : « فلا يصح دعوى العموم لأنها تقع الأفعال على صفة واحدة . فإن عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها وإن لم تعرف صار مجملاً وينظر تفصيل المسألة في : المستصفي ٣٣٨ وإرشاد الفحول ١٢٥ والأحكام ٩٥/٢ واللع ١٦ والمحصل ٦٤٩/٢/١ . وشرح تنقيح الفصول ٢١٠

(١) (الأحوال) غير موجودة في المخطوطة

(٢) في المخطوطة (اكتسبتها)

(٣) في المخطوطة (من) بدل (بين)

(٤) بهذا اللفظ لم أعره عليه . والموجود هو ذكر قصة سهو الرسول ﷺ ثم ذكر سجوده . والحديث متفق عليه . أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي سعيد انظر فتح الباري ٩٢/٣ وفي البخاري حوالي عشرة مواضع وانظر ٢/٢٠٥ ، ١/٥٦٥ ، ٣/٩٦ ، ٣/٩٨ ، ١٠/٤٦٨ ، ١٣/٢٣١ وغيرها . وأخرجه أبو داود عن عمران بن حصين ٣/٣٢٤ والترمذي برقم ٣٨٩ ، ٣٩٠ .

على أن للفعل عموماً. وكذلك استدل الشافعي رضي الله عنه بما روي أن النبي ﷺ: «جلس فوق لبنتين مستقبل البيت المقدس ومستدير الكعبة^(١)». وجعل هذا الحديث مخصصاً لهيه عليه الصلاة والسلام: عن استقبال القبلتين. وقال: إن ذلك مخصوص بالصحاري وهذا ورد في البنيان. فما^(٢) صرتم إليه خلاف إجماع الأمة.

وطريق الجواب عن هذا أن نقول: أما حديث سجود السهو فما استدللنا بعمومه. وإنما كان الاستدلال من جهة التعليل. فإن ذكر الحكم عقيب السبب يدل على أن السبب علة في ثبوت الحكم كقولهم: «زنا ماعز^(٣) فرجه رسول الله ﷺ^(٤)». والعلة من حقها أن

(١) متفق عليه من حديث أبي أيوب الأنصاري وعند البخاري بلفظ «إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا وغربوا. وأخرجه أيضاً أحمد وغيره البخاري ١/٢٤٥، ١/٤٩٨ أما حديث استقبال الرسول بيت المقدس رواه الجماعة عن ابن عمر. وأخرجه الخمسة إلا النسائي عن جابر ولفظ البخاري «لقد ارتقيت يوماً على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله ﷺ على لبنتين مستقبل بيت المقدس لحاجته» البخاري ١/٢٤٦، ١/٢٥٠، ٦/٢١٠ (كتاب الوضوء باب ١٢، ١٤) وانظر أيضاً فتح الباري ١/٢٤٥، نصب الراية ٢/١٠٢ نيل الأوطار ١/١٠٢، ٩٤/١

(٢) في المخطوطة «فما»

(٣) هو ماعز بن مالك الأسلمي معدود في المدنيين. كتب له النبي كتاباً بإسلام قومه. قيل إن ماعزاً لقبه واسمه غريب. جاء للنبي ﷺ معترفاً بالزنا تائباً فرجه. وفي بعض ألفاظ الحديث «لقد تاب توبة لو تابها طائفة من أمتي لكفتمهم». له ترجمة في الاستيعاب رقم ١٣٤٥ والإصابة ٦/١٦.

(٤) متفق عليه من حديث أبي هريرة فعند البخاري في المحاربين ١٢/١٢١ ومسلم ١٦٩٧ وعند أبي داود من حديث يزيد بن نعيم بن هزال عن أبيه. وانظر تلخيص الحبير ٤/٥٨

تكون مطردة. وأما حديث الاستقبال فلا عموم له أيضاً. وإنما كان كذلك لقوله^(١) عليه السلام: «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة.»^(٢) ولو أن النبي ﷺ خاطب بعض المؤمنين فقال: اعمل كذا. كان الخطاب مختصاً به من جهة النطق وعاماً في غيره من جهة الدليل. وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة.»

قالوا: لا خلاف بين العلماء أن من روى عن رسول الله ﷺ أنه كان يفعل كذا وكذا فإنه يدل على العموم والاستغراق. فكذا إذا روى أنه فعل كذا وكذا وجب أن يكون محمولاً على الاستغراق إذ لا فرق بين الصيغتين.

قالوا: وإن أديتم في ذلك أمراً يكون به مظنوناً^(٣) استولينا عليكم بالقاطع. فإن العلماء رووا عن عائشة^(٤) رضي الله عنها أنها قالت: «كنت أفرك المني عن ثوب رسول الله ﷺ وهو في

(١) في المخطوطة «كفوله»

(٢) بهذا اللفظ أنكره المزي والذهبي. وقال العراقي ليس له أصل. ولكنه أخرج الترمذي في سننه ١٥٢/٤ والنسائي في بيعة النساء ١٤٩/٧. وابن كثير في تفسيره ٣٥٣/٤ والدارقطني في سننه ١٤٦/٤ ومالك في الموطأ كتاب البيعة ٢٥٠/٢ وابن حبان في موارد الظمان ٢٤ وأحمد في المسند ٣٥٦/٦ من حديث أميمة بنت رقيقة في بيعة النساء الذي قال فيه ﷺ: «إني لا أصافح النساء إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة.» وانظر اسنى المطالب ٩٦ وفيض القدير للمناوي ١٦/٣ وفتح القدير للشوكاني ٢١٧/٥ وكشف الخفا ٣٦٤/١

(٣) الموجود في المخطوطة صورته [سطونا مسطونا معنا] وأبدلته (بيكون به مظنوناً) لأن المعنى يقتضى ذلك.

(٤) هي عائشة بنت أبي بكر الصديقة بنت الصديق أفضه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين كانت تكنى بأُم عبدالله تزوجها النبي في السنة الثانية للهجرة بنت تسع سنين ولم يتزوج بكرةً غيرها. لها ٢٢١٨ حديثاً. الف في مناقبها كتب. منها عائشة أم

الصلاة. (١) « واتفق العلماء على العمل بهذا الحديث. فالشافعي رضي الله عنه استدل به على طهارة المني. وأبو حنيفة رضي الله عنه استدل به على جواز الاقتصار على الفرك مع الحكم بالنجاسة.

قلنا: هذا باطل. فإن قول الراوي: كان رسول الله ﷺ (٢) يفعل كذا وكذا إنما كان محمولاً على العموم لأنه يدل على دوام الفعل وتكراره. فإذا كان متكرراً في الأحوال المختلفة علم أنه غير مختص بمجال دون حال. وحديث عائشة رضي الله عنها في ذكر المني إنما كان حجة لأن إقرار رسول الله ﷺ اتصل به. فإن الظاهر إحاطة علم رسول الله ﷺ بفعل عائشة رضي الله عنها. وذلك لأن رسول الله ﷺ كان يلبس القصير من الثياب. والظاهر من حال رسول الله ﷺ أنه يحس بذلك عند حركة الثياب والعبث بالقميص فكان اقراره المتصل بالفعل حجة لا نفس الفعل الصادر عن عائشة رضي الله عنها.

المسألة الثانية والثلاثون

إذا نقل أن رسول الله ﷺ قضى بكذا وكذا. فهل (٣) يكون

المؤمنين وعائشة والسياسة لسعيد الأفغاني والإجابة لما استدركه عائشة على الصحابة للزركشي. لها تراجم في الأعلام ٥/٤. طبقات ابن سعد ٣٩/٨ تاريخ الطبري ٦٧/٣. اعلام النساء ٧٦٠/٢. حلية الأولياء ٤٣/٢ تاريخ الخميس ٤٧٥/١ صبح الأعشى ٤٣٥/٥ السمط الثمين ٢٩

(١) رواه مسلم في كتاب الطهارة باب ١٠٥، ١٠٦. وأبو داود في كتاب الطهارة باب ١٣٤ وابن ماجه في كتاب الطهارة باب ٨٢ والترمذي في كتاب باب الطهارة باب ٨٥ وأحمد ١٢٥/٦، ١٣٢، ٢١٣، ٢٣٩، ٣٦٣ وفي مواضع أخرى.

(٢) في المخطوطة (كان يفعل) وكان زائدة.

(٣) في المخطوطة « وهل »

لهذا الفعل عموم أم لا؟

قال قوم من العلماء: لا عموم له^(١). وقال قوم: له عموم^(٢). وعمدة من ذهب إلى أن هذا اللفظ لا عموم له: أن هذا القضاء تارة يكون بالقول وتارة يكون بالفعل وتارة يكون بالإشارة. فإن كان بالقول فالقول ينقسم إلى خاص وعام. وإن كان بالفعل فالفعل لا عموم له. لأن الفعل مخصوص بفاعله. والقضاء متردد بين هذه المحامل بأسرها. فليس حمله على محل بأولى من محل. فلا يجوز دعوى العموم.

وعمدة من ذهب إلى أن هذا اللفظ عام: أن العلماء اتفقوا على أن النبي ﷺ: «قضى بالشفعة للجار^(٣)». «وأن الخراج

(١) وقال به الرازي وقال به الغزالي معللاً ذلك بأن الحجة في الحكمي لا في قول الحاكمي ولفظه. وارتضاه ابن برهان هنا. ونقله الأمدى عن جماعة من الأصوليين. وأما القرافي فقد بنى هذه المسألة على جواز رواية الحديث بالمعنى فمن لم يجزها لم يحملها على العموم ومن أجازها للعالم بالألفاظ - وهذا هو غالب شأن الصحابة - حملها على العموم.

(٢) نقله في المسودة عن الحنابلة وارتضاه الشوكاني واستنكر عدم القول بالعموم وإن قال به الأكثر. ونقل الغزالي قولاً ثالثاً ونسبه الشوكاني للقاضي عبدالوهاب وأبي بكر القفال وهو: أن قوله «قضى بالشفعة للجار» لا تفيد العموم وقوله «قضى بأن الشفعة للجار» بزيادة أن. تفيد العموم. ولم يرتض الغزالي هذا التفريق. وينظر تفصيل المسألة في: المسودة: ١٠٢ والمستصفي: ٣٣٩ وشرح تنقيح الفصول: ١٨٨ وإرشاد الفحول ١٢٥ والأحكام للأمدى ٩٧/٢ واللمع ١٦ والمحصل ٦٤٣/٢/١.

(٣) البخاري ١٣٤/٥، ٤٠٧/٤، ٤٣٦/٤، ٣٤٥/١٢ بلفظ إنما جعل النبي ﷺ الشفعة في كل ما لم يقسم. فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلاشفعة» وفي بعض الطرق قضى رسول الله بالشفعة وانظر نصب الراية ١٧٤/٤ والفتح الكبير ٦٤/٢ وبلوغ المرام: باب الشفعة.

بالضمان^(١). « فكان هذا اللفظ عاماً في كل خراج وكذا في كل جار فكذا هنا .

الجواب قلنا: إنما جعلنا هذا اللفظ عاماً (لوحة ٤١) لأنه يشير إلى التعليل. والعلة من وضعها أن تكون مطردة. وليس كذلك فيما تنازعنا فيه .

قالوا: اللفظ لا يدل على التعليل وليس له صيغة تدل على التعميم إنما هذا من كلام الراوي. فلا حجة فيه .

قالوا: إذا نقل الراوي ان رسول الله ﷺ قضى بكذا وكذا فقد قصد الاحتجاج بذلك. فلولا أنه عرف أن الأمر عام لما احتج به. ومعرفته بالعموم تارة تكون من لفظ رسول الله ﷺ وتارة تكون من قرائن أحوال تتصل بالفعل .

الجواب عن هذا قلنا: قصد الراوي لا حجة فيه. وإنما الحجة في فعل رسول الله ﷺ. وما ذكره من معرفة الراوي فيلزمهم على سياق هذا اشتراط الفقه في الراوي^(٢). لأنه الطريق الذي يعرف به حقائق الأشياء المشروعة. وهم لا يقولون باشتراط الفقه في الراوي.

(١) أخرجه البيهقي في السنن ٣٢١/٥ والطيلسي رقم ١٤٦٤ وأبو داود ٣٠٤/٣ والترمذي ٢٦٠/٢ والنسائي ٢١٥/٢ وابن ماجه ١٧/٢ وابن الجارود ٢٩٤ ومسند أحمد ٦/٨٠، ١١٦، ١٦١، ٢٠٨، ٢٣٧ وفي مواضع أخرى والمستدرک ١٥/٢. وصححه ابن ماجه وحسنه الترمذي عن عائشة: أن رجلاً اشترى غلاماً في زمن رسول الله ﷺ فمكث عنده ما شاء الله ثم رده من عيب وجده فيه. فقضى رسول الله ﷺ بالعيب. فقال القاضي عليه قد استعمله فقال رسول الله ﷺ: « الخراج بالضمان . »

(٢) في المخطوطة الرواية بدل الراوي.

المسألة الثالثة والثلاثون

إذا نقل عن رسول الله ﷺ لفظ عام كقوله: «أيما إهاب دبع فقد طهر»^(١). ولفظ خاص يتناول بعض ما يتناوله ذلك اللفظ العام كقوله في شاة ميمونة^(٢): «هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به»^(٣). لم يجعل الثاني مخصصاً للأول.

وقال أبو ثور^(٤): يجعل الثاني مخصصاً للأول فلا يطهر إلا جلد مأكول اللحم.

وعمدتنا: أن اللفظين لا تناقض بينهما فيجمع بين المدلولين. وإنما يقضى بالخاص على العام عند التضاد في الحكمين ولا تضاد

(١) رواه مسلم ٢٧٧/١ بلفظ: «إذا دبع الإهاب فقد طهر». وباللفظ الوارد رواه الترمذي في كتاب اللباس ٢٢١/٤ رقم ١٧٢٨ وأحد ٢١٩/١، ٢٢٧، ٢٦٢، ٢٧٠. وأبو داود في اللباس ٩١/٤ والنسائي ١٧٣/٧ والدارمي ١٤/٢. ورواه أيضاً ابن ماجة ومالك وابن حبان والشافعي وإسحاق بن راهوية والبزار على ما في نصب الراية للزيلعي ١١٦/١.

(٢) في المخطوطة (ام ميمونة) وهي ميمونة بنت الحارث الهلالية أخت أم الفضل بن العباس، كان اسمها برة فساها الرسول ميمونة. خطبها للرسول ﷺ جعفر بن أبي طالب لأنه كان زوج أختها من أمها. وزوجها له العباس لأن أختها كانت تحته. اختلف هل كان زوجها والرسول محرماً أو حلالاً. ماتت على الراجح سنة إحدى وخمسين. لها ترجمة في الإصابة ١٩٣/٨ والاستيعاب رقم ١٩١٨.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحيض ٢٧٦/١ وأبو داود ٩٣/٤ وأحد ٣٢٩/٤، ٣٣٤، ٣٣٦. والبزار في مسنده من حديث ابن عباس.

(٤) هو إبراهيم بن خالد أبي اليان الكلبي البغدادي كان حنفياً فأصبح من أكابر أصحاب الشافعي مات سنة ٢٤٠ هـ له ترجمة في: مرآة الجنان ١٢٩/٢. طبقات الأسنوي ٢٥/١ ميزان الاعتدال ٢٩/١. طبقات الشافعية للسبكي ٧٤/٢. البداية والنهاية ٣٢٢/١٠. طبقات ابن هداية ٢٢

بينها فإنها يدلان^(١) على جواز الدباغ.

وعمة أبي ثور: ان اللفظ الخاص لولا أنه يخص اللفظ العام لم يكن لتخصيصه بذلك فائدة.

وهذا غير صحيح. فإن الفوائد كثيرة. وهي غير محصورة فيما ذكره. ولعله إنما خصه بالذكر لأنه سئل عنه ولأن الحاجة دعت إليه. فلا يقضى على العموم بالتخصيص^(٢).

المسألة الرابعة والثلاثون

تخصيص ما ذكره اللفظ من جهة دليل الخطاب هل يجوز أم لا؟^(٣)
قال قوم: لا يجوز أصلاً على الإطلاق.

(١) في المخطوطة (لا يدلان).

(٢) خصت شاة ميمونة بالذكر لأن الرسول ﷺ لمس منهم عدم الانتفاع مجلداً. فأنكر عليهم تضييع مال مسلم يجوز الانتفاع به.

وهذه المسألة مبنية على أخرى وهي: هل تعليق الحكم بالاسم وبالصفة يدل على انتفائه عما عداه. والجمهور على أن تعليق الحكم بالاسم لا ينفي الحكم عما عداه لأنه ليس له مفهوم مخالفة.

لم تذكر الكتب خلافاً مع غير أبي ثور. وشكك الشوكاني في نسبة القول إليه فقال: لعلهم ألزموه بذلك لأنه يقول بمفهوم اللقب.

وينظر تفصيل المسألة في المسودة ١٤٢ ونهاية السؤل ١٣٣/٢ والمعتمد ٣١١/١ وإرشاد الفحول ١٣٥ والأحكام للأمدي ١٥٨/٢ والحصول ١٩٥/٣/١

(٣) العموم عند الغزالي خاص بالألفاظ ولذا لا يقول بأن للمفهوم عموماً. وحمل القرابي والرازي والأمدي كلام الغزالي على أنه يقصد أنه ليس عاماً لفظياً لكنه يفيد عموم انتفاء الحكم عن سوى المنطوق. لأن الغزالي يقول بحجية المفهوم.

وأما الأسنوي فقد نقل جواز تخصيص المفهومين وأنه ورد في كتب فقهية منها كتاب الغاية القصوى للرازي. ومثل لمفهوم الموافقة بجواز حبس الوالد في حق دين الولد إن كان مماطلاً. ومثل لمفهوم المخالفة بقوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قلتين:

وقال القاضي: إن ما كان من قبيل مفهوم الموافقة كقوله تعالى: « فلا تقل لها أفٍ »^(١). فإنه يدل على تحريم ضروب الأذى والتعنيف. وهذا لا يجوز تخصيصه. فإن كان من قبيل مفهوم المخالفة كقوله صلى الله عليه: « في سائمة الغنم زكاة »^(٢). فمفهومه أن المعلوفة لا زكاة فيها^(٣). ويجوز تخصيص ذلك ببعض المعلوفة دون البعض. أما من قال أنه لا^(٤) يجوز التخصيص فإنهم تسكوا بأن العموم والخصوص من صفات الألفاظ والصيغ. والمسكوت عنه ما تناوله اللفظ بصيغة فلا يجوز تخصيصه. ولهذا لا يجوز تخصيص ما كان من قبيل مفهوم الموافقة.

وعمدة القاضي أن مفهوم الموافقة إنما يمتنع تخصيصه لأنه يوجب نقض اللفظ. فإنه لو قال: « لا تقل لها أفٍ ولكن أهنها وأضرها ». كان ذلك متناقضاً. وليس كذا مفهوم المخالفة فإن تخصيصه لا يوجب نقض اللفظ لجواز أن يثبت في المعلوفة علة تقتضي وجوب الزكاة.

= لم يحمل خبثاً». فمفهومه إذا كان أقل من قلتين يحمل خبثاً ثم خصصه بالماء الجاري فإنه لا ينجس إلا بالتغير. وينظر في ذلك نهاية السؤل ٧٩/٢ وإرشاد الفحول ١٣١ والأحكام للآمدي ٩٨/٢ وشرح تنقيح الفصول ٥١، ١٩١ والمستصفي ٣٤٠. والمحصل ٥٢٠/٢/١، ١٤/٣/١.

(١) الاسراء: ٢٣ في المخطوطة (ولا تقل) بدل (فلا تقل)
(٢) أخرجه أبو داود من حديث أنس باب زكاة السائمة ١٢٩/٢. والبخاري زكاة الغنم ١٤٦/٢ وفيه « في صدقة الغنم في سائماتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة » ورواه النسائي ٢٩/٥ وابن ماجه عن ابن عمر.

(٣) في المخطوطة (لا يجوز).

(٤) في المخطوطة: (يجوز) بدل (لا يجوز).

قلنا: هذا غير صحيح. وذلك أن تخصيص مفهوم الموافقة لا يوجب نقض اللفظ كما زعمتم بل ذلك يختلف باختلاف الأحوال ويعلم من القرائن. ولهذا لو قال السلطان لجلاده: اقتل أي هذا وإياك أن تقول له أفٍ على طريق الإهانة». لم يكن الكلام متناقضاً. ولو كان التخصيص يوجب تناقضاً لما اختلف ذلك. والله أعلم.

المسألة الخامسة والثلاثون

اللفظ العام لا يصير خاصاً بالدليل. وإنما معنى التخصيص أن المتكلم أراد به بعض ما تناوله لفظه ولم يُرد به جميع ما تناوله لفظه^(١).

وقالت طائفة من الأصوليين: بل اللفظ العام يصير خاصاً بالدليل المخصص.

وعمدتنا أن اللفظ العام إنما كان عاماً بصيغته وبيانه. وذلك لم يتغير. ولو كان اللفظ قد صار خاصاً لكان اللفظ عاماً خاصاً في الحالة الواحدة. وذلك مستحيل.

قالوا: اللفظ لا يدل على مدلوله لذاته. وإنما يدل بالوضع والاصطلاح. فإذا تجرد اللفظ عن الأدلة المخصصة كان عاماً. وإذا اتصل به الدليل المخصص كان خاصاً فإنه لا معنى للخاص إلا

(١) اختار ابن برهان أن المخصص إرادة المتكلم. والدليل كاشف عن هذه الإرادة. واختار هذا القول مع ابن برهان فخرالدين الرازي في الحصول ٨/٣/١. ووجه هذا الاختيار أن الإرادة هي المؤثرة ويكون إطلاق لفظ المخصص على الدليل مجازاً وينظر تفصيل المسألة في المسودة (١١٤) ونهاية السؤل ٧٩/٢ وارشاد الفحول ١٤٥ والمعتمد ٢٥٦/١.

اللفظ الذي يتناول بعض المسميات دون البعض. وهذا بهذه الصفة
فثبت أنه خاص.

الجواب قلنا: لا نسلم لكم أن اللفظ مع القرينة موضوع
للخصوص. وإنما اللفظ موضوع للإستغراق فالدليل المخصص
معارض. وما ذكره فتح باب إنكار المجاز. فإن من أنكر المجاز
يدعي أن اللفظ موضوع عند عدم القرينة لحقيقة وعن اتصال
القرينة لحقيقة أخرى. وقد أفسدنا ذلك في مسألة إثبات المجاز في
اللغة.

المسألة السادسة والثلاثون

المخصص للفظ العام ببعض المسميات^(١) هو إرادة المتكلم^(٢).

قالت طائفة من الأصوليين بل المخصص هو الدليل.

وعمدتنا. أن الدليل المخصص قد يكون متراخياً عن اللفظ
العام. والمتأخر لا يكون مؤثراً في الشيء المتقدم. وربما خص القول
من أقوال رسول الله ﷺ بالقياس. والقول لا يتأثر بالقياس.

وعمدة الخصم. إجماع الفقهاء على إطلاق القول بأن الدليل
الفلاحي مخصص ولا يجوز خلاف الإجماع. قالوا^(٣): إنما علمنا إرادة
المتكلم بالدليل. فإضافة الحكم إلى الدليل أولى من إضافته إلى
الإرادة.

(١) في المخطوطة: وهو.

(٢) هذه المسألة مشابهة للمسألة المتقدمة. وقد وافق ابن برهان الرازي في الحصول

. ٨/٣/١

(٣) في المخطوطة (قلنا) والصواب (قالوا) لأن الكلام من تمام دليل الخصم.

قلنا: هذا غير صحيح. وذلك أن الذي ادعينا حقيقته والذي تمسكوا به إطلاق. والحقائق لا تُدفع بالإطلاقات. فإن الإطلاقات تحتمل التأويل والحقيقة لا تحتمل التأويل. ولهذا أطلق الفقهاء أقوالهم بأن الأم محرمة والخمر محرمة. ومعلوم أن الأم ليست محرمة وإنما المحرم وطؤها ونكاحها. وكذا الخمر فإن المحرم شربها فكذا هنا. ثم يسمى الدليل مخصصاً لأنه يظهر به التخصيص لأن التخصيص يقع به. كما يقال: هذه شريعة رسول الله ﷺ وإنما هي شريعة الله تعالى.

قالوا: فهلا يسمى مخصصاً لأنه أظهر التخصيص؟

قلنا: يجوز على جهة التجوز هذا الإطلاق. وعلى جهة التحقيق الدليل ما أظهر التخصيص بنفسه. وإنما أظهر بالإرادة فالإرادة هي المخصصة للفظ والله ولي التوفيق.

كتاب المفهوم

المفهوم على ضربين: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة.

فأما مفهوم الموافقة: فهو أن يكون حكم المسكوت عنه موافقاً لحكم المنطوق به. كقوله تعالى: « فلا تقل لها أفٍ »^(١). فإنه نص في تحريم ضرب الأذى من الضرب والتعنيف. وهي مساوية^(٢) للتأفيف في التحريم.

وأما مفهوم المخالفة: فهو أن يكون حكم المسكوت عنه مخالفاً للحكم المنطوق به. كقوله عليه السلام: « في سائمة الغنم زكاة ». فإنه نصّ على وجوب الزكاة في السائمة. وسكت عن حكم المعلوفة. وحكم المعلوفة مخالف حكم السائمة في وجوب الزكاة. فهذا يسمى مفهوم الخطاب وله أسامي متعددة. فيقال له. مفهوم الخطاب ودليل الخطاب وفحوى الخطاب^(٣).

(١) الإسرائ: ٢٣ في المخطوطة (ولا تقل) بدل (فلا تقل).

(٢) يقصد بذلك في أصل التحريم لأن الأصوليين قسموا مفهوم الموافقة الى قسمين: أولهما: الأولى والمثال الذي ذكره المصنف من هذا القسم فالضرب أولو بالتحريم من التأفيف وليس مساوياً له.

ثانيهما: المساوي ومثاله قوله تعالى: « ولا تأكلوا أموال اليتامى » فيحرم إحراقها وإتلافها بأي نوع من الاتلاف وإلى هذا التقسيم ذهب الغزالي والرازي وأتباعها والشوكاني والمحققون. ونقل إمام الحرمين في البرهان ٤٤٩/١ أن الشافعي يشترط في مفهوم الموافقة أن يكون أولى بالحكم. وارتضى هذا الشرط أبو اسحاق الشيرازي في اللمع.

(٣) الأسماء التي اطلقها الأصوليون على مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة اصطلاحية

[المسألة الأولى] (١)

وقد اختلف العلماء في مفهوم الموافقة. فذهب المحققون إلى أن حكم المسكوت عنه لم يعلم بالنطق. وإنما علم من جهة الدليل والفحوى (٢).

وليست لغوية ولذا اختلفت اصطلاحاتهم فينبغي معرفة مقصود كل أصولي في اللفظة التي اطلقها. فالأكثر يطلقون فحوى الخطاب وتبنيه الخطاب على مفهوم الموافقة خلافاً للمصنف هنا. وبعض المالكية يطلقون تبنيه الخطاب على مفهوم المخالفة. وأبو اسحق الشيرازي والغزالي والرازي جعلوا المفهوم ثلاثة أقسام: لحن الخطاب ويطلقونه على دلالة الاقتضاء وفحوى الخطاب وهو مفهوم الموافقة ودليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة وأما الأمدى فلا يجعل دلالة الاقتضاء من المفهوم ولا من المنطوق ويطلق لحن الخطاب على مفهوم الموافقة. وأما الأسنوي فيطلق لحن الخطاب على مفهوم المخالفة وأما الشوكاني فيطلق لحن الخطاب على المساوي فقط من مفهوم الموافقة وأطلق على الأولى فحوى الخطاب وينظر تفصيل المسألة في: الأحكام للأمدى ٢/٢٠٩ ونهاية السؤل ١/٣١١ وشرح تنقيح الفصول ٥٣ والمسودة ٣٤٦، وارشاد الفحول ١٧٨ والمستصفي ٣٧٣ والنخول ٢٠٨ واللمع ٢٥ والبرهان ١/٤٤٩. ونقل عن ابن فورك أنه يسمي مفهوم الموافقة مفهوم الخطاب ومفهوم المخالفة دليل الخطاب.

(١) المسألة الأولى زيادة من المحقق.

(٢) لم يخالف في صحة الاحتجاج بمفهوم الموافقة إلا ما نقل عن داود الظاهري وابن حزم وقال ابن تيمية خلافهم هذا مكابرة.

والقائلون بحجيته مختلفون هل الحكم مستفاد من اللفظ أم من فحواه فذهب المصنف والشافعي وأبو اسحاق الشيرازي والقفال الشاشي وغيرهم إلى أنه مستفاد من الفحوى وذهب جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة إلى أنه مستفاد من اللفظ ومنهم إمام الحرمين والغزالي والأمدى وابن الحاجب وبعض أهل الظاهر وأبو الخطاب من الحنابلة ومفهوم الموافقة ينقسم إلى قطعي وظني ومثال القطعي الآية التي مثل بها المصنف ومثال الظني إيجاب الكفارة في قتل العمد لقوله تعالى: «ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة».

وزهدت (اللوحة ٤٢) طائفة إلى أن الحكم مستفاد من جهة اللفظ واحتجوا في ذلك بأنه لو قال: « فلا تقل لها أفٍ » ولكن أهنها واضربها. « فإنه يكون متناقضاً. كما يتناقض أن يقول: « فلا تقل لها أفٍ ولكن قل لها أفٍ ». فإنه يتناقض في اللفظ. فدل على أنه مستفاد من جهة اللفظ. فإن الصيغ لا تدل على مدلولاتها لذواتها وإنما تدل بالوضع والاصطلاح. وقد اصطلاح أهل اللغة على أن مطلق قوله: فلا تقل لها أفٍ يريد بذلك النهي عن جميع الأذى فكأنه دل^(١) عليه باللفظ الخاص.

وعمدة من ذهب إلى أنه متلقى من جهة الفحوى أن اللفظ غير متناول لتحريم الضرب. فإن تحريم الضرب له عبارة تخصه وهي قوله ولا تضربها. ولا شك أن تلك العبارة لم توجد ولم يتحقق فيما^(٢) إذا كان التحريم مضافاً إليها^(٣).

وأما قولهم: ان من المتناقض أن يبيح الضرب مع تحريم التأفيف فإنه ممنوع. وليس يتناقض أن يبيح الضرب. بل مع تحريم التأفيف عند اتصال قرينة يجوز. ومثال ذلك: أن السلطان إذا قال لجلاده: أقتل أبي هذا فإنه يناوئني في ملكي وإياك أن تهينه. فإن هذا غير متناقض ولا مستنكر لأنه لم يقصد بقتله الإهانة. وكذلك

(١) سقط من المخطوطة (دلّ)

(٢) (إذا) زيادة من المحقق.

(٣) قوله: « ولم يتحقق فيما إذا كان التحريم مضافاً إليها ». ليس بسديد وكان يكفيه أول الدليل فهو في غاية القوة في الدلالة على مراده. وأما هذه العبارة فهو منازع فيها لأن تحريم الضرب من قوله تعالى: « فلا تقل لها أفٍ » متحقق منه ولا ينزع فيه إلا مكابر.

يجوز للولد فصد الوالد وحجامةه وقطع يده عند الحاجة إلى غير ذلك. لأنه لم يقصد الإهانة وإنما قصد به الإصلاح. فكذا فيما تنازعنا فيه. إنما كان تحريم ضروب الأذى والتعنيف ثابتاً لأن الآية سيقت لبيان تعظيمها وإكرامها. « ولا تنهرها، وقل لها قولاً كريماً واخفض لها جناح الذل من الرحمة ». فهذه القرائن هي الدالة على المقصود لانفس الصيغة.

وقولهم: ان مطلق هذه الصيغة يقتضي تحريم جميع الأذى غير مسلم. بل لا بد من الرجوع إلى القرينة والعمل بموجبها فيما دلت عليه على ما ضربناه له من المثال.

المسألة الثانية

الحكم إذا علق على اسم لم يدل على نفي الحكم عما عدا ذلك المسمى كقوله صلى الله عليه: « في الغم زكاة ». لا يدل على أن الإبل لا زكاة فيها.

وقال أبو بكر الدقاق^(١): وتخصيص الاسم بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه^(٢).

(١) هو القاضي أبو بكر محمد بن محمد بن جعفر المعروف بابن الدقاق الأصولي الفقيه الشافعي. ولي قضاء الكرخ ببغداد. له شرح المختصر وغيره ولد سنة ٣٠٦ هـ وتوفي سنة ٣٩٢ هـ. له ترجمة في طبقات الفقهاء للشيرازي ١١٨ وطبقات الأسنوي ٥٢٢/١. الوافي بالوفيات ١١٦/١ المنتظم لابن الجوزي ٢٢٢/٧ ومعجم المؤلفين ٢٠٣/١١.

(٢) نسب هذا القول أبو اسحق الشيرازي في اللمع لبعض الشافعية وردَّ عليه. وقال القرافي في شرح التنقيح ان هذا أضعف المفاهيم. ونسب الأسنوي القول به إلى أبي بكر الدقاق وللحنابلة. كما نسبه في المسودة لبعض الحنابلة. وقال الأسنوي: رأيت في بعض التعاليق أن الدقاق ألزم الكفر في بعض المناظرات لأجل ذلك. لأنه إذا =

وعمدتنا: أن من قال: زيد في الدار. لا يدل على أن عمراً ليس في الدار. وقال: «زيد أكل». لم يدل على أن عمراً لم يأكل. ولهذا المعنى لو قال: «زيد أكل وعمرو أكل». لم يعد متناقضاً في قوله. ولو كان اللفظ الأول قد دلَّ على أن عمراً لم يأكل كان متناقضاً في قوله. ولأنه لو كان تخصيص الاسم بالذكر دليلاً على أن ما عداه بخلافه لكان من أراد أن يخبر عن زيد أنه أكل قد أحاط علماً بأن عمراً لم يأكل وبكراً وخالداً. فكان ينبغي إذا أخبر قبل العلم بذلك أن يكون مخبراً بما كان مجهولاً عنده. وليس الأمر كذلك. وكان ينبغي إذا علم أن زيداً وعمراً أكلا فإذا أخبر أن زيداً أكل كان من الواجب أن يكون كاذباً في قوله لأنه قد أخبر عن عمرو بأنه لم يأكل. وهذا لا قائل به من أهل اللغة.

وعمدة الخصم: أن الحكم لو كان في المسكوت عنه بمثابة المنطوق به لم يكن لتخصيص اللقب بالذكر فائدة. ولا بد من حمل كلام الرسول ﷺ على وجه يتحقق فيه الفائدة.

قال: «أشهد أن محمداً رسول الله» لزم عليه نفي رسالة عيسى عليه السلام وغيره. وهذا كفر. ونقل الأسنوي في هذه المسألة قولاً ثالثاً عن كتاب التعجيز لابن برهان. وهو أنه حجة في أسماء الأنواع كالغنم دون أسماء الأشخاص كزيد. ونقل هذا أيضاً الشوكاني عن كتاب الوجيز لابن برهان. ونسبه الشوكاني لابن فورك وقال الشوكاني نسبه أبو الخطاب للإمام أحمد ولكن أبو يعلى يقول يعمل به إذا دلت عليه قرينة دون غيره. وكلام أبي يعلى خارج عن محل النزاع وأما الآمدي فقد اختار أنه حجة في الاسم العام المشتق مثل قوله (لا تبيعوا الطعام بالطعام).

وينظر تفصيل المسألة في: إرشاد الفحول ١٨٢ والمسودة ٣٥٢، ٣٦٠ والمستصفي ٣٨١ والمنخول ٢١٤ ونهاية السؤل ٣١٤/١ واللعم ٢٦ وشرح تنقيح الفصول ٢٧٢ والأحكام للآمدي ٢٣١/٢ والبرهان ٤٧٠/١ والمحصل ٢٢٥/٢/١.

قلنا: لا نسلم أنه لا فائدة للتخصيص سوى نفي الحكم عن المسكوت عنه. بل هناك أنواع من الفوائد:

أولها: الإخبار عن المذكور بإضافة الحكم إليه.

والثاني: أنه ربما كان المسمى أشرف من غيره فخص بالذكر تشرifaً له.

والثالث: أن يكون المسمى أظهر من غيره وأسبق إلى اللسان كقوله ﷺ: «من أعتق شركاً له في عبد»^(١). فإن العبد أسبق إلى اللسان من الأمة. فهذه فوائد التخصيص.

قالوا: فما قولكم فيما إذا لم يكن للتخصيص فائدة سوى نفي الحكم عما عدا المذكور. فهل يستدلون به على نفي الحكم عما عدا المذكور؟

قلنا: هذا مستحيل. فإن التخصيص لا يكون إلا لفائدة وإلا لم يكن المتكلم به متكلماً بالفصيح من الكلام. وقولهم: إنه يجوز أن يكون نفي الحكم عما عدا المذكور من جملة الفوائد قول باطل. وذلك أنا قد بينا قول القائل: «إن زيداً أكل». لا يدل في لغة العرب أن عمراً لم يأكل. فمن أراد الدلالة بهذا اللفظ على أن عمراً لم يأكل نزل منزلة من أطلق لفظ الجدار وأراد به الفرس أو الثوب. وذلك غير سائغ في لغة العرب.

(١) تنمة الحديث عند مسلم من حديث ابن عمر «فكان له ما يبلغ ثمن العبد قوم عليه العبد فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق منه ما عتق». وأخرجه البخاري في الشركة كتاب ٤١ باب ٥ فتح الباري ١٣٢/٥، ١٣٧، ١٥٠، ١٧٧. صحيح مسلم بشرح النووي ١٣٥/١٠.

قالوا: أليس لو خصص النوع بالذكر فقال: « في الغنم زكاة ». دلّ على أنه لا زكاة في غيرها؟ فكذا إذا قال: « زيد أكل ». دلّ على أن عمراً لم يأكل.

وقد اختلف العلماء في الجواب عن ذلك. فقال المحققون: هذا هو صورة الخلاف. فإن الإسم لا فرق بين أن يكون لنوع أو لشخص. فإنه موضوع في اللغة لينوب مناب الإشارة عند الغيبة. ولو قال: « هذا أكل ». لم يدل على أن غيره لم يأكل. فكذا إذا قال: « زيد أكل ». لم يدل على أن عمراً لم يأكل (والسلم)^(١).

ومن علمائنا من فرق^(٢) بين أسماء الأنواع وأسماء الأشخاص فقال: تخصيص اسم النوع بالذكر يدل على انتفاء الحكم عن غيره لأنه نزل منزلة التخصيص في الصيغة. ولو قال: « في السود من الغنم زكاة ». نزل منزلة قوله « في سود الغنم زكاة ». ولا شك أن هذا يقتضي نفي الحكم عن البيض. فكذا إذا قال: « في السود من الغنم زكاة ».

قلنا: هذا غير صحيح. فإن أسماء الأنواع نازلة في الدلالة منزلة أسماء الأشخاص إلا أن مدلول أسماء الأنواع أكثر من مدلول أسماء الأشخاص وهما في الدلالة متساويان.

(١) « والسلم » هكذا في المخطوطة وليس لها معنى هنا.

(٢) هذا القول نقله الأسنوي في نهاية السؤل وعزاه لابن برهان في التعجيز. ونقله

الشوكاني عن الوجيز لابن برهان أنه قول لبعض الشافعية ولم يرتضيه. وينظر نهاية

السؤل ٣١٤/١ وإرشاد الفحول: ١٨٢.

المسألة الثالثة

الحكم إذا علق على صفة^(١) لم يدل على انتفائه فيما لم توجد فيه الصفة عند المحققين من الأصوليين وتابعهم على ذلك أبو العباس بن سريج والقفال الشاشي وزعم أن هذا قد ثبت عن الشافعي^(٢) رضي الله عنه وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه .

وذهبت طائفة^(٣) أخرى إلى أن تخصيص الحكم بالصفة يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء تلك الصفة واستدلوا على ذلك بأمرين: أحدهما: أن المتنازع فيه حكم لغوي وإنما يثبت بالنقل عن أهل

(١) المقصود بالصفة هنا تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه وهذا يوافق إطلاق علماء البيان ولا يوافق إطلاق النحويين . والمسألة لها صورتان:

إحداهما: أن يذكر مع الصفة الموصوف كقوله: في سائمة الغنم أو في الغنم السائمة زكاة « والثانية: أن تفرد الصفة بالذكر كقوله: « الثيب أحق بنفسها من وليها » .

(٢) الموجود في كتاب الأم ٢٠/٢ طبعة بولاق قال أخبرنا الشافعي قال روى عن النبي ﷺ أنه قال « في سائمة الغنم زكاة » . فإذا كان هذا يثبت فلا زكاة في غير السائمة من الماشية . وقال الشافعي: ولا يبين لي أن في شيء من الماشية صدقة حتى تكون سائمة .

(٣) هذا القول نسبته للأمدي للشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وأبي الحسن الأشعري وجماعة من أهل العربية . ونسبه الشوكاني للجمهور .

أما القول الأول فنسبه الشوكاني للأخفش وابن فارس وابن جني . وارتضى هذا القول أبو بكر الباقلاني والغزالي والأمدي والرازي . ونسبه الرازي للجمهور المعتزلة أيضاً وإمام الحرمين . والصحيح على ما في البرهان ٤٦٦/١ أنه يقول بحجتيه إذا كان الوصف مناسباً وبدعم الحجية إذا لم يكن الوصف مناسباً . وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في المسودة ٣٥٨ المنحول ٢١٣ والمستصفي ٣٨١ ونهاية السؤل ٣١٩/١ واللمع ٢٦ وشرح تنقيح الفصول ٢٧٠ وإرشاد الفحول ١٨٠ والبرهان ٤٦٦/١ والمحصل ٢٢٨/٢/١ .

اللغة وقد صح أن يعلى بن أمية^(١) قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه لما صدر رسول الله ﷺ عن مكة: « ما بالنا^(٢) نقصر وقد أمنا والله تعالى يقول: إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا^(٣) ». فترافعا إلى رسول الله ﷺ فقال: «^(٤) تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته^(٥) » ولو لم يكن الاستدلال صحيحاً لما تمسكا^(٦) به. وهما من أهل اللغة. ولم ينكر النبي ﷺ ذلك فإنه أفصح من نطق بالضاد. ونقل عن الأنصار أنهم^(٧) قالوا: « من أكسل فلا غسل عليه » لقوله ﷺ: « الماء من الماء^(٨) ». فنفوا أن يكون الماء واجباً على من لم ينزل لأنه خص بالإنزال.

(١) هو يعلى بن أمية وقيل بن منية بن أبي عبيدة بن هام بن الحارث التميمي الحنظلي. واختلف في كنيته فقيل أبو خالد وقيل أبو صفوان وقيل أبو خلف. اشتغل عاملاً لأبي بكر ثم لعمر ثم لعثمان. قتل في صيف سنة ٣٨ هـ وشهدها مع علي. انظر الإصابة ٦٣٠/٣ وهامشها الاستيعاب.

(٢) في المخطوطة (أن نقصر)

(٣) النساء: ١٠١ في المخطوطة (وإن خفتم) فحذفت الواو

(٤) سقط من المخطوطة (فقال)

(٥) أخرجه الترمذي في تفسير سورة النساء. ومسلم وأبو داود في باب صلاة المسافر وأخرجه أيضاً النسائي وابن ماجه وأحمد. وحكاية الترافع للرسول ﷺ لم أجدها ونص الحديث في مسلم: « عن يعلى بن أمية أنه سأل عمر فقال: ما بالنا نقصر وقد أمنا والله يقول: « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا ». فقال: عجبت مما عجبت، منه فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته. » وانظر نصب الراية ١٩٠/٢ ونيل الاوطار ٧٠/٣.

(٦) في المخطوطة (تمسكنا).

(٧) في المخطوطة (أنه) بدل (أنهم).

(٨) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد في كتاب الطهارة ٢٦٩/١ بلفظ (إنما الماء من الماء).

ولما نزل قوله تعالى: « إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » (١). قال (٢) عليه السلام. « والله لأزيدن » (٣).

ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال بدليل الخطاب. وهو من أئمة أهل اللغة. قال الأصمعي: « قرأت ديوان الهذليين (٤) على فتي من قریش يقال له محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه ». ونقل عن أبي عبيدة (٥) وهو من كبار أهل اللغة أنه قال في قوله

(١) التوبة: ٨٠

(٢) في المخطوطة (فقال)

(٣) جزء من حديث أخرجه البخاري في مواضع في تفسير التوبة أنظر فتح الباري ٣٣٣/٨. وأخرجه الطبراني وابن حيد وابن أبي حاتم وغيرهم. وقصة الحديث أن الرسول عليه السلام أراد أن يصلي على عبدالله بن أبي وكان رئيس المنافقين إكراماً لابنه وهو من خيار المسلمين. فاعترض عليه عمر. فقال الرسول عليه السلام لعمر: « أخر عني يا عمر إني خيرت فاخترت فصلى عليه فنزلت الآية. وفي المخطوطة (لا أزيدن) وهو خطأ املائي مفسد للمعنى.

(٤) يبدو أن للهذليين أشعاراً فاقت أشعار العرب في أكثر من ديوان واعتنى بطبعها طائفة من المستشرقين فطبع أحدها سنة ١٨٥٤م بالانجليزية في لندن مع شرحه لأبي الحسن العسكري. كما طبع مجموعة أخرى المستشرق الألماني يوسف هل سنة ١٩٢٦م في هانوفر. ثم طبع يوسف هل جزءاً آخر في ليبزج سنة ١٩٣٣م. وطبعت دار الكتب القاهرية ديواناً منها. لمزيد من المعلومات عن شعر الهذليين ينظر (شعر الهذليين في العصر الجاهلي والاسلامي للدكتور أحمد كمال زكي).

(٥) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري النحوي العلامة ولد في الليلة التي مات فيها الحسن البصري سنة ١١٠هـ. وقال عنه الجاحظ: لم يكن أجمع للعلوم منه. له مصنفات كثيرة. والمنقول عنه هنا من كتاب غريب الحديث كما نص على ذلك الفزالي في المنحول ص ٢١٠ وقد أخطأ الأمدي فنسب هذا الكلام لأبي عبيد القاسم ابن سلام في الأحكام ٢/٢١٤ وينظر ترجمته في: ابناء الرواة ٣/٢٧٦ معجم الأدباء ١٩/١٥٤ وتاريخ الأدباء ٧٠ والنجوم الزاهرة ٢/١٨٤ شذرات الذهب ٢/٢٤ وفيات الأعيان ٤/٣٢٣.

عليه السلام: «مطلق الغني ظلم» (٦) على أن هذا يدل على أن مطل الفقير ليس ظلماً. وقال في قوله عليه السلام: «لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً حتى يرِيه خيره من أن يمتلىء شعراً» (٢). قال يدل على أنه إذا لم يمتلىء من الشعر يجوز.

وهذه الأقوال وإن نقل كل واحد منها بطريق الآحاد غير أن جملتها تصير تواتراً. كما أن شجاعة علي رضي الله عنه / اللوحة ٤٣ / وسخاء حاتم (٤) معلوم من جهة التواتر وإن كانت أفراد القصص المروية عنها ليست متواترة. كذا هنا.

قلنا: هذا ياطل - لا يمكن إدعاء القطع فيه كما ذكروا من شجاعة علي كرم الله وجهه وسخاء حاتم. لأن تلك معلومة يقيناً. ولو أراد الانسان أن يشكك نفسه لم يجد إلى ذلك سبيلاً بخلاف ما

(٦) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة في الحوالات ١٣٢/٣ وفي كتاب الاستقراض في الباب الثاني عشر وانظر فتح الباري ٤/٤٦٤، ٦١/٥. وأخرجه مسلم عن أبي هريرة باب فضل إنذار المعسر ٣/١١٩٧.

(٢) قال أهل اللغة وغريب الحديث يرِيه من الوري وهو داء يفسد الجوف ومعناه قيح يأكل جوفه.

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب الأدب الباب الثاني والتسعين. ومسلم في كتاب الشعر برقم ٢٢٥٧، ٢٢٥٨، ٢٢٥٩. وأبو داود كتاب الأدب الباب السابع والثمانين والترمذي كتاب الأدب الباب الحادي والتسعين. وابن ماجه كتاب الأدب الباب الثاني والأربعين. وأحمد في أكثر من عشر مواضع في مسنده وانظر فتح الباري ١٠/٥٤٨.

(٤) هو حاتم بن عبدالله بن سعد بن الحشر الطائي القحطاني أبو عدي. فارس شاعر جواد جاهلي يضرب به المثل في الكرم توفي بعد مولد الرسول ﷺ بثمان سنين. زار الشام وتزوج منها ماوية بنت حجر الفسائية وتوفي ببلاد طي. له ديوان صغير مطبوع. له ترجمة في الأعلام ٢/١٥٠ وتاريخ الخميس ١/٢٥٥. والشعر والشعراء ٧ وخزانة الأدب ١/٤٩٤ وتهذيب ابن عساكر ٣/٤٢٠.

تنازعنا فيه. فإننا قادرون على تشكيك أنفسنا في مسألة دليل الخطاب فبطل ادعاء القطع في ذلك. فلم يبق لهم إلا التمسك بقصص نقلت من جهة الآحاد. والأصول لا تثبت بالآحاد. على أن الاستدلال في تلك القصص لم يكن بدليل الخطاب وإنما كان بأدلة أخرى.

أما يعلى بن أمية فإنه أنكر القصر لأن الأصل في الصلاة الإتمام وإنما أبيح القصر لعارض الخوف. فإذا زال الخوف عادت الصلاة إلى أصلها من الإتمام.

وأما قصة الأنصار فالجواب عنها من وجهين:

أحدها: أن الأنصار إنما تسكوا بقوله صَلَّى عليه: «إذا أكسنت فلا غسل عليك»^(١). وهذا نص.

والثاني: قوله صَلَّى عليه: «الماء من الماء» يدل على الحصر. فالحصر ينفي دخول الحكم في غير المحصور.

وأما قوله صَلَّى عليه: «والله لأزيدن على السبعين». فحديث لم يثبت^(٢). لأن قرائن الأحوال المكتنفة للآية تدل على وقوع اليأس

(١) رواه مسلم في كتاب الحيض باب إنما الماء من الماء ٢٧٠/١ برقم ٣٤٥ بلفظ. أن الرسول صَلَّى عليه. مرَّ على رجل من الأنصار فخرج ورأسه يقطر. فقال: لعلنا أعجلناك. قال: نعم يا رسول الله. قال: إذا أعجلت أو أتحطت فلا غسل عليك وعليك الوضوء». وأخرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة باب ١١٠ وأحمد ٤١/٣، ٢٦، ٩٤. والشافعي في الأم والبيهقي في سننه وغيرهم. وانظر نص الراية ٨٢/١ وصرح الزيلعي أنه منسوخ لأن في بعض ألفاظه (كان في أول الإسلام)..

(٢) قال ابن برهان لم يثبت تبعاً للباقلاني وإمام الحرمين في البرهان ٤٥٨/١ والحديث متفق عليه. رواه مسلم ١٢٠/٨ والبخاري ٨٥/٦ ط الشعب وكثير من دواوين السنة. وقد ذكر ابن حجر في فتح الباري ٢٨٢/٨ ما ذكره الباقلاني في كتابه الارشاد عن =

من المغفرة لهم وهي قوله تعالى: «استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم». فلا نظن برسول الله ﷺ أن يخالف أمر الله تعالى في النهي عن الاستغفار للمنافقين وإنما الذي صح عنه أنه قال: «لو علمت أن الزيادة على السبعين تنفع لزدت»^(١).

وأما كلام الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما فلا يحتاج به. لأن الحجة إنما تثبت بأقوال الأعراب الفصحاء الأفاضل الذين انطقتهم طباعهم. فأما من أخذ اللغة عن العلماء وتلقف من الأدباء وقال ما قال عن الاجتهاد فقوله لا يكون حجة. بل لا بد من النظر في دليله.

وأما أبو عبيدة فلم ينقل عنه ما يدل على أن المفهوم حجة. وأما ما ذكره من قوله أن مطل الفقير ليس بظلم. فهذا معلوم من قوله تعالى: «وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة»^(٢). وأما إباحة القليل من الشعر. فإن الشعر على ما قاله الشافعي رضي الله عنه الشعر كلام فحسنة حسن وقبيحة قبيح». وأصل الكلام مباح لا من جهة دليل الخطاب على أن محمد بن الحسن^(٣) من كبار أهل

= هذا الحديث. وقال أن الذي أوقعهم في الطعن في الحديث استشكالهم فهم التخيير في الآية.

(١) الحديث في البخاري ٣/٢٢٨ كتاب الجنائز باب ٨٤، وكتاب التفسير باب ١٢٨ ٣٣٣/٨. ولفظ موضع الشاهد: «لو أعلم أي إن زدت على السبعين يُغفر له لزدت عليها». وزاد الترمذي: «فما صلى الرسول ﷺ بعده على منافق. الترمذي رقم ٣٠٩٦ ج ١١/٢٤٠. وجامع الأصول ٢/١٧٠ والنسائي ٤/٦٨ كتاب الجنائز باب الصلاة على المنافقين. والدر المنثور ٣/٢٦٤ وتفسير الطبري ١٤/٨٠ وتفسير ابن كثير ٢/٣٢٨ وسيرة عمر لابن الجوزي ص ٣٦.

(٢) البقرة: ٢٨٠ وفي المخطوطة «فإن كان».

(٣) هو أبو عبدالله محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة. لازم أبا يوسف وناظر =

اللغة^(١) ولم ينقل عنه أنه قال بدليل الخطاب فتعارضت الأقوال .
وليس البعض أولى من البعض .
قالوا: لو لم يكن تخصيص الصفة بالذكر يدل على نفي الحكم عما
عدا الموصوف لم يكن للتخصيص فائدة .

وقد قدمنا الجواب عن ذلك . وأظهرنا للتخصيص فوائد^(٢) من
جملتها أنه ربما كان أبرد إلى الأفهام وأسبق إلى اللسان . ومنها
اعلام الحكم في الموصوف . وربما وقع السؤال عنه والتنبيه إلى غيره
كقوله تعالى: « فلا تقل لها أف » . أو قصد بذلك استنباط العلماء
منه معنى اللاحاق . وليس لقائل أن يقول: إن رسول الله ﷺ لم
يقصد رد الحكم إلى الاجتهاد مع أنه معرض للخطأ والإعراض عن
النص المصون عن ذلك فإنه لا خطأ في الاجتهاد . وعند كثير من
العلماء كل مجتهد مصيب . ولم يقل بتصويب المجتهدين رغم أن كل
مجتهد مصيب في العمل . ولأنه يلزم من مساق هذا الكلام منع ورود
التعبد بالقياس إذ الرسول ﷺ قادر على التنصيص على

= الشافعي واعترف الشافعي له بالفضل توفي سنة ١٨٩ هـ له ترجمة في: الفتح المبين
١١٠/١ الاعلام ١٨٢/٣ والفهرست ٢٨٧ . وفيات الأعيان ١/٥٧٤ .

(١) إن العجب ليطول من قوله لا يحتج بكلام الشافعي في اللغة . وأما محمد بن الحسن
فهو من كبار أهل اللغة . فقد قال السيوطي في المزهرة ١/١٦٠ . أخرج الخطيب
البغدادي عن ابن عبدالحكم قال: « كان أصحاب الأدب يأتون الشافعي فيقرؤون
عليه الشعر فيفسره وكان يحفظ عشرة آلاف بيت من شعر هذيل باعراها وغريبها
ومعانيها . وقال الأصمعي: قرأت شعر الشنفرى عن الشافعي بمكة . وقد اتفق
اللغويون على الاحتجاج بقوله في اللغة . وأما محمد بن الحسن فقد قال الرشيد عند
وفاته دفنت الفقه واللغة .

(٢) في المخطوطة (فوائده) .

الأحكام. وقد بينا فساد ذلك. فهذا عمدتهم^(١).

وأما عمدة علمائنا: فإنهم زعموا أن الاسم مع الصفة في التعريف تنزل منزلة الإسم المفرد. ثم^(٢) إضافة الحكم إلى الاسم لا يدل على نفي الحكم عما عدا المسمى بذلك الاسم. فكذا إضافة الحكم إلى الصفة.

قالوا: لسنا^(٣) نسلم لكم أن الاسم مع الصفة تنزل منزلة الإسم المفرد في التعريف. فإن الاسم موضوع للتعريف وهو الأصل في ذلك. والصفة تراد للتخصيص. فإن كان غير الموصوف مشاركاً للموصوف خرج عن أن يكون تخصيصاً.

الجواب عن ذلك قلنا: الاسم المفرد معرفة كقولك: زيد. فإذا ثني أو جمع تنكراً^(٤) فإذا وصف بصفة كقوله زيد الطويل أو القصير

(١) تابع ابن برهان امام الحرمين في كثير من الأدلة ونقاشها. فمقد إمام الحرمين مسألة واحدة لجميع أقسام المفهوم. وأقر بمفهوم الشرط والزمان والمكان والعدد وفصل القول في الصفة فقال إن كانت مناسبة للأحكام مناسبة العلل لمعلولاتها فذكرها يتضمن انتفاء الأحكام عند آتفاء ومثل لها بقول النبي ﷺ «مطل الغني ظلم» وفي سائمة الغنم زكاة». وأما إذا لم يفهم من الوصف مناسبة مثل «الأبيض يشبع إذا أكل» فهي مثل تخصيص المسميات بألقابها فتلحق بقولهم «زيد يشبع إذا أكل». وهو لا يدل على نفي الحكم عما عداه. ومعظم هذه الأدلة ليست خاصة بمفهوم الصفة بل بعضها يتعلق بمفهوم العدد والشرط وذكرها ابن برهان في هذه المسألة لأن إمام الحرمين عقد مسألة واحدة لأنواع المفهوم وأنهى امام الحرمين المسألة بقوله: «أن الشافعي اعتبر الصفة ولم يفصلها واستقر رأبي على تقسيمها وإلحاق ما لا يناسب منها باللقب. وحصر المفهوم في ما يناسب وانظر البرهان ٤٧٢ - ٤٦٤/١.

(٢) في المخطوطة «ثم الاسم المفرد» وحذفت «الاسم المفرد» لزيادتها.

(٣) في المخطوطة «لنا» وهو تصحيف.

(٤) لإمام الحرمين في البرهان ٣٣٥/١ بحث جيد. جدير بالنظر.

رجع إلى التعريف الأول. ثم التعريف الأول لا مفهوم له. فكذا الثاني. ويدل على أن العرب قد فرقت بين باب العطف وباب النفي. وقالوا زيد الطويل والقصير في الدار. وفرقوا بين هذا وبين قوله: زيد في الدار وعمرو ليس في الدار. ولأن الانسان لو أخبر عن شخص موصوف بصفة كقوله: زيد الطويل مات لم يفهم منه أن غيره لم يميت. فكذا إذا علق الأمر بصفة بأن قال: اضرب زيداً الطويل. لم يستدل بذلك على أن عمراً ليس مستحقاً بالضرب إلا أن تكون الصفة التي أشار إليها تناسب الحكم. فإذا عدت عدم الحكم المضاف إليها عند من يشترط العكس في العلل. ولو كانت هذه العلة مستنبطة كان حكمها كذلك. ويجوز وجود علة أخرى تثبت مثل هذا.

المسألة الرابعة

الحكم إذا علق على عدد لم يدل على نفي الزيادة^(١). كقوله: «اضرب زيداً عشرين سوطاً واعطه عشرين ديناراً». خلافاً لبعض الأصوليين^(٢).

(١) هذا القول نقله في المسودة عن ابن برهان وعن الحنفية وعن المعتزلة وجماعة من الشافعية وابن داود.

(٢) ومن المخالفين الشافعي على ما في المنحول ونهاية السؤل وإرشاد الفحول. ونقله أبو الخطاب عن أحد بن حنبل ونقله القرافي عن مالك وبه قال صاحب الهداية من الحنفية وداود الظاهري. واختار الآمدي في الأحكام التفصيل: فإن كان الحكم المسكوت عنه ثابتاً بطريق الأولى يعمل به ومثل له بقوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً». فما زاد على قلتين لا يحمل خبثاً بطريق الأولى. وأما إذا لم يكن الحكم المسكوت عنه أولى يكون تخصيص الحكم بالعدد لا يدل على انتفاء الحكم فيه. وكلام الرازي قريب من هذا.

وعمدتنا: أن تخصيص الاسم على ما قدمناه لا يدل على نفي الحكم عما عداه. فكذا تخصيص العدد. فإن العدد من جملة الأسامي. ولأنه لو قال: أجلده خمسين وخمسين لم يكن ذلك نقضاً للأول. ولو كان قوله: أجلده خمسين ينفي الزيادة لكان قوله وخمسين نقضاً للأول.

وعمدة الخصم أنه قال: «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة»^(١). كان نازلاً منزلة قوله: جزاء كل واحد منها أو كل جزاء واحد منهما مائة جلدة. ولو قال كذلك اقتضى نفي الزيادة لأنه لو ثبت الزيادة خرج القدر الأول عن أن يكون كل الجزاء وذلك ابطال مقصود المتكلم وهذا غاية ما عندهم.

وفي الجواب عنه إشكال قصارى ما قيل عنه. أن يكون هذا القدر جزاء لا ينفي كون غيره جزاء. فإنه لو ضم إليه غيره لم يكن الكلام متناقضاً. ولكن في اللفظ ما يدل على أنه لا يجوز الاقتصار على ما هو دونه. لأن ذلك يبطل الزيادة المنصوص عليها. فلو اقتصرنا على خمسين جلدة بطل النص في الخمسين الزيادة ولا طريق إلى إبطال الحكم المنصوص عليه.

= وبعد إيمان النظر تجد أن مرد هذا القول لعدم القول بحجية مفهوم العدد لأن القسم الأول وهو ثبوت الحكم للمسكوت عنه بطريق الأولى هو مفهوم الموافقة وهو متفق على الاحتجاج به وأما الثاني فهو محل النزاع. وينظر تفصيل المسألة في: المحصول ٢٢٦/٢/١ والبرهان ٤٥٢/١ وإرشاد الفحول ١٨١ والمسودة ٣٥٢، ٣٥٨. ونهاية السؤل ٣٢٤/١. والأحكام للأمدى ٢٣٠/٢.

(١) النور: ٢.

المسألة الخامسة

إذا علق الحكم على شرط^(١) دلَّ على عدمه عدم الشرط خلافاً لبعض الناس^(٢).

وعمدتنا: أن الحكم إذا عُلّق على شرط دلَّ ذلك على أن الحكم مشروط بوجود الشرط. فإن الشرط مصحح له. ولو وجد مع عدم الشرط خرج الشرط عن كونه مصححاً.

والدليل على ذلك الشرائط العقلية والنقلية. أما الشرائط العقلية كالحياة فإنها شرط العلم والقدرة والإرادة. ولا وجود لهذه الصفات بدون الحياة. والشرائط النقلية كالطهارة والستارة شرط للصلاة. فلا وجود للصلاة بدون الطهارة.

وعمدة الخصم^(٣): أن الحكم قد ثبت بأعداد من الشرائط. (اللوحة ٤٤) فوجود شرط لا ينفي وجود شرط آخر. كوقوع الطلاق يجوز أن يكون مشروطاً بطلوع الفجر ودخول الدار وقدم زيد. فيوجد

(١) المقصود بالشرط هنا الشرط اللغوي فقط. ولهذا عنو جماعة من الأصوليين منهم الرازي في المحصول لهذه المسألة بقوله «الحكم المعلق على شيء بكلمة إن».

(٢) ومن المخالفين على ما في نهاية السؤل ٣٢٠/١ الباقلاني وأبو حنيفة وأكثر المعتزلة. وأوضح الأسنوي وكذلك القرافي مراد الباقلاني بأنه لا يقول أن المشروط لا يجب انتفاؤه عند انتفاء الشرط لأنه متفق عليه. وإنما يريد أن هذا الانتفاء ليس مدلولاً للفظ. كما نقل الآمدي الخلاف عن عبد الجبار بن أحمد وأبي عبد الله البصري واختاره. وصححه الغزالي في المستصفي.

وأما الكرخي وأبو الحسين البصري فيقولان بمفهوم الشرط. وكذلك قال به إمام الحرمين والشوكاني وينظر تفصيل المسألة في: المسودة ٣٥١، ٣٥٧ والمستصفي ٣٨١ ونهاية السؤل ٣٢٠/١ وشرح تنقيح الفصول ٢٧٠ والأحكام للآمدي ٢٢٦/٢ والبرهان ٤٥٢/١ والمحصل ٢٠٥/٢/١.

(٣) (الخصم) ساقطة من المخطوطة

الحكم عند وجود كل شرط منها على الانفراد .

الجواب قلنا: يجوز أن يثبت الحكم بأعداد من الشرائط ولكن الظاهر من الحكم المعلق على شرط متعلق به تعلق التصحيح . فإن عدم الشرط يؤذن بعدم تحكم إلا أن يدل دليل على اعتبار شرط آخر .

فصل (١)

نقل عن أبي عبدالله البصري أنه قال: الحكم إذا علق على صفة وكان قد أخرج مخرج البيان لمجمل كقوله صلوات الله وسلامه عليه: « في سائمة الغنم زكاة » فإنه بيان لمجمل كتاب الله تعالى في الزكاة . أو أخرج مخرج التعليم كقوله: « إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفاً . »^(٢) كان المسكوت عنه بعض المذكور كالحكم بشهادة الشاهدين^(٣) . فإن هذه المواضع يدل التخصيص (فيها)^(٤) على نفي الحكم عما عدا المذكور . وهذا لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة

(١) هذا الفصل أورده بعض الأصوليين كقول في مسألة مفهوم الصفة انظر إرشاد الفحول ١٨١ والأحكام للأمدى ٢١٤/٢ .

(٢) أخرجه أبو داود ١٣٩/٢ كتاب البيوع باب إذا اختلف البيعان والمبيع قائم . والحاكم في المستدرک ٤٥/٢ وقال صحيح الاسناد لم يخرجاه وأعله ابن القطان . وأبو داود ١٤٠/٢ . وابن ماجه في البيوع عن ابن مسعود ص ١٥٩ . والبيهقي ٣٣٣/٥ والترمذي ١٦٥/١ باب ما جاء في إذا اختلف البيعان . والنسائي ٢٢٩/٢ في خلاف المتبايعين في الثمن . والدارقطني ٢٩٧/٢ في البيوع . وأخرجه أحمد والدارمي والبخاري . ومالك بلاغا في الموطأ كتاب البيوع ٢٧٨ وقال المنذري جميع طرق الحديث لا تخلو من مقال .

(٣) أي لا يحكم بالشاهد الواحد لأنه داخل تحت الشاهدين .

(٤) (فيها) إضافة من المحقق .

مستحيل على رسول الله ﷺ . فقد قدمنا الجواب عن هذا بما فيه
كفاية. (١)

وقوله: إن ما كان خارجاً مخرج البيان والتعليم يقتضي نفي
الحكم عن المسكوت عنه يقتضي ذلك تعميم هذا في جميع أقوال
الرسول لأنها بأسرها خرجت مخرج البيان والتعليم .

وأما الحكم (٢) إذا علق على عدد ولم يكن في اللفظ ما يدل على
الحصر والتحديد لم يكن فيه نفي التعليق على ما دونه. (٣)

(١) تقدم في المسألة الثانية من كتاب البيان .

(٢) هذا إشارة إلى أن ابن برهان رحمه الله يقول بمفهوم الحصر ولا يقول بمفهوم العدد
وقد تقدم كلامه على مفهوم العدد قبل صفحات .

(٣) عقد ابن برهان في كتاب المفهوم خمس مسائل تناول فيها أربعة من المفاهيم مفهوم
الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم العدد ومفهوم اللقب . وذكر الأصوليون ستة أنواع
أخرى للمفهوم وهي مفهوم العلة ومفهوم الاستثناء ومفهوم الغاية ومفهوم الحصر
ومفهوم الزمان ومفهوم المكان .

كتاب الأفعال

المسألة الأولى

عصمة^(١) الأنبياء عن الكبائر ثبتت^(٢) بالسمع خلافاً للمعتزلة فإنهم أثبتوا عصمة الأنبياء عن الكبائر بالعقل.

(١) نقل ابن الحاجب والشوكاني أن الباقلاني حكى الإجماع على عصمة الأنبياء بعد النبوة من الكفر والكبائر. إلا ما نقل عن الأزارقة والفضيلية من تجويزهم الكفر على الأنبياء وذلك لأنهم يقولون: أن كل معصية صغرت أو كبرت شرك وكفر. « كما نقل انعقاد الإجماع على عصمتهم بعد النبوة عما يصغر أقدارهم ويزري بمنصبهم وسائر ما ينفر عنهم كتطيف الكيل وسرقة لقمة. والخلاف مع المعتزلة وبعض الأشاعرة في طريق ثبوت ذلك.

فالمعتزلة والأشاعرة قالوا إن عصمتهم ثابتة بالعقل والشرع. والجمهور ومنهم إمام الحرمين والغزالي وابن برهان وإكيا الهراسي والباقلاني أنها ثبتت بالسمع الذي انعقد الإجماع عليه. مع أن الجميع اتفقوا على أن ما يتعلق بالمعجزة كصدقة وامتناع الكذب عليه ثابت بالعقل.

وأما قبل النبوة فالأكثرون أنه لا يمتنع عليهم الكبائر والصغائر خلافاً للروافض فقد منعوا عليهم الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها. وخلافاً للمعتزلة فقد منعوا عليهم الكبائر قبل النبوة. وهذه المسألة من مسائل علم الكلام والأقوال فيها كثيرة وألفت فيها كتب ولذا كل أصولي يجيل البحث فيها على كتبه الكلامية فأحال البيضاوي على كتابه المصباح والرازي على عصمة الأنبياء والأمدي كذلك. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في: المحصول ٣٣٩/٣/١ والمحصل للرازي ١٥٧-١٦١ والأربعين للرازي ٣٢٩. والبرهان ٤٨٣/١ وإرشاد الفحول ٣٣ والمستصفي ٣٨٥ ونهاية السؤل ١٩٦/٢ والأحكام للأمدي ١٢٨/١.

(٢) في المخطوطة: (ثبت)

وعمدتنا: أن وجود العصمة لا يخلو إما أن يتلقى من الضرورة العقلية أو النظرية. بطل أن يكون متلقى من ضرورة العقل. لأنه لو كان معلوماً بضرورة العقل لا ستوى فيه كافة العقلاء. وليس ذلك متفقاً عليه. وليس ذلك متلقى من النظر فإن النبي ﷺ أحد المكلفين. فإذا لم تدل الدلالة على عصمة أحد من المكلفين فكذا الرسول ﷺ. ولأن الذي يقال فيه واجب بالعقل هو الذي إذا قُدِّرَ عدمه أفضى ذلك إلى الاستحالة. ولا شك أن وجود المعصية من الرسول ليس مستحيلاً بعينه إذ مثل المعصية مقدور لغيره من الآدميين. والنبوة لا توجب عجزاً. فليس في العقل ما يوجب امتناع وجود المعصية من الرسول.

وعمدة الخصم أن المعتزلة يقولون لوجوّزنا وجود المعصية من الرسول أفضى ذلك إلى تنفير الطباع عن الاتباع وذلك يضاد مقصود الرسالة فإن الله تعالى إنما أنزل كتابه وأرسل رسوله (١) ليتبع قال الله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله « فلذلك المعنى منع النبي ﷺ من الكتابة والشعر نفياً للتهمة.

قال الله تعالى: «وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذا لارتاب المبطلون.» (٢) أشار بذلك إلى أنه منع الكتابة على رسول الله ﷺ لئلا يتخذ المشركون ذلك ذريعة إلى الطعن. ويقولون أنه أخذ من كتب الأولين ومن أساطير المتقدمين فصين عن هذه التهمة. وفيما تنازعنا فيه التهمة أعظم. وذلك أن

(١) في المخطوطة (رسله)

(٢) العنكبوت: ٤٨

النبي ﷺ إذا حرّم شيئاً وفعله تطرقت إليه سهام الملام. وقيل لو كان ما أخبر به صحيحاً لما خالفه. ولهذا قال الله سبحانه وتعالى مخبراً عن نبيه: «وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه إن أريد إلا الإصلاح^١ ما استطعت.»^(١) فدل على أنه لو خالف كانت المخالفة فساداً. وإنما بعث للإصلاح.

قلنا: حصول التهمة لا يخلو إما أن يكون قبل قيام المعجزة أو بعدها. فإن كان قبل قيام المعجزة فالنبوة لم تثبت. وإن كان بعد قيام المعجزة فالمعجزة دلت على صدقه قطعاً للتهمة. فالتهمة لا تؤثر في الأمر المقطوع به على أن الرسول ﷺ كان قد خص بخصائص من جملتها أنه كان يتزوج بغير ولي ولا شهود وبغير إعلان وبغير مهر. وخص بالصفى من المغنم. وكان إذا نظر إلى امرأة رجل وأرادها وجب عليه أن يطلقها.^(٢)

وكان عليه الصلاة والسلام يغلب في الحرب. فلما غلب يوم بدر عزمت اليهود على الدخول في الدين. فلما هزم أصحابه يوم أحد

(١) هود: ٨٨

(٢) هذه الخصائص تقدم الكلام عنها في المسألة الثانية من كتاب الخصوص ما عدا الأخيرة فلم أجدّها في كتب الخصائص والتفسير. ولا ينبغي أن يقول بها من ينتمي لهذا الدين الحنيف. ولعلّ مستند ابن برهان في قولها ما رواه ابن جرير الطبري من رؤية الرسول ﷺ لزينب بنت جحش على صورة مبتذلة فقال: سبحان الله فأخبرت زيدا بذلك. ففهم زيد حب الرسول ﷺ لها فتنازل عنها له. وهذه الرواية رائحة الإسرائيليات تزكم الأنوف منها. وقد بين الله في قرآنه الحكمة من زواج الرسول ﷺ أعظم بيان حيث قال وهو أصدق القائلين «لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً.» والرسول ﷺ مما نسه له الذين في قلوبهم زيغ براء.

قالوا طالب ملك . فالحرب سجال . وهذه كلها أمور أورثت تهمة في حق كثير من الأعداء ولكنها مطرحة لقيام المعجز على الصدق . فكذا فيما تنازعنا فيه . فهذه المسألة تبتنى على مسألة التحسين والتقبيح^(١) . وقد بينا أنه ليس في العقل ما يدل على حسن ولا قبح . وإنما يتلقى ذلك من جهة السمع . وهذه المسألة فرع ذلك الأصل .

قالوا: هل في العقل ما يدل على عصمة الأنبياء عن شيء من الكبائر .

قلنا: ليس في العقل ما يدل على عصمة الأنبياء إلا عما يناقض مدلول المعجزة وهو الكذب فالنبي معصوم عن الكذب عقلاً لأن المعجزة دلت على صدقه . فلو جوزنا عليه الكذب بطل مدلول المعجزة وهو الصدق . وأماما عداه من المعاصي فإنها لا تناقض مدلول المعجزة فلم يكن المنع منها لأمر عقلي وإنما ثبت بالإجماع . فإن الأمة أجمعت على أن الأنبياء معصومون عن الكبائر .

المسألة الثانية

اتفق المحققون من العلماء على أن الأنبياء معصومون عن الصفائر .

وذهبت الحشوية^(٢) إلى جواز الصفائر على الأنبياء . وربما

(١) الذين يقولون بالتقبيح والتحسين العقلين المعتزلة وتقدم بحث المسألة في أول هذا الكتاب .

(٢) اختلف في سبب تسمية هذه الطائفة بهذا الاسم . فقيل: لأنهم يدخلون الأحاديث التي لا أصل لها مع أحاديث رسول الله ﷺ . وقيل: سموا بذلك لأنهم مجسمة وقيل:

تشبث بعضهم بجواز الكبائر أيضاً فهذه المسألة تبتني على أصل وهو أن: [المعاصي هل تنقسم إلى صفائر وكبائر أم هي بأجمعها كبائر]. فذهب أكثر أهل السنة والمعتزلة إلى انقسامها إلى الصغيرة والكبيرة. ثم اختلفوا في تحديد الكبيرة والصغيرة.

فذهب قوم إلى أن الكبائر عشرة وما عداها فهي من الصفائر وهي: الكفر بالله، وقتل النفس بغير حق واللواط والزنا وشرب الخمر وأخذ مال الغير ظلماً وقذف المحصنات وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واليمين الفاجرة.

وقال قوم: هي إحدى عشرة^(١). وذكروا الربا من جملتها ولم يذكر اليمين الغموس.

وقال قوم: كل ما وجب عليه حد في الدنيا ووعيد منصوص عليه في كتاب الله تعالى فهو من الكبائر وما عدا ذلك فهو من الصفائر.

ثم زعمت المعتزلة أن الكبائر إذا اجتنبت وقعت الصفائر مكفرة بدليل العقل والنقل: أما العقل: فإن من خدم ملكاً عظيماً برهة من الزمان ومدة من الدهر - وأبلى بين يديه في الحروب وصدق في مناصحته. ثم وجد منه بأدرة مثل ان كشف رأسه بين

= لأن الحسن البصري قال: «ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة». «لأنهم كانوا مخالفين ويتكلمون بكلام ساقط. وقيل: لأنهم كانوا يقولون عن أهل الحديث حشوية. وقيل: لأنهم يهتمون القرآن والسنة أنها مملوءتان بما لا يفهم من الحشو. وخلاصة الكلام أنهم طائفة زائفة. ولعلَّ سبب تسميتهم هو الأخير. وينظر التذكرة التيمورية ١٤٨ والحدود العينية ٢٠٤.

(١) في المخطوطة (أحد عشرة).

يديه أو رفع صوته في مجلسه فإنه يقبح عليه مؤاخذته (اللوحة ٤٥)
بذلك بل يعفو عنه. فالله تعالى أكرم الأكرمين فهو أحق بالعفو
والمغفرة عمن وجدت منه زلة صغيرة أن يؤاخذه وقد أفنى عمره في
عبادته وأخلص له مدة حياته. وكتاب الله تعالى ينطق بذلك وهو
قوله تعالى: «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم»^(١).

وذهب الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني إلى أن المعاصي لا
صغيرة فيها. واعتمد على أن المعاصي بأسرها عبارة عن مخالفة الله
تعالى. ومخالفة أمر الله تعالى لا تكون صغيرة أبداً. فإن الأمر
بحسب الأمر. ولما كان الله تعالى أجل موجود كان أمره أعظم
الأوامر ومخالفته كبيرة في نفسها.

وزعم أن المعاصي الكبائر بأسرها ليست في درجة واحدة بل
هي في درجات متفاوتات وطبقات مختلفات. فإذا قيس بعضها
ببعض فالقتل كبيرة إذا نسب إلى الضرب بالعصا. وإذا قيس
بالكفر كانت صغيرة. والضرب بالعصا إذا قيس بالشم والكلام
المؤلم كان كبيرة على معنى أنه أكبر منه. وإذا نسبت إلى القتل
كانت صغيرة. وهي بأسرها إذا نسبت إلى الله تعالى فهي كبائر.
فإطلاق اسم الكبائر عليها لم يكن من الوجه الأول. فلا يوجب
إطلاق اسم الكبائر على الكفر فإنه لا شيء أعظم منه. فدل على
أنها إنما سميت كبائر لأنها تضمنت مخالفة لأمر الله تعالى. وهذا لا
اختصاص له بمعصية دون معصية فدل على أنه لا صغيرة في
المعاصي.

(١) النساء: ٣١

وأما علماؤنا والمعتزلة فإنهم احتجوا في انقسام المعاصي إلى الكبيرة والصغيرة بقوله تعالى: «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم». فلا يخلو إما أن تكون السيئة المجتنبه هي السيئة المكفرة أو غيرها. لا يجوز أن تكون المجتنبه هي المكفرة. لأن المجتنب المتروك لا يفتقر إلى التكفير. فإن من لم يقتل لم يجب عليه كفارة القتل. ومن لم يعص الله تعالى لم يجب عليه التوبة والاستغفار. فدلّ على أن المعاصي المجتنبه غير المكفرة. فلا يجوز أن تكون المكفرة مساوية للمجتنبه في كونها كبيرة لأن الشرط في تكفير السيئة المكفرة اجتناب الكبائر. فلو كانت هذه السيئة كبيرة لم يتحقق الشرط في التكفير. فلم يبق إلا أنها مخالفة لها في صفتها. فثبت أن من المعاصي ما ليس بكبيرة. وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «الصلوات الخمس مكفرة لما بينها من الخطايا إذا اجتنب الكبائر.»^(١) فدلّ على أنّ من الخطايا ما ليس من الكبائر.

وقد اعترض الأستاذ أبو إسحاق على هذه الآية فقال: لا حجة فيها فإنها تدل على تسمية بعض المعاصي كبائر وأنا أقول بذلك. فإنها تسمى كبيرة بالقياس على غيرها. وليس في الآية ما يدل على أن من المعاصي ما هو صغيرة بالنسبة إلى الله تعالى. والنزاع إنما وقع في ذلك.

(١) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة وأحد في المسند والترمذي في كتاب الصلاة عن أبي هريرة بلفظ: «الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر». وأخرجه أبو نعيم في الحلية بسند صحيح عن أنس بلفظ: «الصلوات الخمس كفارة لما بينهن ما اجتنبت الكبائر والجمعة إلى الجمعة وزيادة ثلاثة أيام». أنظر فيض القدير ٢٤٣/٤.

وهذا الاعتراض باطل. فإنه يتضمن أن شيئاً من المعاصي لا يكون مكفراً إلاً عند اجتناب الكفر أو غيره من الكبائر. وهذا خلاف ما أجمعت الأمة عليه. وليس لما قاله الأستاذ وجه.

فإذا ثبت^(١) ذلك من مذهب الأستاذ فالانبياء صلوات الله عليهم معصومون عن المعاصي كلها لأنها كبائر عنده. وما بقي من العلماء فإنهم قسموا المعاصي إلى الصغيرة والكبيرة. وأجمعوا على أن الأنبياء معصومون عن جميعها خلافاً للحشوية.^(٢)

وعمدتنا: أن الأمة أجمعت على جواز التأسّي برسول الله ﷺ ولو جاز صدور المعصية منه لمنع التأسّي لجواز أن يكون الفعل صغيرة. ولا خلاف أن السلف الصالح كان الواحد منهم إذا أنكر

(١) عاد المصنف لعصمة الأنبياء بعد أن بين أقوال العلماء في تقسيم المعاصي إلى كبائر وصغائر.

(٢) الإجماع هنا لا يسلم لابن برهان فقد خالف في العصمة من الصغائر جواهر من الناس.

فالأمدى قسم الصغائر إلى ما يكون من قبيل الخسة ونقل عن الجمهور القول به. وأما الصغائر الأخرى ككلمة في حالة غضب فأكثر الأشاعرة والمعتزلة على جوازه عمداً وسهواً. ونقل الخلاف عن الشيعة سواء أكان عمداً أو سهواً. وقال النظام والجبائي وجمفر بن مبشر إنه لا يجوز عمداً. كما نقل ابن الحاجب وغيره جواز وقوع الصغائر عقلاً عن جمهور من الناس. ونقل عن الأكثرين عدم الوقوع. وأوّل أصحاب هذا الرأي ما ورد منهم على أنه ترك الأولى أو أنه فعله بتأويل. ومن قال بعدم الوقوع ابن حزم. واختار أبو جمفر الطبري وقوع ذلك من الرسول مع تنبيه الله لرسوله عليها. واختار الرازي جوازها سهواً فقط. وقال الفزالي لاختلاف في جواز النسيان والسهو على الأنبياء فيما يخصهم من العبادات.

وينظر تفصيل المسألة في إرشاد الفحول ٣٤ والمستصفي ٣٧٥ والنخول ٢٢٣ ونهاية السؤل ١٩٦/٢ والأحكام للأمدى ١٢٨/١.

عليه فعل من الأفعال قال: « كيف لا أفعله وقد رأيت رسول الله ﷺ يفعلهُ . » فلو كان الفعل الصادر من رسول الله ﷺ يجوز أن يكون معصية لم يكن في هذا القول حجة^(١). وقد أجمعنا على جواز الاحتجاج به .

وعمدة الحشوية أن كتاب الله تعالى ناطق: قال الله تعالى: «وعصى آدم ربه فغوى .»^(٢)

وقال تعالى في حق داود عليه السلام: «وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخرَّ راکعاً وأتاب.»^(٣) والاستغفار إنما يكون عن المعاصي. وقال تعالى في حق آدم وحواء عليها الصلاة والسلام: «فلما آتاها صالحاً جعلاً له شركاء فيما آتاها.»^(٤) وكان السبب في ذلك أن حواء عليها السلام لما كانت حاملاً دعت الله تعالى أن يجعله آدمياً. فلما ولدت ولدأ سمته عبدالحارث باسم ابليس لعنه الله. وقال تعالى في حق نبيينا عليه الصلاة والسلام: عفا الله عنك لم أذنت لهم^(٥) والعفو لا يكون إلا عن معصية وقال تعالى: «ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر.»^(٦) وقال تعالى: «ولقد همت

(١) ويمكن الإجابة عن هذا الدليل الذي اعتمده ابن برهان أنه لا يلزم من كون النبي ﷺ غير معصوم عن الصفات عدم التأسى به. لأنه كان إذا حدث منه خطأ سرعان ما كان الوحي ينزل بتسديد الخطأ. فهو لا يقر على الخطأ. ومحاولة إنكار الخطأ منه فيه تكلف. ولا محذور في وقوع الخطأ منه ما دام أنه لا يقر عليه والله أعلم.

(٢) طه: ١٢١

(٣) ص: ٢٤

(٤) الأعراف: ١٩٠

(٥) التوبة: ٤٣

(٦) الفتح: ٢

به وهم بها. «^(١) في حق يوسف عليه السلام. وقال تعالى: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان. «^(٢) وسبب هذه الآية أن رسول الله ﷺ كان يقرأ بمكة «أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى. «^(٣) فقال الشيطان لعنه الله: تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى. « فنزلت هذه الآية. «^(٤)

والجواب عن هذه الآيات:

أما قولهم «فعصى آدم ربه فغوى» قلنا: معناه ترك وخالف. والمخالفة تكون معصية وغير معصية. وفي كتاب الله تعالى ما يدل على أنه لم يعص. قال الله تعالى: «ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً»^(٥) والناسي ليس بعاصي. ثم قال: ولم نجد له عزماً. قيل في التفسير: لم نجد له عزماً على المعصية.^(٦)

(١) يوسف: ٢٤ في المخطوطة (لقد) بدون الواو

(٢) الحج: ٥٢

(٣) النجم: ١٩، ٢٠

(٤) أخرج القصة ابن جرير الطبري في تفسيره بأسانيد متعددة مدارها على أبي العالية والضحاك ومحمد بن كعب القرظي وابن شهاب وابن عباس وسعيد بن جبير. وأخرجها السيوطي في الدر المنثور من عدة طرق. وحكم بصحتها وانظر الدر المنثور ٣٦٦/٤ وتفسير الطبري ١٨٦/١٧.

(٥) طه: ١١٥

(٦) لا أدري من أين مصدر هذا القول ولكن الطبري نقل في تأويل العزم قولين.

أولها: الصبر. ونقله عن قتادة ومعناه لم يصبر على أوامر الله.

وثانيها: الحفظ ونقله عن عطية وابن عباس. ومعناه لم نجد له محافظة على ما

أمر الله به بحفظه والتمسك به. وقد أول ابن عباس ومجاهد أن معنى قوله

«فسي» قترك أمر ربه وارتضى الجمع بين القولين بقوله معناها «لم نجد له عزم»

وقوله تعالى: «وظن داود أنما فتناه» فالذي صح أن داود عليه السلام ما قتل الرجل ولا أمر بقتله ولا همّ بقتله. ولكنه جرى بخاطره إن قتل الرجل في هذه الزحمة تزوج^(١) امرأته وتمنى قتله ولم يَسعَ في ذلك بيد ولا لسان فعاتبه الله تعالى على ذلك.^(٢)

أما قصة حواء عليها السلام وإبليس لعنه الله فمن أقاصيص الوعّاظ^(٣) لا يجوز إضافة ذلك إلى نبي الله تعالى. فإن في الآية ما يدل على الشرك قال الله تعالى: «أيشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون.»^(٤) فإضافة الشرك إلى النبي ممتنع عندهم. وإنما أجازوا الصغائر فدل على أن المقصود بالآية عبدة الأوثان فإنهم كانوا يدعون الله تعالى أن يرزقهم أحفاداً وأولاداً. فإذا رزقهم ذلك

= قلب على الوفاء لله بعهده ولا على حفظ ما عهد إليه. وانظر تفسير الطبري ٢٢٢/١٦.

(١) في المخطوطة (تزوجت).

(٢) قال ابن كثير في تفسيره ٣١/٤. القصة المروية في تفسير هذه الآية مأخوذة من الاسرائيليات ثم أسند تأويل الآية لعلم الله. ولكن ابن جرير ١٥٠/٢٣ ذكر هذه القصة ولم يذكر غيرها. والصحيح في تأويلها ما نقله الشوكاني في فتح القدير ٤٢٦/٤ عن النحاس. أن خطيئة داود هي قوله «لقد ظلمك» قبل أن يسمع حجة الخصم الآخر. وقيل غير ذلك مما فيه تنزيه لأنبياء الله عما لا يليق بهم.

(٣) نقل ابن جرير الطبري في تفسيره ١٤٥/٩ قصة حواء مع إبليس من طرق تنوق عن اثنتي عشرة طريقاً. ثم نقل أن الآية في رجل وامرأة من أهل الكفر من بني آدم. ثم رجح أنها نزلت في حواء ولكن الشرك الذي حدث في الاسم وليس في العبادة. وقال ان هذا القول ارتضاه أهل التأويل وأما ابن كثير في تفسيره ٢٧٤/٢ فقد حكم بضعف الأحاديث الواردة في القصة مع حواء وإبليس. وقال انه يشم منها رائحة الاسرائيليات. ثم ختم الكلام بأنه على مذهب الحسن البصري وأنه ليس المراد من هذا السياق آدم وحواء وإنما المراد المشركون من أمته.

(٤) الإعراف ١٩١.

سموهم باسم الصنم (اللوحة ٤٦) عبد العزى عبداللات فنزلت الآية فيهم .

وأما قوله تعالى: « ولقد همت به وهم بها . » قال المفسرون المعنى به غير ما ذكروه . وفي الآية تقديم وتأخير فتقدير الآية: ولقد همت به لولا أن رأى برهان ربه فهم بها .

وأما قوله تعالى: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته . « فقد قيل أن النبي ﷺ كان يقرأ: « أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى . » ثم سكت سكتة الاستراحة كما يفعل القارىء فجاء الشيطان فوقف إلى جنب النبي ﷺ وقال ما قال . فظن الناس أن ذلك تلاوة رسول الله ﷺ . وقد قيل أن التمني طلب القلب . وذلك أن المشركين قالوا إن الله تعالى أنزل آية في تعظيم أصنامنا فخطر ببال النبي ﷺ تمنى ذلك رغبة في إسلامهم وتألفهم . فأنزل الله هذه الآية ونزل قوله سبحانه وتعالى: « ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً . » (١) والأول أثبت .

وأما قوله تعالى: « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر . » وقوله تعالى: « عفا الله عنك لم أذنت لهم . » فيحتمل أنه أضاف العفو والغفران إلى ترك الفعل الأولى أو أضاف ذلك إلى الغفلة عن الله تعالى . وقد يعاتب النبي ﷺ على الغفلة عن الله تعالى وعلى ترك الفعل الأولى لعلو مرتبته وإن لم يكن الفعل معصية في نفسه والله ولي التوفيق .

(١) الاسراء: ٧٤

المسألة الثالثة

ليس^(١) في العقل ما يدل على وجوب مثل ما فعله النبي ﷺ

وقالت المعتزلة: إنه يجب التأسى برسول الله ﷺ عقلاً.^(٢)

وعمدتنا: أن وجوب مثل ما فعله النبي ﷺ ليس يخلو إما أن يكون يجوز لأنه فعله، وإما أن يكون للعلم بالوجه الذي فعله لأجله. لا يجوز أن يكون وجوب الفعل على غيره لأنه فعله صلوات الله وسلامه عليه. فإن وجود الفعل من زيد لا يقتضي وجوبه على عمرو. فإن الفعل لو وجد من الواحد منا ما كان مقتضياً للوجوب على غيره. فكذا الواقع من رسول الله ﷺ لأن الأفعال لا تجب إلا لوقوعها على وجه خاص لأجل ذلك الوجه وجبت. وأما صورة الأفعال فليست علة في إيجابها. وإن كان^(٣) وجوب الأفعال علينا لأجل الوجه الذي كان مقتضياً للوجوب على رسول الله ﷺ فهو باطل. فإن ذلك الوجه غير معلوم لنا ويجوز أن يكون الفعل إنما وجب لمصلحة مختصة به. فيكون مفسدة بالإضافة إلى غيره فلا يقضي^(٤) العقل بإيجاب ما يقتضي المفسدة.

(١) في المخطوطة (ليس ما في العقل « بزيادة (ما)

(٢) ذكر ابن برهان هنا الخلاف عن المعتزلة. ونقل عنه في المسودة أنه لم يذكر خلافاً في

المسألة. وبالرجوع للمعتمد وجدت أن أبا الحسين يقول أن الدليل على ذلك السمع

والعقل. ونقل شهاب الدين عبدالحليم ابن تيمية عن الحلواني من الحنابلة في المسودة

أنه قال أن بعض الناس قالوا: بوجوبها من جهة العقل. انظر المسودة ١٨٦ والمعتمد

٣٧٥/١ - ٣٧٩.

(٣) في المخطوطة « كان في وجوب » و (في) زائدة

(٤) في المخطوطة يقتضي بدل يقضي

وعمدة المعتزلة: أنه لو لم يجب التأسى في أفعاله لجازت^(١) مخالفته فيها. فإذا جازت مخالفته فيها جازت مخالفته في الأقوال^(٢) أيضاً. وذلك يقتضي تغييراً. فإن الله تعالى أرسل رسوله ليتبع ولأنه لا يجوز مخالفة رسول الله ﷺ في جميع أفعاله. فكذا أيضاً لا يجوز مخالفته في بعضها.

قلنا: هذا ليس بصحيح. وذلك لأن المخالفة إنما تكون محرمة فيما وجبت فيه المتابعة ولسنا نسلم وجوب المتابعة في الأفعال من جهته فإنه يجوز أن يكون الفعل مختصاً به. وقد كان لرسول الله ﷺ (أفعال)^(٣) انفرد بها عن الأمة. فأما الأقوال فإنما لا يجوز مخالفته^(٤) فيها لأنها دلت على الإيجاب من جهة الصيغة. والفعل لا صيغة له تدل على الوجوب.

وأقوى ما اعتمدوا عليه: أن التأسى بفعل مثل ما فعل النبي ﷺ إنما يكون مثله إذا علمنا الوجه الخاص الذي فعل رسول الله ﷺ لأجله. وقبل العلم به يستحيل. فبطل الإطلاق فبطل معنى التأسى.

(١) في المخطوطة «أو جازت»

(٢) هذا قياس مع الفارق. حيث أن الأفعال فيها احتمالات أنها خاصة به أو أنها من العادات وأما الأقوال فهي صيغ وأوامر واجبة الامتثال.

وقد حرر بعض العلماء محل النزاع في المسألة على تفاوت بينهم. وقرروا أن محل النزاع في الأفعال التي يفعلها الرسول ﷺ ابتداء من غير سبب. أما إذا كانت بيانا لمحل فيكون حكم فعله حكم ذلك المحمل من الوجوب والندب. وكذلك إذا كانت امتثالاً لأمر فيكون حكمه حكم الأمر. وهذه الثلاثة أقسام فيما إذا كان الفعل على سبيل القربى. أما إذا كان الفعل ليس على سبيل القربى كالأكل والشرب والقيام والقعود فلا أكثرون أنه على الإباحة. وانظر اللمع ص ٣٧.

(٣) (أفعال) زيادة من المحقق.

(٤) في المخطوطة (مخالفته).

المسألة الرابعة

يجوز التأسّي برسول الله ﷺ في جميع أفعاله إلا فيما دلّ الدليل على أنه مختص به. (١)

وقال أبو علي بن خيران: (٢) يجب (٣) التأسّي به إلا في القبيل

(١) نسب هذا القول للشافعي إمام الحرمين في البرهان ٤٨٩/١. وفسر الجواز بالاستحباب وارتضاه وقال فخر الدين الرازي المختار عندنا أن ما وقع مقصوداً به القرية محبوباً مندوباً إليه في حق الأمة وحجته ما استفاض عن الصحابة من التأسّي به ﷺ استناداً لمدلول المعجزة. وأما فعل الرسول المرسل فاختر إمام الحرمين أنه يفيد رفع الحرج عن الأمة في فعله فقط وليس واجباً كما يقول حشوية الفقهاء. ونسب إمام الحرمين من أسند هذا القول لابن سريج إلى الزلل. لأنه استبعد أن يقول ابن سريج هذا القول مع جلالة قدره.

وأما الأمدى فاختر أنه دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب (أي ترجيح الفعل على الترك). وقال جماعة بالوقف منهم الصيرفي والغزالي. وعبارة الغزالي في المستصفى: فالصحيح عندنا أنه لا دلالة له. بل هو متردد بين الإباحة والندب والوجوب وبين أن يكون مخصوصاً به وبين أن يشاركه غيره فيه. ولا يتعين واحد من هذه الأقسام إلا بدليل زائد بل يحتمل الحظر أيضاً عند من يجوز عليهم الصغائر « وارتضى الوقف الشيرازي في اللمع والرازي في المحصول. ونقل الرازي عن أبي علي بن خلاد المعتزلي تلميذ الجبائين أنه يقول بوجود التأسّي في العبادات دون المناكحات والمعاملات. وينظر تفصيل المسألة في ارشاد الفحول ص ٣٥ وقد قسم أفعال الرسول ﷺ إلى سبعة أقسام. والسودة ١٨٦ والمعتمد ٣٨٣/١ ونهاية السؤل ١٩٨/٢ وشرح تنقيح الفصول: ٢٩٠ والأحكام للأمدى ١٣٠/١ والمستصفى ٣٨٦ والمنحول ٢٢٥ واللمع ٣٧ والمحصل ٣٤٦/٣/١ والبرهان ٤٨٧/١.

(٢) هو أبو علي الحسين بن صالح بن خيران البغدادي من كبار فقهاء الشافعية توفي سنة ٣٢٠ هـ. له ترجمة في: طبقات الشافعية لابن هداية ٥٥. طبقات الشافعية لابن السبكي ٢/٢١٣. تذكرة الحفاظ ٣/١٩. تاريخ بغداد ٨/٥٣. الكامل لابن الأثير ٨/٨٤ شذرات الذهب ٢/٢٨٧ البداية والنهاية لابن كثير ١١/١٧١. النجوم الزاهرة ٣/٢٣٥ ومرآة الجنان ٢/٢٨٠.

(٣) في المخطوطة (بجوز) والصحيح أنها يجب لأن معظم الأصوليين نقلوا القول بالوجوب

الذي ظهر فيه^(١) اختصاصه به كالنكاح فإن التآسي به غير ممكن ولا جائز .

وتمسك في ذلك بأن ما ظهر فيه اختصاصه به من الأبواب ليس يغلب على الظن مشاركة الأمة له فيه . إذ يجوز أن يكون ذلك من جملة خصائصه كما جاز له أن يتزوج بغير ولي ولا شهود وغير إعلان . ويجوز أن يجمع بين أكثر من أربع نسوة ويتزوج من غير مهر . فإذا ظهرت خصائصه في قبيل غلب على الظن أن غيره لا يشاركه ولا يساويه في ذلك .

وعمدتنا: أن الأمة اجتمعت على جواز الاقتداء والتآسي بما^(٢) فعل رسول الله ﷺ ولم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين أنهم أنكروا على واحد فعلاً اقتدى^(٣) فيه برسول الله ﷺ وهذا يدل على جواز الاقتداء على الإطلاق . وما ذكروه من جواز التخصيص في القبيل الذي اشتهرت خصائصه ثم لم يكن ذلك مانعاً من صحة الاقتداء به فمثله موجود فيما لم يشتهر فيه خصائصه . وذلك أنه يجوز أن يخص ببعض الأحكام في هذا الباب كما اختص بغيره . ثم لم يكن ذلك مانعاً من صحة الاقتداء . فكذا فيما تنازعنا فيه .

وقد قيل: إن الأحكام التي تثبت في حق النبي ﷺ إنما تثبت

عن ابن خيران وابن أبي هريرة والاصطخري وابن سريج وبعض المعتزلة والمالكية والحنابلة وانظر الأحكام ١٣١/١ والمسودة ١٨٧ ونهاية السؤل ١٩٨/٢ والحصول ٣٤٥/٣/١ ثم لو كانت يجوز لما كان فارقاً بين القول الأول والثاني .

(١) في المخطوطة يوجد (به) بدلاً عن (فيه) .

(٢) في المخطوطة «التآسي به ما فعل»

(٣) في المخطوطة «واقندى»

بعلة ظاهرة لم يكن ذلك بطريق الاختصاص. (١) وذلك أن الولي إنما يراد لطلب الكفاءة. ولا شك في كفاءة النبي ﷺ فاستغنى عن الولي. والشهادة إنما تراد لقطع التجاحد وذلك مأمون في حق رسول الله ﷺ. أو يراد لتعظيم العقد ولا شيء أعظم من عقد حضرة رسول الله ﷺ. والزيادة على أربع إنما حرمت لأجل الحيف بقوله تعالى: «ذلك أدنى أن لا تعولوا.» والرسول ﷺ معصوم عن ذلك فجاز له الجمع بين ما يشاء من أعداد النساء. والمهر إنما يراد لتطيب قلب المرأة وما حظي به زوجات رسول الله ﷺ من الشرف والتعظيم أعظم من القدر النزر الذي من حطام الدنيا. فلهذا المعنى لم يعتبر المهر. فإذا ثبت أن هذه الأحكام إنما تثبت لخصائصها وعللها الموجبة لها لم تكن مانعة من جواز الاقتداء.

المسألة الخامسة

ذهبت طائفة من العلماء إلى أن التأسى برسول الله ﷺ واجب من جهة السمع وخالفهم نفر من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة. وزعموا أن التأسى غير واجب بالسمع.

واستدل الأولون على وجوب التأسى بقول رسول الله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي.» وبقوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم.» (٢) وهذا أمر والأمر يقتضي الوجوب.

(١) العلل التي ذكرها ابن برهان لهذه الأحكام الخاصة برسول الله ﷺ أوردتها جلال الدين السيوطي في كتابه الخصائص الكبرى تقريباً بلفظها وسبق أن أشرنا أن السيوطي نقل حرفياً في أربع مواضع من كتابه الزهر من كتاب الوصول هذا مع عزوه إليه.

(٢) رواه مسلم ٩٤٣/٣ عن جابر بلفظ: قال رأيت رسول الله ﷺ يرمي على راحلته =

ولأن أصحاب رسول الله ﷺ لما اختلفوا في الإكسال والإنزال أرسل عمر بن الخطاب إلى عائشة أبا موسى الأشعري (١) رضي الله عنهم وسألها عن ذلك فقالت: «إذا التقى الختانان وجب الغسل. فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا.» فرجعوا إلى قولها. وقال عمر بن الخطاب: «من أفتى بغير ذلك جعلته نكالاً» (٢). (اللوحة ٤٧).

وروي أن رجلاً سأل أم سلمة - رضي الله عنها - في القبلة للصائم فقالت: «حتى أسأل النبي ﷺ عن ذلك فسألته عن ذلك. فقال «إني أقبل وأنا صائم.» فأعلمت الرجل بذلك. فقال: لسنا كرسول الله ﷺ، فإن الله قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. فأعلمت رسول الله ﷺ بذلك فغضب فقال: «إني أرجو أن أكون أتقاكم لله وأشدكم له خوفاً.» (٣)

= يوم النحر ويقول لنا: لتأخذوا عني مناسككم. فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجي هذه ورواه النسائي ٢٧٠/٥ بلفظ: «خذوا عني مناسككم». وأخرجه أحد بلفظ مسلم وينظر: التلخيص الحبير ٢١٢/١ والفتح الكبير: ٣٨٧/٣ ومنتقى الأخبار ٢٧٥/٢ ونصب الراية ٥٥/٣

(١) هو عبدالله بن قيس ابو موس الأشعري. ولد سنة احدى وعشرين قبل الهجرة في زبيد باليمن. ولي لعمر وعثمان على البصرة ولعلي على الكوفة. أصر اليمينيون أن يكون حكماً لعلي في التحكيم. له في الصحيحين ٣٥٥ حديثاً توفي سنة ٤٤ هـ. أنظر أسد الغابة ٢٣٥/٣ والأعلام ٥٧٣/٢ والإصابة ٢١١/٤.

(٢) أصل الحديث في البخاري كتاب ٥ باب ٢٨ بلفظ إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل. « وفي مسلم كتاب الغسل ٢٧٢/١ وفيه اوجاز الختان الختان) بدلاً من (جهدها). وأخرجه الترمذي في الطهارة ١٨١/١ وصححه والنسائي في الغسل ١١١/٨ وابن ماجه ٢٠٠/١ واسناد ابن ماجه ضعيف لأن فيه الحجاج ابن أرطاه. وانظر فتح الباري ٣٩٥/١ والفتح الكبير ١٠٠/١.

(٣) حديث أم سلمة أصله في البخاري كتاب الصوم باب ٢٣ ومسلم ١٢٥/٣ وفي الباب =

ولما صُدَّ النبي ﷺ عن البيت أمرهم أن يذبحوا فلم يفعلوا فلما خرج فذبح الهدى تابعوه على ذلك. وهذا يدل على أنهم اعتقدوا وجوب متابعتهم عليه السلام في أفعاله.

وعمدتنا: أن وجوب المتابعة في جميع أفعال النبي ﷺ ممنوعة لقيام الدليل على اختصاص رسول الله ﷺ ببعض الأحكام عن الأمة. وليس في السمع دليل على وجوب المتابعة فيما عدا تلك الأفعال. والعقل لا يقتضي وجوب أمر على مقتضى أصولنا فلم تجب المتابعة.

وأما الأحاديث التي رووها في وجوب متابعتهم في الحج والصلاة فإنما كانت كذلك لأن فعله ﷺ مبيناً لما أجل فيها. وبيان الجمل يحكي الجمل فإذا كان الجمل واجباً كان البيان واجباً. وإن كان مستحباً كان البيان مستحباً.

وأما متابعتهم إياه في الذبح فإنما كان ذلك من قبيل الاقتداء به في بيان مجمل الحج^(١). والحج واجب فكان بيانه واجباً. ثم فيه دليل على أن فعله وجب من قوله وأنتم لا تقولون بذلك.

وأما بقية الأحاديث التي تمسكوا بها فإنها تدل على جواز

أحاديث عن عائشة وحفصة وعمر بن الخطاب وانظر فتح الباري ١٤٩/٤، ١٥٢. (١) قوله «في بيان مجمل الحج» ليس بصحيح فإن قصة متابعتهم في الذبح وردت في قصة صلح الحديبية وكتاب الصلح الذي انتهت إليه وكان الرسول ﷺ ينوي العمرة والقصة أخرجها البخاري في حديث طويل جداً في صحيحه في كتاب الشروط ١٩٣/٣ - ١٩٨ وذكرها أحمد زيني دحلان في السيرة النبوية والآثار الحمديّة ٢٣٦/٢ بهامش السيرة الحلبية وذكرها ابن اسحاق على ما في سيرة ابن هشام ٣٦٨/٣ طبع حجازي القاهرة. وذكرها القسطلاني في المواهب ١٧٠/١.

التأسي ونحن نقول بذلك. وليس الخلاف واقعاً في الجواز وإنما وقع في وجوب التأسي وليس في اللفظ ما يدل على وجوب التأسي. قالوا: قال الله تعالى «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة.»^(١) هذا اللفظ إنما يستقيم في المستحبات دون الواجبات. ولأنه قال: «لكم أسوة.» ولم يقل: «عليكم أسوة.» وكلمة «على» هي الموضوعة للإيجاب.

وقد أنكر النبي على قوم تشبهوا به. فإنه لما واصل أصحابه في الصيام قال: «لست كأحدكم إني أبيت عند ربي فيطعمني ويسقيني.»^(٢) وهذا لا حجة فيه لأنه إنما نهاهم عن التأسي في الوصال لأنه حرّم عليهم الوصال. وخلاف نص رسول الله ﷺ ممتنع. والدليل على صحة ذلك أن التأسي جائز على مقتضى أصولكم. فإذا لم يدل النهي على تحريم التأسي لم يكن دليلاً على الوجوب.

(١) الاحزاب: ٢١

(٢) أحاديث النهي عن الوصال في الصيام أخرجها الشيخان ومعظم دواوين السنة البخاري في كتاب الصوم باب الوصال عن عائشة بلفظ: «إني لست كهيئتكم إني يطعمني ربي ويسقيني.» وفي باب بركة السحور عن ابن عمر. وأخرجه البخاري عن أبي هريرة في باب التنكيل لمن أكثر الوصال وفي كتاب الاعتصام باب ما يكره من التعمق والغلو في الدين والبدع وانظر في كل ذلك فتح الباري ٤/١٣٩، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٧٥/١٣، ٢٢٥. وبنظر في ذلك التلخيص الحبير ١/١٩٣ والمواهب اللدنية ٢/٤٠٣ ونيل الأوطار ٤/١٨٥. والمنتقى ٢/١٧٩.

كتاب التأويلات (١)

المسألة الأولى

اتفق العلماء على جواز تأويل الآيات والأخبار التي تقتضي الأحكام الشرعية. واختلفوا في تأويل الظواهر التي تقتضي مخالفة أدلة العقل. (٢) فذهبت طائفة من المحققين إلى أن الظواهر تنقسم إلى ظاهر القرآن وإلى ظاهر السنة: فأما ظواهر (٣) كتاب الله

(١) التأويلات: جمع تأويل. والتأويل اصطلاحاً كما عرفه الآمدي: «هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتمال له». والتأويل لا يكون في النص بل يكون فيما يحتمل معنيين فإذا كان التأويل عن دليل صحيح كان صحيحاً. وأما إذا لم يكن عن دليل بل كان عن جهل كان باطلاً. وإن كان متعمداً كان تحريفاً كتأويل الشيعة قوله تعالى: «اذبحوا بقرة» بذبح عائشة. ومثل استدلال بعض المتصوفة بقوله تعالى: «واعبد ربك حتى يأتيك اليقين». برفع التكليف عنه.

والتأويل لا يصح إلا بشرطين: أن يكون ممن هو أهل لذلك وأن يكون اللفظ محتملاً لما صرف له.

(٢) حضر ابن برهان الكلام فيما يخالف أدلة العقل هل يؤوّل أم لا؟ ومثل لذلك بصفات الله تعالى. وذلك لأنه يقول انه ثبت بالعقل أنها ليست جوارح لأن كل جسم حادث فينشأ عن ذلك أنها حادثة والله سبحانه وتعالى قديم اتفاقاً وهذا هو مذهب الأشاعرة في الأسماء والصفات. وفي الأسماء والصفات مذهبان آخران أصحابها مذهب السلف وهو إثبات كل ما أثبتته الله لنفسه بدون تشبيه ولا تمثيل ولا تأويل ولا تعطيل. وانظر تفصيل المسألة في إرشاد الفحول ١٧٦ والأحكام للآمدي ١٩٢/٢ والمستصفي ٢٨١ وكتب العقائد.

(٣) في المخطوطة «ظاهر» وظواهر أصح لأن الضمائر الراجعة إليها كلها مؤنثة وكذلك عطف عليها ظواهر السنة:

تعالى التي هي مخالفة لأدلة (١) العقل فإنها تؤوّل على محمل في اللغة سائغ كحمل اليد على النعمة والقدرة، وحمل الاستواء على الاستيلاء.

وأما ظواهر السنة فتنقسم إلى ما يخالف أدلة العقل على الإطلاق وليس لها تأويل سائغ كالحديث الذي يرويه المشبهة: «رأيت ربي في صورة شاب من صفة كذا.» (٢) فهذا الحديث لا يمكن تأويله على وجه سائغ معقول. فعلم على القطع أنه كذب على رسول الله ﷺ. ومثل هذا لا يتصور وجوده في القرآن ولا في خبر التواتر.

وأما ما كان من الأخبار ممكن التأويل كقوله عليه السلام: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته.» (٣) «ينزل الله تعالى كل ليلة إلى

(١) في المخطوطة: (أدلة)

(٢) رأيت ربي في أحسن صورة، أخرجه أحد بإسناد صححه السيوطي وأما «رأيت ربي في صورة شاب أمرد» وفي لفظ يوم النفر على جبل أورد عليه جبة صوف. قال الحوت البيروتي في أسنى المطالب ص ١١٣ «موضوع كما في الذيل وكذا قال السبكي وغيره.» وأورده ابن الجوزي في الموضوعات ١٢٥/١ من حديث أم الطفيل. وقال فيه نعيم بن حماد نسبة ابن عدي للوضع وأنكر الحديث الإمام أحمد. وذكره ابن الجوزي في العلل المتناهية ١٥/١ - ٢٢ عن ابن عباس نقلاً عن ابن عدي والدارقطني وذكر فيه أوصافاً أخرى وحكم بوضعه. وانظر الفيض القدير للمناوي ٦/٤

(٣) أصل الحديث في البخاري في كتاب الأنبياء باب ٢ وكتاب الاستئذان باب ١ من حديث أبي هريرة انظر فتح الباري ٣٦٢/٦، ٢/١١. وأخرجه مسلم مع شرح النووي ١٧٨/١٧. وأخرجه أحمد والطبراني وغيرهم وانظر كشف الخفا للعجلوني ٤٥٥/١، وفيض القدير للمناوي ٤٤٦/٣.

سواء الدنيا . «^(١) فإنه بالتأويل السائب

ومن الناس من زعم أن هذه الظواهر الواردة في كتاب الله تعالى تأوّل . فأما ما جاء من السنة فإنه مردود على الإطلاق .

وذهب كثير من السلف إلى ترك تأويل الآيات والأخبار مع اعتقاد نفي التشبيه .^(٢) وزعموا أن الإقدام على التأويل خطأ من غير أن لا يكون هناك دليل قاطع يدل عليه .

وذهبت المشبهة إلى إجراء ظواهر الآيات والأخبار على ما هي عليه . فحملوا اليد على الجارحة ، والاستواء على الاستقرار . فهذه جملة المذاهب .

(١) أخرجه البخاري عن أبي هريرة في كتاب التهجد باب ١٤ وفي كتاب الدعوات باب ١٤ وفي كتاب التوحيد باب ٣٥ وقامه عند البخاري : « حين يبقى ثلث الليل الآخر . يقول : « من يدعوني فأستجيب له . من يسألني فأعطيه . » وأخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين باب للترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل بلفظ البخاري وبغيره . وأخرجه أيضاً أحد والترمذي وابن ماجه عن عائشة . وانظر فتح الباري ٢٩/٣ ، ١٢٨/١١ ، ٤٦٤/١٣ .

(٢) هذا المذهب هو المذهب الحق وهو بعبارة قصيرة يرتكز على ثلاث قواعد هي :

- ١- اثبات كل ما أثبتته الله لنفسه أو أثبتته له رسوله .
 - ٢- عدم تشبيه صفات الله بصفات خلقه . بل صفاته تليق بجلاله .
 - ٣- تفويض أمر كيفيتها لله سبحانه وتعالى .
- ودليل القاعدتين الأولى والثانية : « ليس كمثل شيء وهو السميع البصير . »
ودليل القاعدة الثالثة : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير . »

وأحرى نبدأ به إبطال المذاهب التي للمشبهة. وطريق إبطال مذهبهم أن نقول: هذه الآيات والأحاديث الواردة عن رسول الله ﷺ لا يخلو إما أن تحمل على ما يفهم منها في اللغة فتحمل على ظواهرها وما وضعت له على وجه الحقيقة أو تحمل على المجاز. فإن حلت على الحقيقة وحقيقة اليد هي الجارحة. وحقيقة العين هي المقلة الباصرة. وقد دل دليل حدوث العالم على أن كل جسم محدث فالجوارح إذاً محدثة. وصانع العالم يجب أن يكون قديماً. فاستحال حل هذه الألفاظ على ظواهرها فلم يبق إلا أن يحمل على جهة المجاز وهو التأويل. ولسنا نعيّن تأويلاً من التأويلات. وإنما المقصود الرد على من يحمل الآية على ظواهرها ولا عمدة لهم في حملها على ظاهرها ومنع التأويل، إلا أنهم بنوا على أن الله تعالى جسم. وموضع إبطال القول بالجسم علم الكلام. (١).

فإن قالوا: نحن نثبت يداً لا كأيدي وجارحة لا كالجوارح. فيسألون عن معنى هذا. فيقال لهم: ما الذي تعنون بقولكم إنها لا كأيدي؟ أتعنون بذلك أنها ليست كأيدي في حجمها ومقدارها؟ فإن عنيتم هذا فهو مستحيل. فإن دلالة حدث العالم لا تنشأ من جهة الصغير والكبير فإن صغير الأجسام وكبيرها في الدلالة التي دلت على حدوثها متساوية.

فإن قالوا: إنما نعني بقولنا أنها ليست كأيدي إنها ليست جسماً ولا جارحة فهو عدول عن حمل الكلام على ظاهرة ومذهبهم خلاف ذلك.

(١) أي أن الله سبحانه وتعالى جسم.

فإن قالوا: لسنا نحملها على ظواهرها ولا على حقيقتها اللغوية فلا بد من حملها على جهة المجاز وهو مذهب الأولين. ولا شبهة لهم في هذه المسألة إلاّ التي يذكرونها في كون الله تعالى جسم ومتحيز. وموضع ذكر الشبهة وإبطالها علم الكلام.

وأما من زعم أن ظواهر الأحاديث التي هي مخالفة لأدلة العقل مردودة. فإنهم زعموا أن هذه الأحاديث لا تورث العلم ولا تفيد اليقين من حيث أنها أخبار آحاد وليس يتعلق بها علم فيجب ردها. وهذا لأن الأصل رد أخبار الآحاد إلا ما يتعلق به عمل. فإن الأمة^(١) أجمعت على العمل به وما عدا ذلك فراجع إلى الأصل.

فأما كتاب الله تعالى فمقطوع بمورده فدعت الحاجة إلى تأويله^(٢) بخلاف أخبار الآحاد.

وهذا ليس بسديد فإن خبر الواحد إذا صح وتلقته الأمة بالقبول وأمكن حمله على وجه جائز (اللوحة ٤٨) في اللغة سائغ الاستعمال فلا يجوز رده. فإن كلام رسول الله ﷺ إذا أمكن إعماله فلا سبيل إلى رده وإهماله..

وأما من زعم أن هذه الأحاديث غير مجرأة^(٣) على ظواهرها وهم أكثر السلف. فإنهم زعموا أن إجرائها على ظواهرها يوجب

(١) في المخطوطة: الآية بدل الأمة.

(٢) قد تدعو الحاجة للتأويل فعلاً. وهي عدم إمكان حل اللفظ على ظاهره. وهذه استغلت فأول بعض الناس صفات الله تعالى بحجة أن اثباتها يلزم منه التشبيه. فقصدوا تزويه الله عن مشابهة خلقه فوقموا فيها هو أعظم وهو التعطيل والحق إثبات ما أثبتته الله لنفسه مع عدم تشبيهه هذه الصفات بصفات خلقه.

(٣) في المخطوطة «مجرأها»

التشبيه وقد دلّ دليل العقل على استحالته . فلا يبقى بعد ذلك إلاّ التأويل . وجهات التأويل خمسة ومحاملها عدة . ولسنا على يقين من تعيين بعضها فلا يجوز الاقدام على إضافة أمر إليه إلاّ بقاطع ولا قاطع هنا .

وبيان ذلك أن اليد لو حملت على ظاهرها كانت جارحة . ولا يجوز إثبات الجوارح لله تعالى . فإن حملت على المجاز فهي مترددة بين القدرة والنعمة وليس هناك دليل يقتضي تخصيص النعمة دون القدرة فيجب التوقف .

فإن قلتم: فما فائدة ذكر هذه الآيات والظواهر إذا لم يعلم معانيها .

قيل: لعل الله تعالى تعبدنا بتلاوة ألفاظها دون البحث عن المعاني . كما استعبدنا بتلاوة حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور وإن كانت غير معلومة . وليس هذا بمستحيل . فإن كل أمر يتعلق به تكليف فيجوز أن يخفى على المكلف علمه . وقد قدمنا هذه المسألة في كتاب اللغات .^(١)

قال شيخنا الإمام قدس الله روحه:^(٢) عندي برهان على فساد هذا المذهب بعد إعتقاد نفي التشبيه .

وقد استدل نفاة التأويل بقوله تعالى: « فأما الذين في قلوبهم زيغ

(١) تقدم في المسألة السابعة من كتاب اللغات تحت عنوان « هل يشتمل كتاب الله على شيء غير مفهوم المعنى . »

(٢) المقصود بشيخه الإمام إمام الحرمين ولعله في أحد كتبه الكلامية حيث لا يوجد هذا في البرهان .

فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا . « (١) قالوا: وهذا يدل على المنع من التأويل .

وعنه (٢) ذكر في الجواب عن هذه الآية وجهان:

أحدهما: أن هذه الآية إنما نزلت في شأن اليهود لأنهم كانوا يحسبون حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور بحساب الجمل . ويدعون إلى أن ذلك إشارة إلى القضاء مدة دولة المسلمين . فردَّ الله عليهم ذلك فقال: « وما يعلم تأويله إلا الله (٣) والراسخون في العلم . » يعني ما يعلم تأويل هذه الحروف إلا الله

وقيل: إن المعنى لقوله: « وما يعلم تأويله إلا الله » ولكن الراسخون في العلم . الوقف التام على قوله والراسخون في العلم . فعلى هذا كان الراسخون في العلم من جملة العلماء فلا حجة لهم في الآية (٤) .

فالحق نفي التشبيه . والمرء بالخيار بين الإقدام على التأويل اقتداء ببعض السلف وبين الإمساك عن التأويل اقتداء بأكثرهم .

(١) آل عمران: ٧ وسقط من المخطوطة (الفتنة وابتغاء)

(٢) في المخطوطة (عن) بدل (عنه) .

(٣) (إلا الله) ساقطة من المخطوطة .

(٤) الوجه الثاني لا أراه لأحد من المفسرين إذ الخلاف في الوقف على لفظ الجلالة .

والعبارات في هذا الوجه غير مستقيمة . فلا أدري ماذا يريد بقوله (الراسخون في

العلم من جملة العلماء) مع أنه لا يوجد (إلا الله والراسخون في العلم) . ثم إقحام كلمة

(لكن) في الآية لا أدري ما المراد منه .

وقد سئل سفيان الثوري^(١) عن قوله: «الرحمن على العرش استوى»^(٢) فقال: أفهم من هذا ما فهمته من قوله: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان»^(٣) فإن العلماء إذا لم يفهموا إستواء إلى السماء وهي دخان علواً وصعوداً لم يكن استواءه على العرش إستقراراً أو قعوداً.

المسألة الثانية

اختلف العلماء في شرائع من قبلنا هل هي شرع لنا أم لا؟. نقل عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا: شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يثبت نسخه.^(٤)

(١) هو أبو عبدالله سفيان بن سعيد الثوري الكوفي ولد سنة سبع وتسعين. كان محدثاً فقيها ورعاً. توفي بالبصرة سنة ١٦١ هـ. له الجامع الصغير والجامع الكبير وكتاب الفرائض. له ترجمة في: طبقات الشيرازي ٨٤. مرآة الجنان ١/٣٤٥ تذكرة الحفاظ ١٩٠/١ واللباب ١/١٩٨. الفرق بين الفرق ص ٣١. الجواهر المضيئة ص ٢٥٠ الفكر السامي ١٤٦/٢ تذكرة الحفاظ للسيوطي: ص ٨٨.

ورد في المنحول: ١٧٢ نسبة هذا القول لسفيان بن عيينة. وبعد الرجوع للأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٩ والدر المنثور للسيوطي ٣/٩٢. وجدت أقوالاً منقولة عن سفيان بن عيينة وليس عن الثوري ولكنها ليست باللفظ الوارد هنا: فقال سفيان بن عيينة. كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه يفسره تلاوته والسكوت عليه. ولذا لم أقطع بأن القائل الثوري أم ابن عيينة وقد نسبة للثوري ابن عساكر في تبين كذب المفتري.

(٢) طه: ٥

(٣) فصلت: ٤١

(٤) وهذا القول نسبة الغزالي في المنحول للشافعي حيث نقل عنه قوله في كتاب الأطعمة: «فما صادفنا حراماً أو حلالاً في شرع من قبلنا ولم نجد ناسخاً له اتبعناه». ونقله القرافي عن مالك وجهور أصحابه وأصحاب الشافعي وأصحاب أبي =

وقال القاضي أبو زيد: ما حكاه الله في كتابه^(١) فهو شرع لنا .
كقوله تعالى: « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس . »^(٢)
ومذهب علمائنا أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا .^(٣)

حنيفة . وأما أبو اسحاق الشيرازي فنقل في اللمع عن الشافعية ثلاثة أقوال . وبعدها
قال: « نصرت في التنصرة أن الجميع شرع لنا إلا ما ثبت نسخه والذي يصح عندي
الآن أن شيئاً من ذلك ليس بشرع لنا . »

وأما الآمدي فنقل القول بأنه شرع لنا عن أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب
الشافعي وأصح الروايتين عن أحمد . وقيد ذلك بما قيده القاضي أبو زيد . ونقله عن
بعض الحنابلة في المسودة وارتضاه . واختاره الشوكاني في ارشاد الفحول .

(١) هذا القيد لا بد من وجوده بالإضافة للقيد الذي في القول الأول وهو عدم وجود
ناسخ له في شرعنا .

(٢) المائة: ٤٥ وقد ذكر علماء الأصول بعض الأمثلة ومن ذلك قوله تعالى: « ولن جاء
به حمل بعير وأنا به زعيم » وقوله تعالى: « إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين
على أن تأجرني ثمان حجج . » ذكرها القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٢٩٧ .
ويمكن الإجابة أن الضمان وكون المهر إجارة ثبتاً أيضاً بالسنة . وتفرعاً على القاعدة
حكى عن الإمام أحمد فيمن حلف أن يذبح ولده عليه ذبح كبش أخذاً من قوله
تعالى: « وفديناه بذبح عظيم . » وقال بمشروعية القرعة بقوله تعالى: « إذ يلقون
أقلامهم . » وقوله تعالى: « فساهم فكان من المدحضين . » وقد يجاب عن حكم القرعة
أنه مستفاد من فعل الرسول ﷺ في القرعة بين نسائه في السفر . وأما الحكم الأول
فقد لا يسلم للإمام أحمد لأن إبراهيم عليه السلام لم يحلف على ذبح ولده والله أعلم
وانظر في ذلك المسودة ١٨٤

(٣) اختار الغزالي في المستصفى أنه جائز عقلاً غير واقع شرعاً واختار في المنحول عدم
الرجوع لدين أحد الأنبياء . ونقل عن المعتزلة أنه غير جائز عقلاً . ونقل إمام
الحرمين والقرافي قول المعتزلة عن الباقلاني . . ونقل الآمدي القول بالمنع عن
الاشاعرة والمعتزلة واختاره . ونقل الشوكاني هذا المذهب عن ابن السمعاني وابن
حزم والرازي . وينظر تفصيل المسألة في: المسودة: ٩٣ والمعتمد ٨٩٩/٢ =

وقد تمسك علماءنا بمسلكين أحدهما مزيف والآخر مستد.

أما المزيف: فإنهم قالوا: لو كان شرع من قبلنا شرعاً لنا لكان رسول الله ﷺ يرجع إلى التوراة عند حدوث الحوادث. (١) ولسأل اليهود والنصارى عن أحكام الوقائع. وكان ينبغي لأصحابه من بعده أن يحكموا في الحوادث والوقائع بالرجوع إلى التوراة والإنجيل كما طلبوها من القرآن والسنة. فإنها أحد الأدلة عندكم ولم ينقل عن أحد منهم ذلك. بل يقال: أن النبي ﷺ نهى عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن ذلك. ونهاه عن النظر في التوراة. (٢)

قالوا: فلئن قلم: إنما عرضوا عنها ولم يتعرفوا الأحكام منها لأنها مغيرة. وقد اختلط الصدق منها بالكذب. فهذا غير صحيح. وذلك أن في اليهود من كان عارفاً بها على جهتها من غير تحريف ولا

= والمستصفي ٢٣٨ والنخول ٢٣٢ واللمع ٣٥ وشرح تنقيح الفصول ٢٩٧ والأحكام للآمدى ١٩٠/٣ وإرشاد الفحول ٢٤٠ والبرهان ٥٠٣/١ والمحصل ٣٩٨/٣/١ (١) عرض ابن برهان للأقوال في المسألة وأدلتها يشعر أن المقصود بشرع من قبلنا ما ورد في كتبهم. وقد حرره جماعة من الأصوليين منهم القرافي والشوكاني وجعلوا ما ورد في كتبهم. أو ما ورد في شرعنا ما يخالفه أنه محل اتفاق على أنه ليس شرعاً لنا. وإنما محل النزاع ما ورد في كتبنا ولم يرد في شريعتنا ما يخالفه. فإذا تحرر ذلك ظهر أن عدم رجوع الرسول والصحابة للكتب السابقة في أخذ الأحكام ليس في محل النزاع وهذا أقوى ما يبطل به هذه الأدلة.

(٢) قصة عمر رضي الله عنه وورقه التوراة أخرجها البيهقي في شعب الإيمان والبغوي في شرح السنة ٢٧٠/١ وأحد في المسند ٣٣٨/٣، ٤٧٠. وطرقة فيها ضعف لأن في رواية البغوي مجالداً وفي رواية أحمد جابر الجعفي وعبدالرحمن بن اسحاق الواسطي. وانظر أيضاً الفتح الكبير ٢٩/٣. وفيض القدير ٣٣٤/٥ وأشار له السيوطي بالضعف.

تبدیل^(۱) کعبدالله بن سلام^(۲) وکعب الأحبار^(۳) وقد شهد الله تعالى لهم بذلك. قال الله تعالى: «ومن عنده علم الكتاب.»^(۴) جاء في التفسير أنه أرادهم بذلك. إلا أن هذه الطريقة غير مستدّة. فإن ترك مراجعتهم التوراة ما كانت إلاّ للتحريف والتبديل.

وقولهم: ان عبدالله بن سلام وكعب الأحبار كانا يعلمان ذلك خطأ. وذلك أن التحريف والتبديل دخل في التوراة والإنجيل من زمن عيسى عليه السلام وداود عليه السلام. قال الله تعالى: لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم.^(۵) ولا علم لكعب الأحبار وعبدالله بن سلام بما جرى قبلها من التبديل. وإنما كانا يعلمان ما جرى في زمانها من تبديل صفات النبي ﷺ ونعوته. فإن اليهود إنما حرفت ذلك في زمن رسول الله ﷺ.

(۱) في المخطوطة «تبدل».

(۲) هو عبدالله بن سلام بن الحارث. أبو يوسف. كان من يهود بني قينقاع. أسلم أول ما قدم النبي ﷺ المدينة وقيل سنة ۸هـ. نزل فيه قرآن يتلى وهو قوله تعالى: «قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب نهى علياً عن الخروج للكوفة. وقال الطبري انه مات بالمدينة سنة ۴۳هـ. انظر الإصابة ۱۱۰/۶

(۳) هو كعب بن ماتع الحميري أبو اسحاق. أسلم أيام أبي بكر وقيل أيام عمر. كان على دين يهود ومن كبار علمائهم في اليمن. أخذ عنه الصحابة كثيراً من أخبار الأمم. خرج للشام وسكن حمص وتوفي بها سنة ۳۲هـ. عن ۱۰۴ سنوات. له ترجمة في: تهذيب التهذيب ۴۳۹/۸. وتذكرة الحفاظ ۱/۶۹. حلية الأولياء ۳۶۴/۵ الإصابة رقم الترجمة ۷۴۹۸ النجوم الزاهرة ۱/۹۰ الاعلام ۸۵/۶.

(۴) الرعد: ۴۳

(۵) المائدة: ۷۸.

وكان السبب في ذلك أنه كان بين اليهود والأنصار^(١) حرب في الجاهلية وكانت اليهود تقول للأنصار^(١): «قد أظننا زمن نبي نتبعه ونقتلكم (قتل)^(٢) عاد وإرم». فلما بعث النبي ﷺ سبقت الأنصار^(١) اليهود في اتباعه فحسدتهم اليهود على ذلك فقالوا: ليس هذا هو النبي المبعوث. وبدلوا نعته وغيروا صفته فنزل قوله تعالى: «وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين.»^(٣)

أما الطريقة الثانية في المسألة وهي الطريقة المستددة.

فإن علماءنا قالوا: الإيجاب إنما يتلقى من أصليين: النقل والعقل.

أما العقل: فلا يوجب ذلك. والنقل ما دلَّ على أن شرع^(٤) من قبلنا شرع لنا.

فإن الشرائع مصالح وسياسات من الله تعالى في حق العباد. والمصالح تختلف باختلاف الأزمنة. ولهذا المعنى جاز نسخ الشرائع لانقلاب الأفعال المشروعة مفسدة بعد أن كانت مصلحة. ولم يقم من جهة السمع قاطع على أن شرع من قبلنا شرع لنا. فإن الشرائع مصالح وسياسات من الله تعالى. فإذا عدت هذه لا تشتغل الأمة بوجود الشرائع المتقدمة إلا بقاطع.

(١) في المخطوطة في المواضع الثلاثة (النصارى) بدل (الانصار) وهو تصحيف ظاهر.

(٢) سقط من المخطوطة (قتل)

(٣) البقرة: ٨٩. في المخطوطة (كان) بدل (وكانوا)

(٤) في المخطوطة (الشرع)

وربما قرروا ذلك فقالوا: من خصائص رسول الله ﷺ أنه نبي الثقلين وأنه نبي الأسود والأحر ولم يثبت ذلك لغيره فلا يجوز شغل الذمة بشرائع

أما المخالفون: فإنهم تمسكوا بفصول منها:

قوله تعالى: «ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً»^(١) وبقوله تعالى: شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى»^(٢). وبقوله تعالى: «أن أقيموا الدين»^(٣). وبقوله تعالى: «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده»^(٤). وبقوله تعالى: «سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسننتنا تحويلاً»^(٥).

الجواب قلنا: (اللوحة ٤٩) هذه الآيات لا حجة لكم فيها لأنها إنما وردت في قواعد العقائد وأصول الديانات. وهي مما اتفق الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين على اعتقادها والدعاء إليها كإثبات الوحداية وهجران الأضداد والانداد. وقد أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله: «واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون.»^(٦) والذي يدل على ذلك أن شرائع من قبلنا من الأنبياء المتقدمين مختلفة على ما قال الله تعالى: «لكل جعلنا منكم

(١) النحل: ١٢٣

(٢) الشورى: ١٣

(٣) الشورى: ١٣

(٤) الأنعام: ٩٠

(٥) الإسراء: ٧٧

(٦) الزخرف: ٤٥ وسقط من المخطوطة «من» التي بعد أرسلنا

شرعة ومنهاجاً . « فلا يجوز أن تكون الأحكام المتضادة كلها شرعاً لنا لاشتغالها على الناسخ والمنسوخ .

وما تمسكوا به : أن الأحكام الثابتة في زمن من قبلنا مقطوع بأنها أحكام الله تعالى . وليس في نفس بعثة الرسول ﷺ ما يقتضي نسخها . فإن الأحكام منقسمة . فمنها ما اتفقت الشرائع عليه كتحريم الزنا والقتل . ومنها ما اختلفت^(١) الشرائع فيه . ويجوز أن تكون هذه الأحكام من جملة ما اتفقت الشرائع عليه فنحن متمسكون به ما لم يثبت نسخه .

الجواب عن هذا ما قدمناه . وذلك أنا لو سلمنا أن هذا الحكم شرع الله ، ولكن لم يشرعه بطريق مقطوع به . وأنه عام في حق كافة الأنام فلا تشتغل الذمة إلا بقاطع .^(٢)

قال القاضي أبو بكر : ما أحكاه الله تعالى في كتابه فهو مصون عن التحريف والتبديل فلا فائدة لذكره إلا وجوب العمل به .

والجواب قلنا : هذا الحكم لا دليل عليه بسبب أن الله تعالى يجوز أن يكون قد ذكره ليعلم به مخالفة اليهود والنصارى فأوجب الله تعالى عليهم ما حكى في كتابه فقال حاكياً عنهم : « وقلنا لهم لا تعدوا في السبت . »^(٣) ومعلوم بأن الله تعالى لم يرد بذلك إيجاب السبت علينا . ولكن أراد أن يبين لنا مخالفتهم لأوامره وأحكامه . فإذا كان في ذلك محتملاً لم يجب قطع القول بتعيين هذه القاعدة .^(٤)

(١) في المخطوطة (اختلف)

(٢) حصر شغل الذمة بالقاطع غير مرضي حيث يمكن شغل الذمة بغلبة الظن .

(٣) النساء : ١٥٤

(٤) وهي أنه لا فائدة من ذكره إلا وجوب العمل به .

المسألة الثالثة (١)

اختلف العلماء في دين رسول الله ﷺ قبل مبعثه. (٢)
فذهبت طائفة إلى أنه كان على دين ابراهيم صلوات الله وسلامه
عليهما. لأنه من ولده وهو أب الأنبياء.

(١) نقل القرافي في شرح تنقيح الفصول: ٢٩٧ عن المازري والايباري في شرح
البرهان. وعن التبريزي وإمام الحرمين وارتضاه القرافي. أن هذه المسألة لا تظهر
لها ثمرة في الأصول ولا في الفروع البتة بل تجري مجرى التواريخ المنقولة. ونص
كلام إمام الحرمين في البرهان ٥٠٧/١ « وهذا ترجع فائدته وعائدته إلى ما يجري
مجرى التواريخ. »
(٢) ومجمل الأقوال في المسألة ثلاثة:

الأول: أنه كان متعبداً بشرع من قبله على خلاف بينهم هل هي شريعة ابراهيم أم موسى
أم عيسى وعلى فرض صحة هذا القول فالأظهر أنها شريعة ابراهيم لأنه من ولده
ولأن بقايا هذا الدين كان يتعبد به في مكة جماعة مثل ورقة بن نوفل ولم يعهد من
الرسول سؤال اليهود والنصارى.

الثاني: أنه لم يكن على دين ونقله إمام الحرمين في البرهان عن المعتزلة وقالوا انه
كان على شريعة العقل وارتضاه أبو الحسين في المعتمد. وهذا يخالف ما نقله ابن
برهان عن المعتزلة إلا أن يكون عن طائفة أخرى منهم. ونقل امام الحرمين هذا
القول أيضاً عن أبي بكر الباقلاني مع أن الباقلاني يقول بجوازه عقلاً والمعتزلة تقول
باستحالة عقلاً.

الثالث: القول بالتوقف في وقوعه مع جوازه عقلاً وارتضاه الآمدي ونقله عن
القاضي عبد الجبار والغزالي. وقد صرح به الغزالي في المنحول وهو ظاهر كلامه في
المستصفي ونقله في المسودة عن أبي الخطاب وإمام الحرمين. وصرح به إمام الحرمين
في البرهان ونقل أبو الحسين التوقف عن أبي هاشم وانظر تفصيل المسألة في:
المسودة: ١٨٢. والمعتمد ٨٩٩/٢. والمستصفي ٢٣٨. والمنحول ٢٣٦ نهاية السؤل
٢١١/٢ وشرح تنقيح الفصول ٢٩٥ الأحكام للآمدي. ١٨٨/٣. إرشاد الفحول
٢٣٩. البرهان ٥٠٩/١ والمحصول ٣٩٧/٣/١.

وذهب طائفة إلى أنه كان على دين عيسى. فإنه ناسخ لجميع الأديان والملل قبله. فلا يجوز أن يكون النبي ﷺ على دين منسوخ.

وذهبت طائفة إلى أنه كان على دين موسى لأنه أقدم الأديان وذهبت طائفة إلى أنه لا يجوز أن يكون على دين من الأديان ولا على شريعة من الشرائع.

وذهبت المعتزلة^(١) إلى أنه لا بد وأن يكون على دين ولكن عين ذلك الدين غير معلوم عندنا.

وعمدتهم:^(٢) أن النبي ﷺ كان يأكل اللحم وينكح النساء ويركب الإبل والخيول ويطوف بالبيت. ومثل هذه الأفعال لا يدل العقل عليها. فإذا أقدم على فعلها دلّ أنه كان بإذن من الله تعالى. وإذن الله تعالى لا يعرف إلا من جهة الشارع.

قلنا: هذا باطل من وجهين.

أحدهما: أن العصمة لم تثبت للأنبياء قبل البعثة ففعل ما يخالف مقتضى العقل لا يجب إضافته إلى شريعة إن كان العقل يوجب حظر شيء وتحريمه.

أما طوافه بالبيت فلم يثبت أنه فعله قبل النبوة ولو ثبت ذلك فيحتمل أنه فعله متابعة لأهل مكة تعظيماً للبيت.

(١) نسبة هذا القول للمعتزلة فيه نظر إلا أن يكون طائفة منهم وانظر المعتمد .٨٩٩/٢

(٢) عمدة من قال إنه كان على شرع غير المعتزلة لأن المعتزلة لا يصح منهم هذا الدليل لأنهم قالوا بأن هذه الأشياء حسن فعلها عقلاً.

فأما من زعم أنه لم يكن على دين فإنه تمسك بأمرين:
أحدهما: أنه لو كان على دين لنقل. فإن رسول الله ﷺ أجل
من أن تخفى أحواله سيما وقد نقل الناس مولده ومنشأه إلى يوم
وفاته ولم ينقلوا دينه الذي كان عليه. وهذا يدل على أنه لم يكن
على دين.

الثاني: أنه لو كان على دين ثم تركه وجاء بشريعة أخرى يوجب
تنفير الناس عنه فوجب أن لا يكون على دين لئلا يفضي إلى هذه
المفسدة.

قلنا: هذا باطل من وجهين.

أحدهما: أنه ينعكس عليكم فيقال لو كان منسلا عن ربة
الأديان والملل خارجاً عن جميع الشرائع والنحل لوجب أن ينقل
ذلك لأن هذا من الأمور الغريبة والنفوس مجبولة على نقل الغرائب
والتحدث بالعجائب. وأما كونه على دين من الأديان فليس بغريب
حتى ينقل.

وأما قولهم بأنه يفضي إلى التنفير. فإذا نحن أبطلنا قاعدة
التنفير لم يجز الاعتماد عليه.

وأما قول^(١) من زعم بأنه كان على دين عيسى لأنه الدين
الناسخ. فهذا لا يوجب كونه عليه الصلاة والسلام على ذلك الدين
إلا أن يثبت ذلك^(٢) بالنقل المتواتر. وليس كل شريعة كانت

(١) في المخطوطة (قولهم)

(٢) في المخطوطة (وذلك)

ناسخة لما قبلها دخل الناس كافة في التزامها . ولأنه لم يثبت أن شريعة عيسى عليه السلام كانت ناسخة لجميع الشرائع وقد امتنع كثير من الناس من إلتزامها ولأنه لم يثبت أن شريعة عيسى كانت عامة لجميع الأمم .

وأما قول من زعم أنه كان على دين موسى لأنه أول الأديان فنقول هذا باطل . فإن دين ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه سابق على دين موسى . وكذا نوح وآدم فهلا قالوا أنه على دينهم ؟ . ولأن هذا أمر متعلق بالنقل فلا يتوصل إلى وجوده بالاستدلال .

وأما قول من زعم أنه كان على دين ابراهيم لأنه من ولده فنقول باطل . وذلك أنه من ولد نوح وولد آدم صلوات الله عليهما ولم يكن على دينهما ومنهم المؤمن والكافر . والكفر ليس ديناً .

قالوا: فإذا بطلت هذه المذاهب بأسرها فما الذي تثبتون في حق النبي ﷺ قبل البعثة .

قلنا: الذي صح من ذلك أنه كان يؤمن بالله وما سجد لصنم ولا أشرك بالله ، ولا زنا ولا شرب الخمر ولا شهد السمر ولا حضر حلف المطر بل نزهه الله تعالى وصانه الله عزَّ وجل عن كلف الغفلة . وما زاد على هذا المقدار من أمر رسول الله ﷺ غير معلوم لنا . ولعل الله أخفى ذلك . وكتابه من جملة معجزات النبي ﷺ . وقد يكون قبل بعثة النبي ﷺ أشياء تشبه المعجزات . فلعل كتابان هذا من جملتها .

انتهى الجزء الأول ويليه الجزء الثاني

ويبدأ بكتاب النسخ .

الفهرس

صفحة	الموضوع	صفحة	الموضوع
٤٢.....	الترجمة بين قوسين	٥.....	المقدمة
٤٥.....	القسم التحقيقي	٩.....	ترجمة المؤلف
	محكمة الأفعال الثابتة	١٣.....	صفاته
٥٠.....	لأفعال المكلفين	١٤.....	طلبة العلم والشيخوخة
٥٦.....	المسألة الأولى	١٥.....	انتقاله لمذهب الشافعي وسببه
٦٦.....	المسألة الثانية	١٨.....	أقرانه
٧٣.....	المسألة الثالثة	٢٠.....	تلاميذه
٧٥.....	كتاب التكاليف (المسألة الأولى)	٢٥.....	منزله بين العلماء
٧٧.....	المسألة الثانية	٢٢.....	علومه
٧٨.....	المسألة الثالثة	٢٢.....	ابن برهان الأصولي
٨٠.....	المسألة الرابعة	٢٣.....	ابن برهان الفقيه
٨١.....	المسألة الخامسة	٢٦.....	وفاته
٨٨.....	المسألة السادسة	٢٨.....	مؤلفاته
٩٠.....	المسألة السابعة	٣٠.....	الوجيز
٩٠.....	المسألة الثامنة	٣١.....	الأوسط
٩١.....	المسألة التاسعة	٣١.....	البيسط
٩٧.....	كتاب اللغات (المسألة الأولى)	٣٢.....	الوسيط
٩٧.....	اللغة مشتملة على الحقيقة والمجاز	٣٢.....	التعجيز
١٠٠.....	المسألة الثانية	٣٣.....	الوصول إلى الأصول
١٠٢.....	المسألة الثالثة	٣٣.....	نسبة كتاب الوصول لابن برهان
١٠٣.....	الوضع اللغوي	٣٤.....	ارتباط كتاب الوصول تقدم عليه
١٠٤.....	المسألة الرابعة	٣٦.....	بعض ثمرات هذه الترجمة لابن برهان
١٠٨.....	المسألة الخامسة	٣٧.....	عملي في التحقيق

الموضوع	صفحة الموضوع	صفحة
المسألة السادسة	١١٠	المسألة الثانية والعشرون ١٨٢
المسألة السابعة	١١٣	كتاب النهي ١٨٦
المسألة الثامنة	١١٥	المسألة الأولى ١٨٦
المسألة التاسعة	١١٧	المسألة الثانية ١٨٩
المسألة العاشرة	١١٩	الصلاة في الدار المغصوبة ١٨٩
كتاب البيان (المسألة الأولى)	١٢١	المسألة الثالثة ١٩٦
المسألة الثانية	١٢٣	المسألة الرابعة ١٩٩
كتاب الأوامر (المسألة الأولى)	١٢٨	كتاب العموم ٢٠٢
المسألة الثانية	١٣١	المسألة الأولى ٢٠٢
المسألة الثالثة	١٣٣	المسألة الثانية ٢٠٣
المسألة الرابعة	١٣٧	العموم على عوارض الألفاظ ٢٠٣
المسألة الخامسة	١٣٨	المسألة الثالثة ٢٠٦
المسألة السادسة	١٤١	المسألة الرابعة ٢١٢
المسألة السابعة	١٤٦	المسألة الخامسة ٢١٦
المسألة الثامنة	١٤٨	المسألة السادسة ٢١٧
المسألة التاسعة	١٥٣	المسألة السابعة ٢١٩
المسألة العاشرة	١٥٥	كتاب الخصوص ٢٢١
المسألة الحادية عشر	١٥٨	المسألة الأولى ٢٢١
المسألة الثانية عشر	١٦١	المسألة الثانية ٢٢٤
المسألة الثالثة عشر	١٦٤	المسألة الثالثة ٢٢٧
المسألة الرابعة عشر	١٦٧	المسألة الرابعة ٢٣٣
المسألة الخامسة عشر	١٦٩	المسألة الخامسة ٢٣٥
المسألة السادسة عشر	١٧١	المسألة السادسة ٢٤٠
المسألة السابعة عشر	١٧٣	الإستثناء المنفصل باطل ٢٤٠
المسألة الثامنة عشر	١٧٤	المسألة السابعة (الاستثناء من غير الجنس باطل) ٢٤٣
المسألة التاسعة عشر	١٧٦	المسألة الثامنة ٢٤٨
المسألة العشرون	١٧٩	المسألة التاسعة ٢٥١
المسألة الحادية والعشرون	١٨٠	

المسألة العاشرة	٢٥٧.....	المسألة الثانية والثلاثون	٣٢٦.....
المسألة الحادية عشر	٢٦٠.....	المسألة الثالثة والثلاثون	٣٢٩.....
المسألة الثانية عشرة	٢٦٤.....	المسألة الرابعة والثلاثون	٣٣٠.....
المسألة الثالثة عشرة	٢٦٦.....	المسألة الخامسة والثلاثون	٣٣٢.....
المسألة الرابعة عشرة	٢٧٢.....	المسألة السادسة والثلاثون	٣٣٣.....
المسألة الخامسة عشرة	٢٧٥.....	كتاب المفهوم	٣٣٥.....
المسألة السادسة عشرة	٢٧٧.....	المسألة الأولى	٣٣٦.....
المسألة السابعة عشرة	٢٨١.....	المسألة الثانية	٣٣٨.....
المسألة الثامنة عشرة	٢٨٣.....	المسألة الثالثة	٣٤٢.....
المسألة التاسعة عشرة	٢٨٥.....	المسألة الرابعة	٣٥٠.....
المسألة العشرون	٢٩٢.....	المسألة الخامسة	٣٥٢.....
المسألة الحادية والعشرون	٢٩٦.....	فصل	٣٥٣.....
المسألة الثالثة والعشرون	٣٠٠.....	كتاب الأفعال	٣٥٥.....
المسألة الرابعة والعشرون	٣٠٤.....	المسألة الأولى	٣٥٥.....
المسألة الخامسة والعشرون	٣٠٦.....	المسألة الثانية	٣٥٨.....
المسألة السادسة والعشرون	٣٠٨.....	المسألة الثالثة	٣٦٧.....
المسألة السابعة والعشرون	٣١٠.....	المسألة الرابعة	٣٦٩.....
المسألة الثامنة والعشرون	٣١٢.....	المسألة الخامسة	٣٧١.....
المسألة التاسعة والعشرون	٣١٤.....	كتاب التأويلات (المسألة الأولى)	٣٧٥.....
المسألة الثلاثون	٣١٨.....	المسألة الثانية	٣٨٢.....
المسألة الحادية والثلاثون	٣٢٢.....	المسألة الثالثة	٣٨٩.....

الْأُصُولُ إِلَى الْأُصُولِ

لِشَرَفِ الْإِسْلَامِ أَبِي الْفَتْحِ
أَحْمَدَ بْنَ عَلِيِّ بْنِ بَرْهَانَ الْبَغْدَادِيَّ
الْمُتَوَفَى سَنَةَ ٥١٨ هـ

الجزء الثاني

تحقيق
الدكتور عبد الحميد علي أبو زنييد
الأستاذ المساعد
بكلية الشريعة وأصول الدين بالقسم

مكتبة المعارف
الرياض

الْوَصُولُ إِلَى الْأَصُولِ

لِلجُزءِ الثَّانِي

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٠٤م - ١٩٨٤م

مكتبة المعارف - ص.ب: ٣٢٨١ - هاتف ٠١٣٧٠٨ - ٤٠٣٣٩٧٩

الرياض - المملكة العربية السعودية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب النسخ

المسألة الأولى

النسخ في اللغة حقيقة في الإزالة، وحقيقته في الشرع النقل والتحويل.

وقال أبو الحسين البصري: هو حقيقة في الإزالة ومجاز في النقل^(١).

وعمدتنا: أن العرب أطلقت اسم النسخ عليها^(٢). قالوا: نسخت الشمس الظل إذا أعدمته وأزالته. ونسخت الكتاب وإن كان الكتاب لم يعدم. فهذا يدل على أن اللفظ حقيقة فيها.

قالوا: ليس في قوله نسخت الكتاب ما يدل على أن النسخ

(١) الخلاف في هذه المسألة على ما قرره الأمدي في الأحكام وغيره لفظي لا معنوي والذي يهيم الأصولي هو النسخ اصطلاحاً. وأما كون النسخ مشتركاً بين الرفع والإزالة والنقل والتحويل كما قرره الباقلاني والقاضي عبد الوهاب المالكي وارتضاه الغزالي وابن برهان. أو أنه حقيقة في الإزالة مجاز في النقل كما قرره أبو الحسين البصري وارتضاه فخر الدين الرازي بحجة ان الإزالة أعم من النقل لأن الإزالة مطلق الإعدام وكون اللفظ حقيقة في العام مجازاً في الخاص أولى لتكثير الفائدة أو أنه حقيقة في النقل مجاز في الإزالة كما قرره القفال لا يبنى على تقريره عظيم فائدة على أنه يصعب القطع بأحد هذه الأقوال. ولتفضيل الأقوال في المسألة وأدلتها ينظر: نهاية السؤل ١٦٤/٢ والمعتمد ٣٩٤/١ والأحكام للأمدي ٢٣٦/٢. والمستصفي ١٢٨ وارشاد الفحول ١٨٣ وروضة الناظر ٦٩ والمحصل ٤١٩/٣/١ والبرهان ١٢٩٣/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٠١.

(٢) في المخطوطة: «عليها».

حقيقة في النقل والتحويل لأن الكتاب لم ينقل ولم يحول وإنما هو باقٍ على حاله .

وقالوا: (١) إنما يطلق اسم النسخ عليه لأنه توهم انه نقل منه امراً فوضع اللغة على ذلك . فلا خطأ في الوضع وإنما الخطأ في التوهم . واللغة لم تبين على الحقائق العقلية . ولهذا تراهم يطلقون اسم التناسخ على طائفة يقولون (٢) بأن الأرواح تنتقل من بعض الأجسام الى بعض والأرواح باقية لم تعدم . فدل على أن النسخ حقيقة في المعنيين .

أما عمدة أبي الحسين فإنه يقول: النسخ حقيقة في الرفع والإزالة ومجاز في النقل والتحويل . ووجه التجوز: أن في النقل معنى من الإزالة ، فإنه أزيل عن المكان الأول فجاز إطلاق اسم النسخ عليه . فإن عادة العرب أن تسمى الشيء باسم الشيء إذا كان مشاركاً له في معناه كتسمية الشجاع أسداً والبليد حمارة .

قلنا: هذا فاسد . وذلك أن هذا ليس بأولى من تقدير ضده . فيقال بل النسخ حقيقة في النقل والتحويل ومجاز في الإزالة . وإنما سميت الإزالة نسخاً لما فيها من معنى التحويل . فإن المزال تغيرت حاله ، فإنه كان موجوداً فأنعدم فإذا تقابل (٣) المعنيان لم يكن أحدهما بأولى من الآخر ووجب الرجوع الى إطلاق العرب . وقد أطلقت العرب اللفظ عليها جميعاً فدل على أن اللفظ حقيقة فيها .

(١) في المخطوطة: « قالوا » .

(٢) في المخطوطة: « ويقولون » .

(٣) في المخطوطة: « تقابلت » .

المسألة الثانية

اختلف العلماء في حد النسخ فذهب القاضي إلى أنه: «الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت إذا كان متراخياً عنه على وجه لولاه لاستمر الأول^(١)».

فأما أبو عبد الله البصري فإنه قال: «حد النسخ الخطاب الدال على رفع مثل الحكم في مستقبل الزمان على وجه لولاه لاستمر الحكم».

وقال أبو الحسين: النسخ رفع الخطاب الدال على أن مثل الحكم غير ثابت في مستقبل الزمان إذا كان الخطاب متراخياً^(٢).

(١) تعريف القاضي كما نقله عنه الآمدي والقرافي والغزالي والرازي: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه. «وارتضى هذا التعريف الغزالي. وقد أورد عليه الآمدي بعض الاشكالات واختار أنه «عبارة عن خطاب الشرع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق.»

وأما فخر الدين الرازي اختار أن النسخ: «طريق شرعي يدل على أن مثل الحكم الذي كان ثابتاً بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً. «وخلاصة القول في تعريف النسخ أنه ما من حد إلا وتوجه عليه إشكال ويصعب انتظامه في حد لا يرد عليه إشكال. ولعل أقربها ما اختاره ابن الحاجب «بأنه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر» فإذا اعترض عليه بأن كلام الله قديم فكيف يرفع؟ يجاب عنه بتحريم المراد أنني أقصد بالمرفوع «تعلق الحكم بالمكلف.»

وانظر تفصيل حدود النسخ في: نهاية السؤل ١٦٤/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٠١ والمستصفي ١٢٨ والمنخول ٢٨٩ وارشاد الفحول ١٨٣، والمعتمد ٣٩٤/١ والمسودة ١٩٥ والمحصول ٤٢٣/٣/١ والبرهان ١٢٩٣/٢.

(٢) هذا النقل عن أبي الحسين غير دقيق ولفظ تعريفه في المعتمد ٣٩٧/١ وفي الأحكام

وعمدة القاضي أن النسخ عبارة عن الرفع، والرفع يستدعي حكماً مرفوعاً. فلا بد أن يكون المرفوع هو الحكم السابق لأن الحكم السابق هو المنسوخ.

وأما قولهم: بأنه رفع مثل الحكم في مستقبل الزمان. فإن مثل الحكم لم يثبت والرفع فرع الثبوت فكيف يجوز إطلاق القول بأن الحكم في مستقبل الزمان رفع للحكم والحكم لم يكن ثابتاً.

ولكن على قول من زعم أن النسخ هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم غير ثابت في مستقبل الزمان. فإنه لم يأت بحقيقة النسخ في اللغة. لأن النسخ إما أن يكون رفعاً وإزالة أو نقلاً وتحويلاً. وأي المعنيين قدر فليس فيه شيء من معنى عدم الثبوت.

وعمدة المعتزلة: أن النسخ لو كان رفع الحكم الثابت فلا يخلو إما أن يكون ثابتاً في علم الله تعالى - على معنى أن الله علم دوام الصلاة إلى بيت المقدس أبداً أو على معنى أنه أراد الصلاة إلى بيت المقدس أبداً. القسم الأول باطل. فإن ما علم الله دوامه لا يمكن رفعه. والقسم الثاني باطل لأنه يفضي إلى البداء. والبداء مستحيل على الله تعالى. فلم يبق للنسخ حقيقة إلا أنه رفع ما توهمنا دوامه واستمراره. فكأن النسخ إنما يثبت حقيقة لغوية بالاضافة إلى الأفهام. وعلى الجملة كل ما كان مستمراً دائماً فلا يمكن رفعه وهذا أقوى معتمد لهم في المسألة.

وغاية ما ذكر^(١) أصحابنا في الرد عليهم: أن الأمر عندنا لا

= ٢٣٦/٢ « هو إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله أو فعل منقول

عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً ».

(١) في المخطوطة « ذكروا ».

معنى له إلا قول: الأمر إفعال. وهذه الصيغة مرتبطة بالفعل ومقتضية لإيجاده إلا أن يوجد النهي وقولهم: (١) إن الدائم لا طريق إلى رفعه. هذا باطل بالنكاح. فإنه دائم وهو منقطع بالطلاق. ولأن ما ذهبت إليه المعتزلة يفضي إلى التسوية بين النسخ وبين التخصيص وهذا يقتضي مشاركة اليهود فإنهم انكروا النسخ واعترفوا بالتخصيص.

ونقل عن طائفة أخرى أنهم قالوا: «النسخ ظهور ما ينافي شرط الاستمرار». قلنا: هذا باطل بالموت والعجز فإنهما ينافيان شرط الاستمرار ولا يجوز إطلاق اسم النسخ عليهما. وقيل في حد النسخ: «إنه النهي عن مثل ما أمر به، والأمر بمثل ما نهى عنه». وحد المعتزلة أقرب إلى الصواب. (٢) وبالله التوفيق.

(١) أي المعتزلة.

(٢) قوله أقرب للصواب بعد الاعتراض على قول المعتزلة فيه دليل على أنه لم يسلم حد «عن الإعتراض. والمعتزلة اختلفت عباراتهم في التعريف ولكن اتفقوا على أن الرفع ليس للحكم الأول وإنما هو لمثل الحكم الثابت إحترازاً عن البداء الذي عرفه أبو الحسين بأنه «إزالة نفس الحكم الثابت بالنص». وقد أورد العلماء على حد المعتزلة أمرين:-

الأول: إنه غير مانع إذ يدخل فيه إزالة مثل ما كان ثابتاً من الأحكام العقلية قبل ورود الشرع. وهو ليس نسخاً بالاجماع.

الثاني: إن إزالة المثل إما أن تكون قبل وجود المثل فهذا محال لأنه لم يوجد فكيف يزال؟ أو بعد عدم المثل، وهذا محال لأن ما عدم لا يعدم. أو إزالته في حالة وجوده وهو محال لأن إعدام الشيء حال وجوده محال.

وقد أفسد الشيرازي في اللمع تعريف المعتزلة بقوله إن حقيقة النسخ وهي الرفع لم توجد لأن مثل الحكم لم يثبت بالنسخ حتى يزيله الناسخ وانظر ذلك في اللمع ٣٠ والمستصفي ١٢٩ والأحكام للآمدي: ٢٣٧/٢.

المسألة الثالثة

البداء على الله تعالى غير جائز عقلا خلافا للروافض فإنهم قالوا: هو جائز. ونقلوا عن جعفر الصادق^(١) رضي الله عنه أنه قال: « ما بدا على الله في شيء كما بدا له في إسماعيل فإنه أمر بذبحه ثم بدا له ». ونقل عن موسى بن جعفر^(٢) أنه قال: « البداء ديننا ودين آبائنا في الجاهلية ». ونقلوا عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال: « لولا البداء لحدثكم بكل ما هو كائن إلى يوم القيامة ». وذكر العلماء أن الذي أحدث لهم هذا المذهب المختار^(٣) فإنه

(١) هو جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي بن زين العابدين بن الحسين بن علي الإمام السادس من الأئمة الإثني عشرية. اشتهر بالعلم والصدق ولد بالمدينة سنة ثمانين. انتهى إليه إجماع الإمامية وافتقرت بعده فرقا كثيرة. منها الواقفة الذين وقفوا عند الباقر وقالوا برجعتهم. ومنهم الجعفرية الذين توقفوا عند جعفر الصادق ونسبوا له آراء كثيرة هو منها براء. دخل جعفر العراق في خلافة المنصور ولم يطالب بالحكم. توفي بالمدينة سنة ١٤٨ هـ. أنظر المعجم الإسلامي لأحمد عطية ٦١٢/١.

(٢) هو موسى بن جعفر الصادق الملقب بالكاظم سابع الأئمة الاثني عشر. كان عالما عابدا جوادا ولد في الأبواء قرب المدينة سنة ١٢٨ هـ سكن المدينة أقدمه الرشيد للبصرة سنة ١٧٩ هـ وسجنه حتى توفي سجيناً سنة ١٨٣ هـ. والواقفة من الشيعة تقول إن الله رفعه وسوف يرده. له ترجمة في وفيات الأعيان ١٣١/٢ البداية والنهاية ١٨٢/١٠ صفوة الصفوة ١٠٣/١ ميزان الاعتدال ٢٠٩/٣ تاريخ بغداد ٢٧/١٣، فرق الشيعة ٨١ الأعلام ٢٧٠/٨.

(٣) هو المختار بن أبي عبيد بن مسعود الثقفي أبو اسحاق. أبوه صحابي جليل وقائد عظيم استشهد يوم الجسر. كان المختار بن أبي عبيد مع علي بن أبي طالب في العراق ولما قتل الحسين سنة ٦١ هـ خرج على عبيد الله بن زياد والي البصرة فقبض عليه وجلده ونفاه للطائف. ثم انضم لابن الزبير وتوجه للكوفة ودعا لإمامة محمد بن الحنفية فبايعه سبعة عشر ألفاً حارب بهم ابن زياد وقضى عليه ثم قضى عليه =

كان يعدهم النصر ويمنيهم الظفر . وإن لم يتفق ذلك قال : الله تعالى
أوعدني بذلك ثم بدا له وفي ذلك يقول زرارة بن أعين: (١)

ولولا البداء سميته غير هائب ووصف البداء نعت لمن يتقلب
ولولا البداء ما كان فيه تصرف وكان كنار حرها يتلهب
وكان كنور مشرق بطبيعة وبالله عن فعل الطبائع يرغب (٢)
وطريق الرد على هؤلاء أنك تقول: إن الباري تعالى عالم بما كان

= مصعب بن الزبير سنة ٦٧ هـ لادعائه البداء وانه ينزل عليه الوحي . انظر ترجمته
في الإصابة رقم ٨٥٤٧ والفرق بين الفرق ٣١ - ٣٧ ، والكامل ٤ / ٨٢ وتاريخ
الطبري ١٤٦/٧ والحدود العين ١٨٢ .

(١) هو زرارة بن أعين الشيباني بالولاء الكوفي المتوفى سنة ١٥٠ هـ . رأس الفرقة
الزرارية من غلاة الشيعة . كان متكلماً شاعراً أديباً . قيل اسمه عبد ربه وزرارة
لقبه . له كتاب الاستطاعة والجبر . وقال عنه ابن الأثير الجزري في اللباب إنه يقول
بحدوث علم الله وقدرته وسمعه وبصره وحياته وحكمي ابن حجر في الميزان انه روى
حديث « يا علي لا يفلسني أحد غيرك » . وسئل عنه جعفر بن محمد فقال: « إنه من
أهل النار » وقال إنه كان يدعي إمامة الأفتح عبد الله بن محمد بن علي بن الحسين .
ولما لقي الأفتح سأله عن مسألة فلم يجد عنده جواباً فرجع وقال: إمامي القرآن له
ترجمة في اللباب لابن الأثير الجزري ٦٣/٢ خطط المقرئ ٣٥٣/٢ لسان الميزان
٤٧٣/٢ الأعلام ٧٥/٣ .

(٢) الأبيات أوردها الشيرازي في اللمع ص ٣٠ والآمدي في الأحكام ٢٤١/٢ والرازي
في المحصل . ونص الأبيات في الأحكام مطابق للمع . وقد وقع بعض الاختلاف هنا
فوقع عندهما بدل « وصف » « ذكر » وبدل « حرها » « دهرها » وبدل « نور »
« ضوء » وبدل « فعل » « ذكر » .

وذكر جمال الدين القاسمي في تعليقه على اللمع: أن الطوسي في نقده للمحصل
إعترف أن القول بالبداء رواية عن جعفر الصادق . وذلك كان قد جعل إسماعيل
قائماً مقامه ثم عزله وجعل بدلا عنه موسى فُسئل عن ذلك فقال: « بدا لله في أمر
إسماعيل » وأنكر أنهم يقولون بالبداء . وينظر القول بالبداء في المعتمد ٣٩٨/١
والمسودة: ٢٠٥ .

وبما يكون وبما لم يكن ، فلو كان كيف يكون . والبداء ظهور ما كان خفياً . تقول العرب : بدا لنا سور المدينة إذا ظهر . وبدا للرائي إذا لاح وظهر . وإذا ثبت أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات إستحال أن يبدو له أمراً كان خفياً . فإن منعوا أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات فدلالة حدث العالم ترد عليهم وذلك أن الله خلق الموجودات بأسرها . والخالق يستحيل أن لا يكون عالماً بالخلق ، وهذا القدر كاف في الرد عليهم .

وعمدتهم : قول الله تعالى : ﴿يحو الله ما يشاء ويثبت^(١)﴾ . وهذا يدل على أن الله تعالى أثبت ثم بدا فمحا . قلنا : هذه الآية لا حجة فيها على إثبات البداء . وذلك يحتمل أنه أراد يحو الله ما يشاء من الآجال التي انتهت ويثبت ما يشاء من غيرها . ويحتمل يحو ما يشاء من الأرزاق ويثبت غيرها فلا نترك الأدلة العقلية القطعية للظواهر الظنية^(٢) .

فإن قالوا : إذا كان النسخ جائزاً كان البداء جائزاً لأن النسخ والبداء بمعنى واحد . قلنا : الجواب هذا باطل ، لأن النسخ يخالف البداء^(٣) في حقيقته . لأن النسخ رفع الحكم أو رفع مثل الحكم على ما قدمناه من الاختلاف في حده . أما البداء فإنه ظهور ما كان خفياً

(١) الرعد : ٣٩ .

(٢) ظنية من حيث الدلالة لا من حيث الثبوت .

(٣) وقد عقد العلماء مسائل للتفريق بين النسخ والبداء ومنهم أبو الحسين في المعتمد ٣٩٨/١ والآمدي في الأحكام ٢/٢٤١ والشيرازي في اللمع ص ٣٠ . كما اهتم علماء الكلام بالسألة في كتبهم الكلامية . وبسبب عدم تفريق اليهود والروافض بين النسخ والبداء وقع الروافض في القول بالبداء واليهود في إنكار النسخ .

على ما قدمناه. فالحقيقتان مختلفتان ولأن النسخ لا يفضي إلى إضافة أمر مستحيل إلى الله تعالى بخلاف البداء فإنه يفضي إلى إضافة أمر مستحيل إلى الله تعالى وهو الجهل. وذلك مستحيل في حق الله وفي صفاته.

المسألة الرابعة

اتفق المسلمون كافة^(١) على جواز نسخ الشرائع. وانقسمت اليهود ثلاثة أقسام فقال فريق^(٢) منهم نسخ الشرائع مستحيل من جهة العقل. وزعمت طائفة^(٣) أن ذلك مستحيل من جهة السمع وجاءت من جهة العقل. وذهبت العيسوية^(٤) إلى أن نسخ الشرائع

(١) لم يذكر المصنف خلافا في المسألة لأحد من المسلمين. ولهذا اقتصر على إثبات النسخ على طوائف اليهود. ولم يتعرض لإثبات النسخ شرعاً. وقد نقلت معظم كتب الأصول خلاف أبي مسلم الأصفهاني في المسألة ونقل إمام الحرمين الخلاف عن غلاة الروافض. ولهذا أثبتت كتب الأصول وقوع النسخ شرعاً في القرآن. والنقول عن أبي مسلم مضطربة فبعضهم نسب له إنكار جواز وقوعه شرعاً وبعضهم نسب له إنكار وقوعه في القرآن خاصة. وبعضهم جعل خلافه لفظياً بمعنى أنه يسميه تخصيصاً في الأزمان وقد أفرد الرازي في المحصول ٤٦٠/٣/١ مسألة خاصة لقول الأصفهاني وانظر أيضاً الأحكام للآمدي ٢٤٥/٢، نهاية السؤل للأسنوي ١٦٦/٢ والمستصفي ١٣٢ والمنحول ٢٨٨ وشرح تنقيح الفصول ٣٠٣، والملع ٣٠ والمسودة ١٩٧ والمعتمد ٤٠١/١ وارشاد الفحول ١٨٥، والبرهان ١٣٠٠/٢.

(٢) نسب الآمدي في الأحكام ٢٤٥/٢ والأسنوي في نهاية السؤل ١٦٦/٢ هذا القول للشعونية من اليهود.

(٣) نسب الآمدي والأسنوي هذا القول إلى العنانية من اليهود.

(٤) طائفة من اليهود تنسب إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني ابتداء دعوته في زمن مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية. وزعم أنه نبي وأنه رسول المسيح المنتظر. وزعم أن الله تعالى كلمه وكلفه أن يخلص بني اسرائيل من أيدي الأمم والملوك الظالمين. وكان يقول: إنَّ المسيح أفضل ولد آدم. وحرّم في كتابه الذبائح كلها

يجوز عقلا والسمع لم يمنع منه إلا أنه ما جاء نبي نسخ شريعة عيسى .
وزعموا أن محمدا ﷺ نبي إلا أنه مبعوث إلى بني إسماعيل دون بني
إسرائيل .

والدليل على أن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل أن مثل
المأمور به يجوز أن ينهي عنه لجواز أن يكون مفسدة فإذا جاز النهي
عن مثل المأمور به كان النسخ جائزا . لأن حقيقة النسخ ترجع إلى
ذلك .

وبيانه : أنه إذا قال أمرنا بالصلاة إلى بيت المقدس مدة من
الزمن ثم نهينا عن ذلك . فالصلاتان في الزمانين متاثلتان من جهة
الصورة لكنه لما كانت إحدى الصلاتين مفسدة نهى عنها . ويدل على
ذلك أن العلماء اختلفوا في أفعال الله تعالى فمنهم من لم ير تعليلها
فأجراها^(١) على موجب الإرادة المطلقة ومنهم من عللها .

فأما من ذهب إلى أن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا
خفاء في جواز^(٢) النسخ على مقتضى أصلهم . ومن ذهب إلى أن فعل الله
تعالى معلل بالمصالح فإنما شرع الأحكام إذا كان شرعها مصلحة .
ومثل هذا جائز على القاعدة التي أصلوها . وذلك أن الشرائع
سياسات يدبر الله بها عباده . والناس مختلفون في ذلك بحسب خلاف
الأزمنة فلكل زمان نوع من التدبير وحظ من اللطف والمصلحة

= وحرّم أكل ذوات الأرواح وأوجب عشر صلوات وخالف التوراة في كثير من
الأحكام فاتبعه كثير من اليهود وحاربه المنصور العباسي فقتله . انظر الملل

والنحل للشهرستاني ٢١٥/١

(١) في المخطوطة : فأجراه .

(٢) في المخطوطة : لجواز .

تختص به، كما أن لكل أمة نوعا من التدبير يصلحهم وإن^(١) كان ذلك مفسدة في حق غيرهم. ولذلك المعنى جاز أن يجتمع^(٢) في عصر واحد نبيان بحسب إختلاف مصلحة المبعوث إليهم.

ولذلك يجوز أن تختلف المصلحة بتناسخ العصور واختلاف الأزمان والدهور، فينسخ شريعة وينشر شريعة أخرى. وكما أن الحكيم ينقل المريض من نوع من التدبير إلى ضده ومن ضرب من الدواء إلى خلافه فكذا يجوز أن ينقل المكلف من ملة إلى ملة ومن^(٣) شريعة إلى شريعة بحسب إختلاف المصلحة.

وعمدة الخصم: إن النسخ يفضي^(٤) إلى البداء. والبداء مستحيل على الله تعالى. وما كان يفضي إلى المستحيل كان مستحيلا.

قلنا: هذا ممنوع. فإن النسخ رفع الحكم الثابت أو رفع مثل الحكم الثابت في مستقبل الزمان وهذا ليس في معنى البداء. وذلك أن البداء ظهور ما كان خفيا فالبايان مختلفان.

قالوا: الشريعة المنسوخة لا تخلو إما أن تكون مأمورا بها بلفظ التأقيت كقوله: «تمسكوا بهذه الشريعة حولا أو حولين». أو تكون مذكورة بلفظ غير مؤقت.

فإن كان اللفظ مؤقتا لم يكن نسخا كقوله تعالى: ﴿ثم أتوا الصيام

(١) في المخطوطة: وإذا.

(٢) في المخطوطة: (بجمع).

(٣) «من» ساقطة من المخطوطة.

(٤) في المخطوطة (يقضي).

إلى الليل ﴿١﴾. فإن مجيء الليل ليس نسخا للصيام لأن العبادة مؤقتة. وإن كان اللفظ غير مؤقت لم يجز النسخ لأن ذلك يفضي إلى تعريض المكلف لاعتقاد الجهل. واعتقاد الجهل قبيح. والحكيم لا يأمر باعتقاد الجهل القبيح.

قلنا هذا باطل. وذلك أن اللفظ إذا كان مطلقا لم تمتنع صحته من جهة اعتقاد المكلف دوامه واستمراره. وذلك أن المكلف مأمور باعتقاد الدوام والاستمرار ما لم يتجدد ناسخ. فإذا كان الاعتقاد مشروطا بهذه الشرائط لم يكن الحكم معرضا للمكلف لاعتقاد الجهل فنزل ﴿٢﴾ منزلة اللفظ العام إذا ورد بعده دليل يقتضي تخصيصه فإنه ليس بمستحيل، فلا يكون مفضيا إلى اعتقاد الجهل. فإن المكلف مأمور باعتقاد عموم اللفظ إلى أن يرى ﴿٣﴾ دليل التخصيص فكذا فيما تنازعنا فيه.

فصل: فأما الرد على من أجاز ذلك من جهة العقل ومنعه من جهة السمع ﴿٤﴾ فإننا نقول: إذا ثبت أن النسخ ليس بمستحيل من جهة العقل جاز وجوده. ومدعي المانع من جهة السمع يلزمه إبرازه، فما المانع من ذلك؟

قالوا: المانع من ذلك قول موسى عليه السلام: «تمسكوا بالسبت

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) في المخطوطة (منزل).

(٣) يوجد بعد (يرى) في المخطوطة «لفظة غير مقروءة. والعبارة سليمة بدونها.

(٤) وهم العناية من اليهود وأبو مسلم الأصفهاني من المسلمين.

أبدأ». وقوله: «تمسكوا^(١) بالسبت ما دامت السموات والأرض». وقوله: «شريعتي لا تنسخ أبداً.»^(٢)

أجاب علماءنا عن هذا من وجهين:-

أحدهما: أنهم قالوا: هذا اللفظ لم يصح عن موسى عليه السلام. والدليل عليه أن اليهود في زمن النبي ﷺ لم يذكروا ذلك في حاجة النبي ﷺ ومجادلته. ولو كان صحيحاً لجعلوه^(٣) من أقوى عصمتهم وأسد كلمتهم في المناظرة. وقيل: إن الذي وضع لهم ذلك ابن الراوندي^(٤). قال لهم: إذا زعمتم أن موسى عليه السلام أخبر بأن شريعته لا تنسخ نزل ذلك منزلة قول المسلمين إن نبينا قال: «لا نبي بعدي».

والجواب الثاني: إن هذا لو كان صحيحاً عن موسى عليه السلام

(١) سقط من المخطوطة «تمسكوا».

(٢) أنظر العهد القديم الاصحاح الخامس من سفر التثنية ص ٨٦. والاصحاح الحادي والثلاثين من سفر الخروج ص ١٣٩ طبع مطبعة عنتر بالقاهرة.

(٣) في المخطوطة «جعلوا».

(٤) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق البغدادي الفارسي الأصبهاني كان معتزلياً. رمي بالإلحاد والزندقة. له كتاب «التاج» الذي يحتج فيه لقدم العالم. وكتاب «الزمردة» يبرهن فيه على إبطال الرسائل وكتاب (الفريد) في الطعن على الرسول ﷺ وكتاب «الامامة» الذي صنفه للرافضة وأخذ منهم ثلاثين ديناراً. وكتاب «فضائح المعتزلة» ولأجله حاولت المعتزلة قتله. تصدى لكتبه بالنقض الجبائيان وأبو الحسين الخياط من المعتزلة. اختلف في توبته وأنكرها أبو الحسين البصري واختلف في سبب رده وإلحاده. فقيل رئاسة لم يتمكن من الوصول إليها وقيل فاقة لحقت به. وصنف كتباً لليهود والنصارى والثنوية واهل التعطيل. ترجم له القاضي عبد الجبار في طبقاته ترجمة وافية. والخوانساري في روضات الجنات ١/١٩٣/١ ومعاهد التنصيص ٧٦ والتاج المكمل ٢٩٨.

لما أظهر الله تعالى خوارق العادات على يد عيسى عليه السلام ومحمد صلوات الله وسلامه عليه لأن ذلك يوجب تكذيب عيسى فيما نسبوه إليه^(١).

فإن قالوا: عيسى ومحمد عليهما السلام ما أظهرتا خوارق العادات ولا أتيا بالمعجزات، قلنا: بالطريق الذي^(٢) علمنا به أن موسى فلق البحر وألقى العصا فصارت ثعبانا وأظهر الآيات التسع هو علمنا به^(٣) أن عيسى أحيا الموتى وخلق من الطين كهيئة الطير فنفخ فصار طيراً وأن محمداً صلوات الله وسلامه عليه شق له القمر^(٤) ونبع

(١) ذكر القرافي في شرح التنقيح ص ٣٠٣ أجوبة أخرى منها:

ان اليهود لم يبق منهم بعد ذبحهم على يد مجتئصر من يصلح للتواتر. وأجاب على أدلتهم بأجوبة قوية منها: إن لفظ «الأبد» ورد في عدة مواضع من التوراة وأريد به غير ظاهره ومن ذلك:-

أ- يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فإن أبي العتق فلتتقب أذنه ويستخدم أبداً. «فأطلق الأبد على العمر فقط».

ب- أمروا في قصة دم الفصح أن يذبحوا الجمل ويأكلوا لحمه ملهوجاً ولا يكسروا منه عظماً ويكون لهم ذلك سنة أبداً. «ثم زال التعبد بذلك».

ج- قال في السفر الثاني: «قربوا إلي كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قرباناً دائماً لأحقاً بكم». وهم لا يفعلون ذلك الآن. كما أن التوراة نصت على تغيير أحكام في مواضع كثيرة منها فداء إسماعيل وغيرها.

(٢) سقط من المخطوطة «الذي».

(٣) في المخطوطة «وأن».

(٤) أحاديث انشقاق القمر في مكة قبل الهجرة بناء على سؤال أهل مكة الرسول ﷺ

آية أخرجه البخاري ومسلم وأحمد والبيهقي والترمذي وابن جرير وغيرهم بألفاظ متقاربة عن جمع من الصحابة. أنظر فتح الباري ٦/٦٣١، ٧/١٨٢، ومختصر تفسير ابن كثير للصابوني ٣/٤٠٨. وحديث نبع الماء بين أصابع الرسول يوم الحديبية أخرجه في عدة مواضع عن جابر وانظر فتح الباري ٦/٥٨١، ٧/٤٤١، ٨/٥٨٧، ١٠/١٠١. وانظر الخصائص الكبرى للسيوطي ٢/٣١٤.

الماء من بين أصابعه . فإن كان الأول دل على نبوة موسى فالثاني دل على نبوة عيسى ومحمد صلى الله عليها .

فإن قالوا : ذلك من طريق السحر .

قلنا : وما طريق علمهم إنَّ ما ظهر على يد موسى عليه السلام ليس على طريق السحر؟ قالوا : بأن خوارق العادات لا تلتبس بأفعال السحرة .

قلنا لهم : وكذا في حق عيسى ومحمد صلوات الله عليهم أجمعين .

فإن قالوا : فما قولكم فيمن ادعى النبوة بعد نبيكم وقال : أنا نبي فانظروا الى معجزتي، أتصفون إلى هذه^(١) الدعوى وتنظرون فيما زعم أنه معجزة أم لا ؟ .

فإن قلت : إنا نصفي إلى دعواه وننظر في معجزته ، فقد شككتم في قول نبيكم : « إنه لا نبي بعدي » .^(٢) وإن قلت لا نصفي إلى معجزته ولا نلتفت إلى دعواه لأنه قد حصل لنا العلم بكذبه فكذا لا نصفي إلى ما ادعى عيسى ومحمد صلوات الله وسلامه عليها ولا ننظر في معجزتها لأن العلم قد حصل لنا بقول نبينا : « إنه لا نبي بعدي . » قيل لهم : إن ظهور نبي بعد نبينا لم يوجد ولا ظهر على يد أحد

(١) في المخطوطة « هذا » .

(٢) حديث كون الرسول ﷺ خاتم الأنبياء أخرجه مسلم ١٨٩/٨ ، والبخاري ٢٤٣/٤ وأبو داود ٤١٤/٢ ولفظ أبي داود « إنه سيكون في أمي كذابون ثلاثون كلهم يزعم أنه نبي وأنا خاتم النبيين لا نبي بعدي وأخرجه مسلم ٨٩/٧ والبخاري ٢٢٥/٤ واللؤلؤ والمرجان ١١٠/٣ بلفظ « إن لي أسماء أنا محمد وأنا أحمد ... وأنا العاقب الذي ليس بعده أحد .. » أنظر فيض القدير للمناوي ٤٣٨/٤ .

إدعاء النبوة بعد معجزته وليس كذا موسى. فإنه قد ظهر بعده
أنبياء وادعوا نسخ شريعته، وأيدهم الله تعالى بخوارق العادات.
فإن زعموا أن مسيلمة الكذاب^(١) قد ادعى النبوة.

قيل لهم: ولكن ما أتى بخوارق العادات ولا دخل في دعوته من
أهل النظر من لا يجوز عليهم الاتفاق على الكذب، وليس كذلك
عيسى ومحمد صلوات الله عليها فإنها أظهرها عظام الآيات وجلائل
المعجزات ودخل في دعوتها من أهل النظر من لا يجوز عليهم الاتفاق
على الكذب فاختلفا.

فصل: أما الرد على العيسوية فظاهر. وذلك أن العيسوية إذا
سلموا لنا أنه نبي فقد نقل لنا عدد التواتر أنه قال: «أنا نبي
الثقلين». وجاء في التنزيل ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا
ونذيرا﴾^(٢). وقوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾^(٣)
وثبت بالأخبار المتواترة أنه دعا اليهود في الدين وكذا النصارى،
وكتب إلى كسرى وقيصر^(٤) وأمرها بترك دينها والدخول في

(١) هو مسيلمة بن ثامة بن كبير الحنفي الوائلي أبو ثامة. ولد ونشأ باليامة قرب العينية
عرف في الجاهلية برحان اليامة. حضر للرسول ﷺ مع وفد بني حنيفة وتخلف
عند رحلهم خارج المدينة ولما عاد ارتدّ وادعى النبوة ارسل له أبو بكر جيشا
بقيادة خالد بن الوليد فقتله سنة ١٢ هـ بعد أن استشهد من الصحابة ألفا
ومائتي رجل. أنظر سيرة ابن هشام ٧٤/٣، الكامل ١٣٧/٢ فتوح البلدان للبلاذري ٩٤
شذرات الذهب ٢٣/١. تاريخ الخميس ١٥٧/٢. الروض الأنف ٣٤٠/٢ الأعلام
١٢٦/٨

(٢) سبأ: ٢٨.

(٣) الأنبياء: ١٠٧.

(٤) كسرى: معناه في لغة الفرس «واسع الملك» وهو لقب للملك فارس والذي كتب له =

دعوته، ونزل^(١) آيات من القرآن في مجادلة اليهود ومحاجتهم: فلو كانت مقصورة على العرب ومخصوصة بهم لم يدع من عداهم إلى دينه. ولا بد لهم من تصديق من اعترفوا بصحة نبوته.

المسألة الخامسة

يجوز النسخ إلى غير بدل خلافا لبعض المتكلمين^(٢) فانهم قالوا: لا يجوز النسخ إلى غير بدل.

وعمدتنا: أن المانع لا يخلو إما أن يكون من جهة اللغة وهو أنه لا يسمى نسخا، أو من جهة العقل أو من جهة السمع. بطل أن يكون المانع من جهة اللغة لأن النسخ عبارة عن الرفع والازالة. ورفع الشيء يتحقق في نفسه وان لم يثبت له خلف وبدل. فليس في معنى النسخ من جهة اللغة تعرض للخلف والبدل. وبطل أن يكون المانع عقليا وذلك أن الناس في أفعال الله تعالى على مذهبين: فطائفة حكموا بأن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد من غير تعليل ولا

= الرسول ﷺ يدعو للاسلام هو «ابرويز بن هرمز». وقيصر لقب للملك الروم والذي كتب له الرسول ﷺ يدعو للاسلام هو «هرقل» وانظر في ذلك: مكاتيب الرسول لعلي حسين الأحدي. طبع دار صادر بيروت ٩١/١، ١٠٦/١. (١) في المخطوطة «وترك».

(٢) نسبة إمام الحرمين للمعتزلة ونسبه الشوكاني للمعتزلة وبعض أهل الظاهر. وقال الشافعي في الرسالة فقرة (٣٢٨) «وليس ينسخ فرض أبدا إلا إذا أثبت مكانه فرض» وتأول الشوكاني وغيره كلام الشافعي بحمله على غير ظاهره. وينظر تفصيل المسألة في إرشاد الفحول: ١٨٧ والمعمد ٤١٥/١ وقد أجاز النسخ إلى غير بدل وهو من كبار المعتزلة ونهاية السؤل ١٧٧/٢ واللعم ٣٢ والسودة ١٩٨. والأحكام ٢٦٠/٢ والمستصفي ١٤١. وشرح تنقيح الفصول ٣٠٨ والمحصل ٤٧٩/٣/١ وجمع الجوامع ٨٧/٢ والبرهان ١٣١٣/٢.

اعتبار حكمة ولا خفاء في^(١) جواز النسخ على مقتضى أصولهم. وذلك أن الله تعالى إذا أراد رفع العبادة إلى غير بدل لم يكن هناك مانع من هذه الإرادة.

وأما من علل أفعال الله تعالى لا يستحيل على مقتضى أصولهم أن يعلم الله تعالى أن نسخ هذه العبادة مصلحة ولا مصلحة في إثبات بدل لها فبطل أن يكون المانع عقليا.

ولا مانع من جهة السمع إذ ليس في كتاب الله تعالى ما يقتضي ذلك ولا في سنة رسوله، ولا اجماع مع وجود الخلاف.

وقد تمسك بعض علمائنا في المسألة بمسلك سمعي فقالوا: إنا وجدنا كثيراً من الأحكام الشرعية نسخت إلى غير بدل. ولو كان ذلك مستحيلاً لم يرد الشرع به.

بيانه: إن الله تعالى أوجب على المتوفى عنها زوجها أن تعتد حولا كاملاً بقوله تعالى: ﴿متاعاً إلى الحول غير إخراج﴾^(٢) ثم نسخ بأربعة أشهر وعشرة أيام إلى غير بدل. وأوجب الله تعالى على الرجل أن يثبت في الجهاد لعشرة^(٣) ثم نسخ الثبات بثمانية إلى غير بدل. وأوجب الله تعالى على من أراد أن يناجي رسول الله ﷺ الصدقة ثم نسخت الصدقة إلى غير بدل. وأوجب الله تعالى على الصائم في أول الإسلام أن يمسك بعد الفطر من أول الليل، فلو نام قبل الفطر ثم

(١) في المخطوطة (بجواز).

(٢) البقرة: ٢٤٠.

(٣) في المخطوطة «بعشرة».

استيقظ ليلا حرّم عليه الطعام والشراب ثم نسخ تحريم الأكل والشرب في الليالي الى غير بدل.

قالوا: ^(١) العدة نسخت إلى بدل وهو أربعة أشهر وعشرة أيام. ونسخ الثبات لعشرة ^(٢) إلى بدل وهو الثبات للاثنتين.

قلنا: هذا ليس ببدل. وذلك أن الثبات لاثنتين داخله في جملة العشرة والشهور الأربعة داخله في جملة الحول. والبدل هو إثبات حكم غير الأول.

والحكم هاهنا كان ثابتا من قبل، فليس يتحقق فيه معنى البدلية فإنه بعض الأصل امتد، والأصل والبدل متغايران.

وعمدة الخصم: قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ ^(٣) وهذا يدل على اشتراط البدل.

قلنا: هذه الآية لا حجة فيها. وذلك أن هذه الآية تدل على أن البدل الثابت خير من المبدّل إن ثبت البدل. وليس في الآية ما يدل

(١) اعتراضهم على التمثيل بنسخ عدة المتوفى عنها زوجها من الحول إلى أربعة أشهر وعشرة ونسخ ثبات المسلم لعشرة بثباته للاثنتين له وجاهته. حيث أن النسخ كان لبدل وان كان البدل أخف. وكان بالإمكان التمثيل لذلك من السنة بنسخ تحريم إدخار لحوم الاضاحي ونسخ وجوب الغسل يوم الجمعة وغير ذلك. فلا داعي للتمسك بمثال فيه نزاع. وقد مثل بما مثل به المصنف الشيرازي في اللع ٣٢ والآمدي ٢/٢٦٠.

(٢) في المخطوطة «بعشرة».

(٣) البقرة: ١٠٦

على أنه لا بد من البدل. وهو في ضرب المثال كقول القائل لبعده
« لا آخذ منك ثوبا واعطيك بدله إلا إذا كان البدل خيراً من
الأول ». فهذا اللفظ لا يدل على وجوب البدل، ولكنه يدل على أن
البدل إذا وقع فلا بد أن يكون خيراً.

والثاني: إنَّ هذه الآية حجة لنا، وذلك أن رفع العبادة إلى غير
بدل ربما كان خيراً من المبدل. (١) ويجوز أن يكون النسخ إلى غير
بدل.

قالوا: إنَّما قلنا أن النسخ لا يكون إلا (٢) إلى بدل لأن الحكم إذا
رفع عاد الأمر إلى ما كان عليه من حكم العقل.

بيانه: إنه إذا رفع تحريم الخمر عادت إلى ما كانت عليه قبل
التحريم وهي (٣) محرمة بحكم العقل. فهذا أمر يلزم في كل حكم رفع.

قلنا: هذا غير صحيح. وذلك أن العقل ليس يقضي بحظر ولا
إباحة إذ لا حكم للعقل على ما قدمناه في التحسين والتقبيح. وإن
عنوا بقولهم إنَّ العبادة لا ترفع إلا إلى بدل. وذلك أن البدل هو
حكم الشرع بنسخها. فهذا ليس بدلاً وإنما هو حقيقة النسخ. وحقيقة
النسخ لا تكون شرطاً في وجوده، إذ الشرط منفصل عن المشروط
ومتميز عنه في قضية العقل. ولو كان نفس النسخ هو البدل كان
الشيء شرطاً في نفسه وذلك مستحيل.

(١) لما في ذلك من رفع المشقة عن المكلف.

(٢) سقط من المخطوطة « إلا ».

(٣) في المخطوطة: وهو.

المسألة السادسة

يجوز نسخ العبادة إلى ما هو أثقل منها خلافاً لبعض المتكلمين^(١). ونقل ذلك ناقلون عن الشافعي رضي الله عنه وليس ذلك بصحيح.

وعمدتنا: إن المانع من ذلك ليس يخلو إما أن يكون من جهة اللغة أو من جهة العقل أو من جهة السمع. بطل أن يكون المانع من جهة اللغة لأن النسخ في اللغة عبارة عن الرفع أو النقل. والرفع لا يوجب وجود بدل على الإطلاق. والنقل يقتضي وجوب أصل البديل من غير صفة خفة أو شدة. وبطل أن يكون المانع من جهة العقل لأننا إن بنينا على أن^(٢) إرادة الله تعالى مطلقة جاز أن يكون البديل أشد من المبدل المنسوخ وأثقل لإرادة الله تعالى ذلك.

وإن عللنا أفعال الله تعالى فيجوز أن تكون المصلحة في النقل من الأخف إلى الأصب الأثقل كما يجوز أن تكون المصلحة في النقل من الأصب إلى الأخف. ولا مانع من جهة السمع في ذلك. وربما تمسك بعض علمائنا بأدلة سمعية فقال: إن الله تعالى أوجب

(١) نسب هذا القول أبو الحسين البصري وفخر الدين الرازي والقرآني في شرح تنقيح الفصول والشيرازي في اللمع إلى أهل الظاهر. ونسبه في المسودة لابن داود. وبعض الشافعية. ونسبه الشيرازي أيضاً لبعض الشافعية وخطأه. وانظر تفصيل الأقوال في المسألة في المسودة ص ٢٠٠ واللمع ٣٢ والأحكام للآمدي ٢٦١/٢ والمستصفي ١٤٢ وارشاد الفحول ١٨٨ والمعتمد ٤١٦/١ ونهاية السؤل ١٧٧/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٠٨ والمحصل ٤٨٠/٣٦١.

(٢) «أن» زيادة من المحقق للحاجة إليها.

حبس الزناة وايداءهم بالكلام فقال تعالى: ﴿واللذان يأتيانها منكم فآذوها﴾^(١) وقال في موضع آخر^(٢) ﴿فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت﴾^(٣) ثم نسخ إلى الجلد والرجم وهو أصعب وشرع الله صوم رمضان على سبيل التخيير، فمن شاء صام ومن شاء اقتدى ثم نسخ ذلك وانحتم الصوم. وانحتم الصوم أشد.

ولأنه إذا جاز أن لا يكلف الله عباده ابتداءً ثم يكلفهم العبادات الشاقة جاز أن ينتقل من الأخف إلى الأصعب ولا فرق بينهما في المعنى.

وعمدة الخصم:^(٤) ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ والأصعب الأشق ليس خيراً من الأخف الأسهل وليس مثلاً له فلا يجوز النسخ إليه.

فهذا لا حجة فيه بسبب أن الخير المذكور في الآية هو ما كان خيراً في الدين ولعل الأصعب في العبادات هو الخير في الدين من الأخف لأن ثوابه أكثر. قال عليه السلام: «الأجر على قدر التعب». وقال صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها. «ثوابك على قدر نصبك»^(٥).

(١) النساء: ١٦.

(٢) الموضع نفسه وليس في موضع آخر.

(٣) النساء: ١٥.

(٤) كما استدلوا بآيات أخرى تدل على أن الشرع مبني على التيسير والتخفيف منها: «يريد الله أن يخفف عنكم». و«يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر». وقد أوجب عن هاتين الآيتين أنها في أحكام خاصة كان في التكليف بها مشقة فخففت. وليس هذا عاماً في جميع الأحكام.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب العمرة باب أجر العمرة على قدر النصب. ومسلم في =

قالوا: النسخ والتخفيف والحط بمعنى واحد. فلو قال: خفت عليك أو حطت عنك ولكن إلى شيء هو أثقل كان تناقضا فكذلك إذا قال: نسخت إلى ما هو أثقل.

قلنا: هذا ممنوع. فإن النسخ ليس بمعنى التخفيف والحط في اللغة، بل النسخ رفع أو نقل. وقد قدمنا أنها لا يشعران بوجود البديل.

المسألة السابعة

يجوز نسخ العبادة أعني الحكم وان كان بلفظ التأييد كقوله: «صلوا أبدا» خلافا لبعض الأصوليين^(١).

وعمدتهم: إن اللفظ نص في جميع الأزمنة مستغرق لها. فلو جاز نسخه كان ذلك بداءً. والبداء على الله مستحيل أو كان كذبا في القول، وقول الله تعالى يسان عن الكذب.

وعمدتنا: إن النسخ لا يخلو إما أن يكون رفع الحكم أو رفع مثل الحكم، فإن كان رفع الحكم المرفوع لا فرق بين أن يكون مذكوراً بلفظ التأييد أو بغير لفظ التأييد.

= الباب السابع عشر من كتاب الحج. وقال ابن حجر: أخرجه الدارقطني والحاكم أنظر فتح الباري ٦١٠/٣. وقوله الأجر على قدر التعب راجع لقصة اعتار عائشة من التنعم أيضاً وهما بمعنى واحد.

(١) لم أجد أحداً قد عين هؤلاء المخالفين وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ٢٥٩/٢ والنخول ٢٩٠ والمعتمد ٤١٣/١ ونهاية السؤل ١٩٣/٢، والمسودة ١٩٥ وشرح تنقيح الفصول ٣١٠ والمحصل ٤٩١/٣/١. وظاهر كلام أبي الحسين في المعتمد ٤٠١/١ أن الخلاف مع اليهود.

وكذا إذا كان النسخ رفع مثل الحكم^(١).

وقولهم: إن هذه الصيغة نص^(٢) في الاستغراق فليس كذلك فإنها تذكر في موضع المبالغة كقولهم: «لازم الغريم أبداً» معناه حتى يقضيك. وكقولهم: «خلدهم السلطان الحبس أبداً.» وإنما المعنى بذلك أبداً من الآباد. فاللفظ محتمل فيجوز أن يكون معناه أبداً ما لم ينسخ عند ذلك. وإذا جاز أن يقرن في قوله: صلوا مطلقاً. جاز أن يكون مشروطاً بعدم ناسخ يأتي بعده جاز أن يقرن ذلك في لفظ التأييد.

المسألة الثامنة

يجوز نسخ التلاوة دون نسخ^(٣) الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة خلافاً لبعض المعتزلة^(٤)، وعمدتنا: إن الحكم عبادة والتلاوة عبادة وكل عبادتين يجوز نسخ إحداها دون الأخرى^(٥) كالصوم والصلاة.

(١) أما الرازي فاستدل للجمهور بأن شرط النسخ أن يرد على ما أمر به على سبيل الدوام والتأييد لا يدل إلا على الدوام. فكان التأييد شرطاً لإمكان النسخ وشرط الشيء لا ينافيه.

(٢) في المخطوطة «نسخ» وهو تصحيف.

(٣) في المخطوطة «نسخه».

(٤) أما أبو الحسين البصري المعتزلي فيجيز ذلك على ما في المعتمد ٤١٨/١. ونقل الشوكاني في إرشاد الفحول عن شمس الأئمة السرخسي أنه جزم بأن نسخ اللفظ مع بقاء الحكم ممتنع. وينظر تفصيل المسألة في المحصول ٤٨٢/٣/١، والمسودة ١٩٨ واللمع ٣٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٠٩ والأحكام للآمدي ٢٦٣/٢ والمستصفي: ١٤٦ والمنخول ٢٩٧ ونهاية السؤل ١٧٥/٢ وإرشاد الفحول: ١٩٠.

(٥) في المخطوطة: (أحدهما دون الآخر).

والدليل على أن التلاوة عبادة إجماع الأمة على أن من قرأ القرآن كان له بكل حرف عشر حسنات. وما ورد في ذلك من الأخبار عن الرسول ﷺ أكثر من أن يحصى وأما الحكم فلا خلاف أنه عبادة إذ الحكم أمر ونهي. وفعل أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه عبادة وقربة وطاعة.

فإن قالوا: الحكم عبادة ولكنه تابع للتلاوة. ولن يتصور بقاء التابع بعد ارتفاع المتبوع.

قلنا: هذا قولٌ باطل. وذلك أن الحكم في كونه عبادة ليس تابِعاً للتلاوة، وإنما التلاوة ذريعة إلى معرفة الحكم وَعَلْمٌ عليه. فبعد أن عرف الحكم فهو أصل في نفسه.

وقد تمسك بعض علمائنا بأدلةٍ سمعية، قالوا: أوجب الله تعالى على المتوفى عنها زوجها أن تعتد حولاً كاملاً بقوله تعالى: ﴿متاعاً إلى الحول غير إخراج﴾^(١) ثم نسخ هذا الحكم وبقيت التلاوة. وكذلك أوجب الله تعالى الصدقة عندما جاء الرسول ﷺ بقوله تعالى: ﴿فقدموا بين يدي نجواكم صدقة﴾^(٢) ثم نسخ الحكم وبقيت التلاوة. وأوجب الله تعالى الوصية بقوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف﴾^(٣) ونسخ الحكم وبقيت التلاوة. وأوجب الله تعالى على

(١) البقرة: ٢٤٠.

(٢) المجادلة: ١٣.

(٣) البقرة: ١٨٠.

الرجل أن يلقي عشرة من المشركين^(١) ثم نسخ الحكم وبقيت التلاوة .

وأما ما نسخ رسمه وبقي حكمه فمثاله ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: « كان مما أنزل الله تعالى على رسول الله ﷺ: « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة نكالا من الله » ونسخ الرسم وبقي الحكم . وقال^(٢): « لولا أنني أخشى أن يقال زاد عمر في كتاب الله تعالى لكتبتها في حاشية المصحف ».^(٣)

وعمدة المعتزلة: إن الحكم إذا نسخ كان بقاء التلاوة موها بقاء الحكم وفيه تعريض المكلفين لاعتقاد الجهل وهو أنه يعتقد بقاء الحكم وذلك جهل . والحكيم لا يعرض^(٤) عباده لاعتقاد الجهل .

قلنا: هذا قول باطل . فإن الثاني لا يخلو إما أن يكون مجتهدا أو غير مجتهد . فإن كان مجتهداً فلا بد من إحاطة علمه بالدليل

(١) وذلك بقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾ . الآية . الانفال: ٦٥

(٢) في المخطوطة (قالوا) .

(٣) أصل الحديث في الصحيحين عن ابن عباس عن عمر قال في خطبة: إن الله بعث محمداً نبيا وأنزل عليه كتابا وكان فيما أنزل عليه آية الرجم فتلونها ووعيناها . وقد رجم النبي ﷺ ورجنا بعده وفيه: « ولولا أنني أخشى أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لأثبتته » وروي من طرق أخرى . وأخرجه أحمد في المسند ١٣٢/٥ ، ١٨٣ ، وابن حبان في موارد الظمان ٤٣٥ والحاكم في المستدرک ٣٦٠/٤ وابن ماجه في الحدود ٨٥٣/٢ وتفسير ابن كثير ٤٦٥/٣ . وانظر التلخيص الحبير ١٤٣/٤ وكشف الخفا الحديث رقم ١٥٧٩ والناسخ والمنسوخ للنحاس ص ٨ وفتح الباري ١٢/١٢ والاتقان للسيوطي ٣٠/٢ .

(٤) في المخطوطة (يعارض)

الناسخ . فإذا نصب الله تعالى على النسخ دليلاً فما عرّض المكلفين لاعتقاد الجهل . وإن كان الثاني غير مجتهد ففرضه في الأحكام تقليد المجتهدين ولا يجوز له أن يعتقد فيما سمعه من الأدلة صحة ولا فساداً . إذ هو ليس من أهل النظر .

فإن قالوا : ليس في بقاء التلاوة بعد ارتفاع الحكم فائدة فلا يجوز نسخ الحكم دونها . قلنا : هذا باطل . وذلك أن فوائد الألفاظ ليست محصورة في الأحكام فمن الألفاظ ما لا حكم فيه ولكننا متعبدون بتلاوته كحروف الهجاء في أوائل السور . فيجوز أن يكون ما نسخ حكمه من الآيات وبقي رسمه من ذلك القبيل فلا استحالة في ذلك .

قالوا : إذا نسخت التلاوة دون الحكم فليس في رفع التلاوة فائدة مع بقاء الحكم الذي دلت عليه ، فالتلاوة ذريعة إلى معرفته .

قلنا : هذا باطل . فإن لرفع^(١) التلاوة مع بقاء الحكم فوائده من جملة ذلك علم المكلف أن الصلاة لا تصح بها ، ويجوز للجنب قراءتها وللمحدث مسها فهذه فوائد علمت من النسخ .

قالوا : نسخ التلاوة سبب في ذهاب الحكم فإنها طريق العلم به .

قلنا : هذا باطل . فإن الدليل الذي دل على رفع التلاوة مختص بالتلاوة والعلماء محيطون بمدلول هذا فلا بد بعد التلاوة من أمر يدل على بقاء الحكم فقد أمن عليه الذهاب .

(١) يوجد في المخطوطة كلمة « الحكم » قبل « التلاوة » وحذفتها لأنها زائدة .

المألة التاسعة

الزيادة على النص ليست نسخاً

ونقل عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا: الزيادة على النص نسخ. (١).

والحق عندنا أن الزيادة إن كانت متحدة بالمزيد عليه كانت نسخاً وإن لم تكن متحدة بالمزيد عليه لم تكن نسخاً. مثال ذلك: إنه إذا ضم ركعة إلى الصلاة فإنها تكون متحدة بها فيكون ذلك نسخاً. ومثال (٢) الثاني ضم الجلد إلى التعزير فإنه غير متحد به.

(١) الزيادة على النص إن كانت مستقلة عن المزيد عليه فإما أن تكون من غير جنسه كفرص الزكاة بعد الصلاة فهذا لا نزاع فيه أنه ليس نسخاً. وأما إذا كانت الزيادة من جنس المزيد عليه كزيادة صلاة على الصلوات فذهب بعض الحنفية إلى أنها نسخ لأنه يُصير الصلاة الوسطى غير وسطى.

أما إن كانت الزيادة غير مستقلة عن المزيد عليه فقد احتدم النزاع فيها مع الحنفية كزيادة الجزء مثل زيادة التغريب على الجلد. أو زيادة شرط. كاشتراط الطهارة للطواف. واختار ابن برهان أن الزيادة إذا اتحدت مع المزيد عليه كانت نسخاً كزيادة ركعة في الصلاة. أما إذا لم تكن متحدة كزيادة التغريب على الجلد أو الشاهد واليمين على الشاهدين فليست نسخاً وبه قال الغزالي. وقد نقل عن الشافعي والمالكية والحنابلة وأبي علي وأبي هاشم الجبائين أنها ليست نسخاً على الإطلاق وفي المسألة أقوال أخرى ذكرها أبو الحسين في المعتمد ٤٣٧/١، وانظر تنقيح الاصول لصدر الشريعة ٣٦/٢ وارشاد الفحول ١٩٤ ونهاية السؤل ١٩١/٢ وشرح تنقيح الفصول: ٣١٧ والأحكام للآمدي ٢٨٥/٢ والحصول ٥٤١/٣/١ والبرهان ١٣٠٩/٢ والمستصفى ١٣٩ والنخول ٣٩٩ وجمع الجوامع ٩١/٢ في المخطوطة: « مثال ذلك الثاني ». وحذفت ذلك لزيادتها. (٢)

وعمدتنا: إن حد النسخ غير موجود في الزيادة، إذ النسخ رفعٌ في لغة العرب وازالة أو نقل وتحويل. والزيادة ليست رفعاً ولا نقلاً. وإنما هو ضمٌ والحاق. وحد النسخ عند الفقهاء والاصوليين: «رفع الحكم الثابت على وجه التراخي أو رفع مثل الحكم الثابت». والزيادة ليست رفعاً للحكم ولا رفعاً لمثل الحكم فلا يكون نسخاً. قال الشيخ الامام: جميع أصحاب أبي حنيفة بين متناقضين. فقالوا: تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه. والزيادة عليه نسخ له. وهذا تناقضٌ ظاهر^(١).

وعمدتهم: إن اللفظ على آخر ما تناوله فضم الزيادة إليه يقتضي رفع الأخرى ولا معنى للنسخ إلا أنه رفع الحكم أو رفع مثل الحكم. وقد تحقق فيما تنازعنا فيه. وبيانه: إن قوله تعالى: ﴿وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾^(٢) دل على وجوب الاقتصار على مائة جلدة والاجزاء بها. وما دام^(٣) ضم إليه التغريب خرج الجلد عن أن يكون حداً مجزئاً، وذلك ناسخ له. وصار هذا كضم ركعة إلى الصلاة فإن كان هذا نسخاً لها كذا فيما تنازعنا فيه.

والجواب قلنا: هذا باطل، وذلك أن ضم التغريب إلى الجلد لا يخرج عن أن يكون حداً. فإنه يجزىء إقامة على الحدود ولكنه يطالب بإقامة التغريب. والمطالبة بفعل مأمور آخر لا يدل على أن الأول لا يجزىء. وليس كذلك ضم ركعة إلى الصلاة فإنها متحدة بها.

(١) نص هذا الكلام لم أجده في البرهان.

(٢) سورة النور: ٢

(٣) في المخطوطة (مادام) بدون واو.

وخرج الأول عن أن يكون صلاة عند الاقتصار عليها بخلاف الجلد .
فإن افراده عن التغريب لا يكون علة في فساده فقد تحقق معنى
النسخ في الزيادة المتصلة دون المنفصلة . (١)

المسألة العاشرة (٢)

إذا ذكر الحكم وضرب له غاية معلومة لم يكن دخول الغاية نسخاً
له . كقوله تعالى: ﴿ثم أتوا الصيام إلى الليل﴾^(٣) فان مجيء الليل لا
يكون نسخاً للصوم .

فأما إذا كانت الغاية مجهولة كقوله تعالى: ﴿فامسكوهن في
البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً﴾^(٤) فهل يكون
السبيل نسخاً للحكم أم لا ؟ إختلف الناس في ذلك . فذهبت طوائف
من الأصوليين إلى أن ذلك نسخٌ للحكم . وقال قوم: لا يكون ذلك
نسخاً للحكم .

(١) وتظهر ثمرة الاختلاف في هذه المسألة في فروع فقهية كثيرة منها:

عدم قول الحنفية بالشاهد واليمين والتغريب ، وعدم اشتراط الطهارة في
الطواف والنية في الوضوء ، معتمدين على أن الزيادة على النص نسخ ونسخ
الكتاب لا يكون بخبر الواحد . واعتذروا عن قولهم بجواز الوضوء بالنبيذ وجواز
المسح على الخف انها ثبتا بخبرين مشهورين . ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز
عندهم . وينظر في ذلك كتب الحنفية ومنها تنقيح الأصول لصدر الشريعة ٣٨/٢ .
(٢) بحث بعض الأصوليين هذه المسألة في حد النسخ على أنها من المحترزات التي تخرج
بقولهم: «على وجه لولاه لكان ثابتاً» وبعضهم بحثها في شروط النسخ وانظر في
ذلك المسودة ٢١٩ . وارشاد الفحول ١٨٦ والمحصل ٤٢٤/٣/١ ، والبرهان
١٢٩٣/٢ والمستصفي ١٢٨ والأحكام للآمدي ٢٣٨/٢ والمعتمد ٤٠٠/١ .

(٣) البقرة: ١٨٧ .

النساء: ١٥ .

أما عمدة الأولين فإنهم قالوا: أجمعنا على أن الغاية المعلومة لا تكون ناسخةً للحكم كقوله تعالى: ﴿ثم أتوا الصيام إلى الليل﴾ وكذلك الغاية المجهولة. والجامع بينهما أن ارتفاع الحكم لما كان مقطوعاً به في الغاية المعلومة لم يكن دخولها ناسخاً. فكذا في الغاية المجهولة ينبغي أن لا تكون ناسخة لأن دخولها مقطوع به فلا فرق بين الغائتين إلا أن إحداها مجهولة والأخرى معلومة. وذلك لا يوجب اختلافاً في حقيقة النهاية. فاذا لم تكن إحداها نسخاً لم تكن الأخرى نسخاً.

وعمدة الآخرين: فإنهم قالوا: لو أن الله تعالى قال: تمسكوا بهذه العبادة إلى أن ننسخها عنكم لم يكن النسخ بعد ذلك مستحيلاً. ولو كان ذكر الغاية المجهولة يقتضي رفع حقيقة النسخ لكان نسخ ما وعدنا الله تعالى نسخه مستحيلاً. وليس هذا كالغاية المعلومة لأن حقيقة النسخ غير موجودة فيها. لأن النسخ رفع الحكم أو رفع مثل الحكم أو بيان أمد الحكم. والغاية إذا كانت معلومة لم تفتقر إلى بيان أمد الحكم أو رفع مثله إلى بيان من جهة صاحب الشرع لأن ذلك معلوم لنا. فاستحال جعل الغاية ومجيئها نسخاً. ويدل عليه أن الأمة أجمعت على أن الصلاة إلى الكعبة ناسخة إلى الصلاة إلى بيت المقدس^(١). وأن دين النبي ﷺ ناسخٌ للأديان المتقدمة والشرائع

(١) الاحتجاج بنسخ القبلة فيه نظر. لأن وعد الله للرسول ﷺ بأن يوليه قبله يرضاهم لم يكن مقترناً مع الحكم المنسوخ مثل حكم الامساك في البيوت للزناة. بل سياق الآيات يدل على أن الوعد كان مقترناً بالناسخ. فالفرق واضح بين المسألتين فهو قياس مع الفارق والله أعلم.

السابقة. وقد كان مجيء النبي ﷺ موعوداً به ومذكوراً في كتب^(١) الأنبياء وكانوا على ترقب وانتظار من مجيئه. وقد كان النبي ﷺ موعوداً بنسخ القبلة بقوله تعالى: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها﴾^(٢). ثم ما أوجب ذلك إخراجها عن أن تكون ناسخة لما تقدمها. وكذلك فيما تنازعنا فيه. وبالله التوفيق.

المسألة الحادية عشرة

نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها جائز عندنا خلافاً للمعتزلة^(٣).

- (١) في المخطوطة «كتاب».
- (٢) البقرة: ١٤٤.
- (٣) وافق المعتزلة أبو الحسن التميمي من الحنابلة والصيرفي من الشافعية وبعض الحنفية. وقد جعل القرافي في شرح تنقيح الفصول للمسألة أربع صور:-
 أ- أن يكون الفعل متكرراً فيفعل مراراً ثم ينسخ وهذا متفق على جواز نسخه.
 ب- أن يكون للفعل وقت وينسخ قبل دخول الوقت وهذه الصورة هي التي مثل لها ابن برهان والغزالي والأمدى ولكن نقل في المسودة عن ابن برهان أنه يقول بالمنع خلافاً لقوله هنا.
 ج- أن يؤمر بالفعل على الفور فينسخ قبل الشروع.
 د- أن يشرع فيه بعد دخول وقته فينسخ قبل كماله. وارتضى القرافي جواز النسخ في الجميع. ونقل في المسودة جواز النسخ اتفاقاً في الصورة الأخيرة. والذي يظهر أن النزاع في الصورة الثانية فقط.
 وهذه المسألة لها صلة وثيقة بمسألتين في بحث الأمر وهما: هل يشترط إرادة الأمر الإمتثال. وهل يجوز أن يأمر الأمر بما يعلم أنه مستحيل.
 وينظر تفصيل المسألة في المستصفى ١٣٣ والمنخول ٢٩٠ واللمع ٣١ وشرح تنقيح الفصول ٣٠٦ ونهاية السؤل ١٧١/٢ والأحكام ٢٥٣/٢ والمعتمد ٤٠٦/١ وارشاد الفحول ١٨٧ والمسودة ٢٠٧ والبرهان ١٣٠٣/٢، والمحصل ٤٦٧/٣/١ وجمع الجوامع ٧٧/٢.

وعمدتهم: أن النسخ قبل التمكن يدل على البداء . والبداء مستحيل على الله تعالى . وما أفضى إلى المستحيل كان مستحيلاً . ويقال: إن الأمور به فعل واحد وهو قوله: « صل إذا زالت الشمس » فإذا قال له قبل الزوال: « لاتصل إذا زالت الشمس » فقد نهى عن عين ما أمر به . وهذا هو حقيقة البداء .

ولأن النهي عن الشيء يدل على قبحه والأمر به يدل على حسنه . فإذا نهاه عن إيقاع الصلاة بعد ما كان قد أمره بإيقاعها فقد اجتمع فيه دليل الحسن والقبح في حالة واحدة وذلك مستحيل .

وقرروه من وجه آخر فقالوا: إذا قال له: « صل إذا زالت الشمس » . دل على أن الصلاة مصلحة وإذا نهاه عن الصلاة دل على أنها مفسدة . والفعل الواحد في الحالة الواحدة لا يكون مصلحة مفسدة بالاضافة إلى شخص واحد .

وعمدتنا: ان النسخ رفع الحكم، وقد تحقق معنى النسخ هنا فإنه إذا قال: « صل إذا زالت الشمس » . فقد تعلق الأمر بالصلاة . وإذا قال: « لا تصل » دل على رفع الحكم ولا حقيقة للنسخ عندهم إلا هذا .

وأما قولهم: يدل على البداء فليس بصحيح . فإن البداء « ظهور ما كان خفياً » . وذلك مستحيل على الله تعالى لأن علمه متعلق بجميع المعلومات ومحيط بها . وحقيقة النسخ تخالف حقيقة البداء .

وأما قولهم: إن الأمر بالشيء يدل على حسنه أو على صحة كونه مصلحة . والنهي عن الشيء يدل على ضد ذلك غير مسلم عندنا . فإن الأشياء لا تحسن ولا تقبح اصفات هي عليها . وإنما الحسن عبارة عن

أمر الله تعالى والقبح عبارة عن نهيه. فالحسن المقول فيه إفعال والقبيح المقول فيه لا تفعل. فما اجتمع الحسن والقبح من جهة واحدة^(١).

ومما تسكوا به أنهم قالوا: «النسخ قبل التمكن من الفعل يخرج الأمر عن الإفادة. فإن مقصود الأمر وفائدته هو الامتثال. فإذا خرج عن الإفادة كان ذلك عبثاً. والعبث مستحيل في صفات الله تعالى.

ولأن الأمر بالشيء يدل على أنه مطلوب والنهي عنه يدل على أنه غير مطلوب والفعل الواحد لا يكون في الحالة الواحدة^(٢) مطلوباً مرغوباً عنه لأن ذلك وصفا تضاد.

قلنا: النسخ قبل التمكن لا يخرج الأمر عن الإفادة فإنه من الممكن أن الأمر علم أن في اعتقاد وجوب هذا الفعل وعزم المكلف على الاتيان به مصلحة فأمره بذلك ثم نهاه عنه بعد أن تحقق الاعتقاد لا غير.

وهذا الجواب ليس بسديد. وذلك أن الاعتقاد إذا لم يكن موافقاً للمعتقد ولا متعلقاً به على ما هو عليه لم يكن مفيداً فلا يؤمر به لأنه تعريض المكلف لاعتقاد الجهل وذلك قبيح في نفسه.

والجواب الصحيح: إن الفوائد غير مطلوبة في أوامر الله تعالى إذ هي غير معللة. فعدم الفوائد لا يخرج عن أن يكون أمراً.

(١) وهذا الدليل مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقد أبطلناها في أول الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) يوجد في المخطوطة «لا يكون» زائدة.

وأما قولهم: إِنَّ الأمر بالشيء يدل على أنه مطلوب والنهي عن الشيء يدل على أنه غير مرغوب فيه^(١).

قلنا: فالطلب لا معنى له عندنا إلا أن يكون متعلقاً بالمكلف وهو قوله إفعال وليس المطلوب من الطلب صفة تختص فكان الفعل مطلوباً منه ما لم ينفه عنه. فإذا نُهيَ فليس بمطلوب وفي المسألة إشكال^(٢).

وقد تعلق بعض علمائنا بقصة إبراهيم عليه السلام فإنه أمر بذبح إسماعيل^(٣) ثم نسخ عنه عند الذبح قبل الفعل.

وقد اعترض عليه باعتراضات بعضها فاسدة وبعضها صحيحة. أما الفاسدة: فإنهم قالوا إبراهيم عليه السلام ما أمر بالذبح وإنما أمر بمقدمات الذبح من شده بالحبل وتله للجبين واضجاعه إلى الأرض.

قلنا: هذا باطل. فإن المأمور به ذَبِحٌ. ولهذا سمي ذبيحاً، وقال

(١) في المخطوطة «عنه».

(٢) أرجو أن يكون في كلام الغزالي في المستصفى ص ١٢٤ حل لهذا الإشكال حيث قال: «إن الأمر بالشيء متعلق بالمكلف بشرط أن لا يرد ناسخ. ومثّل لذلك بمن يصلي الفرض في أول الوقت ويموت في أثناءه وقبل تمام التمكن. فيقال إنه كان مأموراً بالصلاة بشرط دوام حياته. ثم بين أنه لا يلزم محال من ذلك لأن عاقبة الأمر مجهولة للمأمور معلومة للأمر. فأمره ممكن لإمتحان عزمه. ولكن عند المعتزلة المقصود من الأمر فعل المأمور به فقط.

(٣) وقع خلاف بين العلماء في الذبيح هل هو إسماعيل أم هو إسحاق. وصحح القرافي أنه إسحاق. ورجح الأكثرون إنه إسماعيل لقول رسول الله ﷺ: «أنا ابن الذبيحين» يعني عبدالله وإسماعيل. وانظر شرح تنقيح الفصول: ٣٠٦.

تعالى ﴿إِنْ هَذَا لَهُو الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾^(١) وهذا إنما يكون في الأمر بذبح الولد .

ومن الأسئلة الفاسدة أنهم قالوا: ما كان أمراً من الله تعالى فإنما كان رؤياً رآها إبراهيم ولهذا قال تعالى: ﴿قد صدقت الرؤيا﴾ .

قلنا: هذا باطل من وجهين:-

أحدهما: إن رؤيا الأنبياء وحي من الله تعالى .

والثاني: إنه قال: ﴿إفعل ما تؤمر﴾ فسماه مأموراً .

ومن الأسئلة الفاسدة إنهم قالوا: إبراهيم ذبح الولد وإنما الله تعالى ألحم^(٢) الذبح .

قلنا: هذا باطل ، لأنه لو كان ذلك لكان من العظام في الآيات ولذكره الله تعالى في كتابه ، ولأنه قال: ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ ولو كان الذبح وقع لم يكن للفدي معنى^(٣) .

(١) الصافات: ١٠٦

(٢) في المخطوطة «ألحمه» .

(٣) ذكر المعتزلة في كتبهم أسئلة فاسدة أخرى منها: إن الله قلب عنق إسماعيل نحاساً

فلم يتمكن من ذبحه . وهذا متناقض على أصل المعتزلة وهو عدم جواز التكليف بما

لا يطاق إلا إذا قالوا: إن الأمور به إمرار السكين وما يجري مجرى الذبح . ومنها

أيضاً قولهم: إن الأمور به العزم على الذبح لإختبار إبراهيم وليس الذبح . ومنها

أيضاً قولهم: إن الأمور به يحدث في المستقبل لقوله: ﴿إني أرى في المنام أني

أذبحك﴾ . وقد أجاب الجمهور عن هذه الأسئلة بما يشفي وينظر ذلك في المعتمد

٤٠٦/١ وتنقيح الأصول لصدر الشريعة ٣٦/٢ ونهاية السؤل ١٧١/٢ والأحكام

للأمدي ٢٥٣/٢ .

غير أن التمسك بهذه الآيات لا حجة فيها^(١) فإنه ليس في الآية ما يدل على أن النسخ كان قبل التمكن من الفعل . والنزاع لا يقع في جواز النسخ بعد التمكن من الفعل وإنما وقع في جواز النسخ قبل التمكن من الفعل .

قالوا: إبراهيم عليه السلام إنه قد تمكن من الفعل ولم يفعل ، لأن ذلك معصية والأنبياء معصومون عن المعاصي^(٢) .

قلنا: هذا باطل لا حجة فيه لجواز أن يكون الأمر ليس على التضييق ولكنه على التوسعة ويجوز أن يكون الأمر ليس على الوجوب . وليس في اللفظ ما يدل على أنه واجبٌ ولا على أنه مضيق .

المسألة الثانية عشرة

نسخ الكتاب بالسنة المتواترة جائز^(٣) من جهة العقل .

(١) بين ضعف الاحتجاج بقصة إبراهيم أيضاً الآمدي في الأحكام ٢٥٥/٢ وارتضى الاحتجاج بقصة فرض الصلاة في الاسراء وردة عليه الأكثرون لأنها خبر واحد ، ونسخ قبل علم المكلفين به . وارتضى الدليل العقلي وهو عدم لزوم محال من ذلك واستدل الغزالي أيضاً بالدليل العقلي وينظر الأحكام ٢٥٦/٢ والمستصفي ١٣٣ وارشاد الفحول: ١٨٧ .

(٢) الاحتجاج بالقصة يتوقف على إثبات عصمة الأنبياء . ويتوقف أيضاً على اقتضاء الأمر الفور أم لا؟ .

(٣) في المخطوطة: جائزة .

ونقل عن بعض الأصوليين أنه منع من ذلك وعزي إلى الشافعي رضي الله عنه ولم يثبت ذلك^(١).

والمعتمد أن السنة المتواترة طريق إلى معرفة مراد صاحب الشرع. فكان الخبر بطريق التواتر سمع من رسول الله ﷺ ولا فرق في درجة القطع بينها وبين الكتاب إلا أن نظم القرآن معجز وألفاظ السنة لا إعجاز فيها وهما معلومان من جهة الشرع مضافان إلى الله تعالى.

وعمدة الخصم: إنَّ نسخ قول الله تعالى بقول الرسول يورث تهمة ويوجب تنفيراً فكان مستحيلاً. ولأنه لم يوجد نسخ الكتاب بالسنة ولو كان فيه مصلحة لاتفق عليه.

قلنا: هذا باطل: فإن التنفير والتهمة لا موضع لهما بعد دلالة المعجزة على الصدق.

وقولهم إنه لو كان فيه مصلحة لاتفق عليه قول باطل، لجواز أن يكون فيه مصلحة ولكن غيره أصلح منه فقد يتفق القولان على الصلاح ويقدم أحدهما على الآخر. فليس فيما ذكره حجة.

(١) رجعت للرسالة في بحث النسخ والمنسوخ ص ١٠٦ فلم أجد ما يشير إلى أن الشافعي رضي الله عنه أنكر جواز نسخ القرآن بالسنة عقلاً بل أنكر الجواز شرعاً. بل نقل الغزالي عنه في المستصفى ص ١٤٩ أنه قال « وليس نسخ السنة بالقرآن مستحيلاً » وهذا يعلم قول ابن برهان يرحمه الله « ولم يثبت ذلك » وانظر في ذلك المعتمد ٤٢٤/١ ونهاية السؤل ١٨١/٢ وارشاد الفحول ١٩١ وشرح تنقيح الفصول ٣١٣ والأحكام للآمدي ٢٧٢/٢. والمحصل ٥١٩/٣/١. وقد نفى الرازي عن الشافعي القول بوقوعه ولم ينف عنه القول بجوازه.

المسألة الثالثة عشرة

دل دليل الكتاب على نسخ الكتاب بالسنة . ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال: نسخ الكتاب بالسنة ممتنع من جهة السمع^(١) . وعمدتنا: وقوع ذلك ووجوده . فإن آية الوصية نسخت بالأخبار المتواترة عن رسول الله ﷺ لأن النسخ بأخبار الآحاد ممتنع سمعاً . وليس في كتاب الله تعالى ما يدل على نسخ الوصية . فلا ناسخ إلا من جهة السنة المتواترة .

فإن قالوا: بل الناسخ لها آية المواريث .

(١) قد أشبع الشافعي في كتابه الرسالة القول في الاستدلال على ما ذهب إليه في هذه المسألة ونقل الشوكاني عن ابن السمعاني أنه قول الشافعي في عامة كتبه . وقال بقول الشافعي جماعة من أصحابه منهم الصيرفي والخفاف . واستنكر قوله جماعة من العلماء ..

قال الكياهراسي: «هفوات الكبار على أقدارهم ومن عدَّ خطؤه عظم قدره» وقال: كان عبد الجبار بن أحد ينظر كثيراً مذهب الشافعي في الفروع والأصول فلما وصل لهذا الموضوع قال: «هذا الرجل كبير ولكن الحق أكبر منه» . ثم قال: ولم نعلم أحداً منع من جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلاً فضلاً عن المتواتر ، فلعله يقول دل عرف الشرع على المنع . انتهى نقلاً عن إرشاد الفحول ص ١٩١ . وأقول فعلاً إن الشافعي لم يمنع جوازه عقلاً وإنما منع وقوعه شرعاً . وظاهر عنوان المسألة أن المقصود منها نسخ القرآن بالسنة مطلقاً . وكما يظهر من الاستدلال أنه يقصد «نسخ القرآن بالسنة المتواترة فقط» . وقد عقد مسألة أخرى ستأتي بعد مسألتين لنسخ القرآن بأخبار الآحاد .

وينظر تفصيل هذه المسألة في البرهان ١٣٠٧/٢ والمخول ٢٩٢ والمستصفي ١٤٧ . وشرح ١٠٦ وما بعدها . والمعتمد ٤٢٤/١ والنخول ٢٩٢ والمستصفي ١٤٧ . وشرح تنقيح الفصول ٣١١ واللمع ٣٣ والمسودة ٢٠٥ ونهاية السؤل ١٨١/٢ وإرشاد الفحول: ١٩١ .

قلنا: الجمع بين الوصية والميراث ممكن. وشرط الناسخ أن يتعذر الجمع بينه وبين المنسوخ. فلم تكن آية المواريث ناسخة.

وعمدة من نصر مذهب الشافعي^(١) رضي الله عنه قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بَخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^(٢) فلا يخلو إما أن يكون المذكور راجعاً إلى نفس الدليل الناسخ أو راجعاً إلى إصلاح المكلف. ولا يجوز أن يكون أولى بالخير المذكور^(٣) إصلاح المكلف لأنه الله تعالى وصف نفسه بالقدرة بعد ذلك فقال: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٤).

فينبغي أن يكون ذلك راجعاً إلى أن يتصف الباري تعالى بالاعتقاد عليه، وهو النظم البديع المختص بالقرآن. ولأن الله تعالى قال: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَنْزِلُ﴾^(٥). فدل على أن الآية لا تنسخ إلا بالآية.

قلنا: هذا باطل. فإن الآيتين لا حجة فيها وذلك أن قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بَخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾. يحتمل بخير لكم فيما يرجع إلى صلاح الدين. ووصف الله نفسه بالاعتقاد على ذلك يحتمل أنه راجع إلى

(١) حاول بعض أتباع الشافعي المغالين في حبه تأويل ما ذهب إليه على ما ذكر الشوكاني ولكن المحققين من أتباعه لم يرتضوا قوله ومنهم إمام الحرمين وابن برهان والكيما الهراسي وأبو الحسن الأشعري وغيرهم.

(٢) البقرة: ١٠٦.

(٣) في المخطوطة « هو اصلاح » والعبارة فيها تقديم وتأخير.

(٤) البقرة: ١٠٦.

(٥) النحل: ١٠١.

الاعتقاد على تصريف عباده بنقلهم من فعلٍ إلى فعلٍ وعبادةٍ إلى عبادة فليس الآية نصاً في غرضهم.

وأما قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نُنزِلُ﴾.

قلنا: هذا يدل على جواز نسخ القرآن بالقرآن. وذلك لا خلاف فيه. وإنما الخلاف في نسخ القرآن بالسنة. وهذا في ضرب المثال كقول القائل: لا آخذن^(١) منك ثوباً وأعطيك ثوباً بدله إلا إذا كان الذي أعطيك أنفس من الذي أخذته منك. وهذا يدل على أن الثاني أنفس من الأول. ولا تدل على انحصار البدل في جنس الثياب. وربما قالوا: السنة فرع القرآن فكيف يرتفع الأصل بالفرع.

قلنا: هذا باطل لا حجة فيه. فإن السنة المتواترة مقطوعٌ بها. وليست متفرعة على غيرها. فما علم بالسنة كما علم بالقرآن في درجة القطع، فلا يتضمن نسخ الكتاب بالسنة رفع الأصل بالفرع.

المسألة الرابعة عشرة

نسخ السنة المتواترة بالقرآن جائز. وعزي إلى الشافعي رضي الله عنه أنه منع ذلك^(٢).

(١) في المخطوطة «لا آخذن».

(٢) في الرسالة فقرة ٣٢٤ صرح الشافعي بالمنع. ونسب ابن برهان القول بالمنع للشافعي بصيغة التضعيف تبعاً لإمام الحرمين في البرهان ١٣٠٧/٢ حيث نسب له التردد كما نقل الأمدى عن الشافعي قولين. ولكن المشهور عنه المنع. وجاهير الفقهاء بما فيهم أصحاب الشافعي يقولون بالجواز عقلاً وشرعاً. وينظر أقوال العلماء في المسألة في: إرشاد الفحول ١٩٢ واللمع ٣٣ وشرح تنقيح الفصول ٣١٢ والأحكام للأمدى ٢٦٩/٢ والمعتمد ٤٢٣/١ ونهاية السؤل ١٨٢/٢، والمحصول ٥٠٨/٣/١.

وعمدتنا: إن القرآن دليل مقطوع به فجاز نسخ السنة المتواترة به، فإنه ساواها في القطع وزاد عليها في النظم البديع والأسلوب الغريب العجيب فينبغي أن يكون مقدماً.

ولأنه إذا جاز نسخ القرآن بالقرآن فلأن يجوز نسخ السنة بالقرآن أولى وأحرى ويدل عليه أن الصلاة إلى بيت المقدس كانت واجبةً بالسنة المتواترة^(١) ثم نسخ^(٢) ذلك، بقوله تعالى: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾^(٣).

وعمدة الخصم: إن السنة مبينة للقرآن كما قال تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾^(٤). فلا يجوز أن يكون المبيّن رافعاً للمبيّن. قلنا: هذا غير صحيح. وذلك أن السنة ربما تبين ما كان مجملاً من القرآن، أما ما كان مبيناً بنفسه فهو مستغني عن البيان من جهة السنة. وكون السنة مبينة للمجمل من القرآن لا تكون مانعاً من نسخ السنة بالقرآن. فإن النسخ بيان أمد الحكم. والله تعالى يبين للناس مرة بقوله ومرة بقول رسوله فلا استحالة في ذلك.

قالوا: لو نسخت السنة بالقرآن لأوهم ذلك أن الله تعالى لم يرض بما سنّه رسوله. وذلك يوجب تنفيراً عن اتباعه وقد قال الله تعالى:

(١) ذكر الأصوليون أمثلة أخرى منها: نسخ صوم عاشوراء الثابت بالسنة بصوم رمضان ونسخ تحريم المباشرة في ليالي رمضان بقوله ﴿فالآن باشروهن﴾ ونسخ رد من جاء مسلماً إلى الكفار الثابت بصلح الحديبية بقوله ﴿فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾. ونسخ جواز تأخير صلاة الخوف إلى الهجاء القتال بصلاة الخوف.

(٢) سقط من المخطوطة «نسخ».

(٣) البقرة: ١٤٩.

(٤) النحل: ٤٤.

﴿وما أرسلنا من رسولٍ إلا ليطاع بإذن الله﴾^(١). فلا يجوز إثبات أمر يفضي إلى عدم الطاعة في حق رسول الله ﷺ.

قلنا: لا نسلم أن النسخ يفضي إلى ذلك. فإن السنة ليست ثابتة من جهة رسول الله ﷺ وإنما هي ثابتة من جهة الله تعالى. ولهذا قال تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحي يوحى﴾^(٢) فالنسخ من جهة الله تعالى والحكم الأول من جهة الله تعالى. ولو جاز أن يقال: إن نسخ السنة بالقرآن يوهم ذلك وهو أنه لم تكن السنة مرضية لجاز أن يقال: إن نسخ القرآن بالقرآن غير جائز لأن ذلك يوهم أن الأول لم يكن مرضياً فانتقل عنه. وكان علة في منع نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة لأن ذلك يوهم أن الأول لم يكن مرضياً. ولا خلاف في جواز نسخ السنة بالسنة والقرآن بالقرآن فكذا نسخ السنة بالقرآن. وسر ذلك يرجع إلى أن النسخ لا يدل على أن الحكم الأول لم يكن مشروعاً وإنما يدل على أن مدة الحكم قد انتهت. وإذا جاز أن يعلمنا الله تعالى أن مدة الحكم قد انقضت بقول رسوله جاز أن يعلمنا الله تعالى بقوله عز وجل.

المسألة الخامسة عشرة

نسخ القرآن والأخبار المتواترة^(٣) بأخبار الآحاد ليس بمستحيل عقلاً.

(١) النساء: ٦٤

(٢) النجم: ٣، ٤.

(٣) في المخطوطة (وبأخبار).

وقال قوم^(١): وهو مستحيل من جهة العقل. واحتجوا في ذلك بأن ما ثبت بكتاب الله تعالى والسنة المتواترة مقطوع به وخبر الواحد مظنون. والمقطوع به لا يرفع بالمظنون. فإن الرافع يجب أن يكون أقوى من المرفوع وأعلى رتبة والمظنون ليس أعلى رتبة من المقطوع به.

وعمدتنا: إن خبر الواحد دليل شرعي فجاز الرفع به لأن الدليل طريق إلى معرفة مقصود صاحب الشرع.

وقولهم إن ما ثبت بالقرآن والسنة المتواترة مقطوع به يتوجه عليه الاستفسار فنقول: ما تعنون بقولكم إنه مقطوع به. أتعنون بذلك أصله أو دوامه؟ فإن قلت أصل الحكم مقطوع به فمسلم. ولكن النسخ ليس يرد على أصل الحكم وإنما يقطع به دوام الحكم ويبين به انتهاءه.

وإن قلت المقطوع به دوام الحكم فممنوع. وذلك أن الحكم لو كان مقطوعاً به في الدوام لم يتصور نسخه لأن النسخ يخرج عن أن يكون مقطوعاً به ويفضي إلى تناقض الأدلة الشرعية وذلك مستحيل في الشرع.

(١) سمي الغزالي في المستصفى: ١٤٩ هؤلاء القوم بأنهم الخوارج. ونقل كثير من الأصوليين الاتفاق في هذه المسألة ومنهم الأمدى في الأحكام ٢٦٧/٢ وكذلك ابن برهان في الأوسط على ما في إرشاد الفحول ولم أر من نسب للشافعي الخلاف في هذه المسألة. وإنما خلافه في الوقوع شرعاً. وانظر أيضاً السودة ٢٠١ ونهاية السؤل ١٨٣/٢ وشرح تنقيح الفصول: ٣١١.

المسألة السادسة عشرة

لا يجوز نسخ ما ثبت بالقرآن والسنة المتواترة بأخبار الآحاد خلافاً لداود^(١) وأهل الظاهر^(٢).

وعمدتهم: ما روي أن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بناء على ما ثبت من سنة رسول الله ﷺ المتواترة. فجاء منادي رسول الله ﷺ وقال لهم: «ألا إن القبلة قد حولت فاستداروا وبنوا»^(٣) وما أنكر النبي ﷺ ذلك فدل على أنه جائز.

(١) هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني أبو سليمان الظاهري ولد سنة ٢٠٢ هـ بالكوفة. فقيه مجتهد ومحدث حافظ. رحل لنيسابور ونشأ ببغداد. كان متعصباً للإمام الشافعي. نفى القياس وتمسك بظواهر النصوص. له كتاب في فضائل الشافعي له ترجمة في تاريخ بغداد ٣٦٩/٨ الفهرست ٢١٦ وفيات الأعيان ٢١٦/١، تهذيب الأسماء واللغات ١٨٢/١. طبقات الشافعية لابن السبكي ٤٢/٢. طبقات الفقهاء للشيرازي ٧٦. تذكرة الحفاظ للذهبي ١٣٦/٢. النجوم الزاهرة ٤٧/٣. لسان الميزان ٤٢٢/٢ مرآة الجنان ١٨٤/٢. شذرات الذهب ١٥٨/٢. روضات الجنات ٢٧٦. وجمع طائفة من فقهه الدكتور عارف أبو عيد.

(٢) ومنهم ابن حزم وهو رواية عن أحمد على ما في إرشاد الفحول. ونقله القرافي عن أبي الوليد الباجي وذهب بعض الأحناف إلى نسخ القرآن بالأحاديث المشهورة كما صرح بذلك في مسألة الزيادة على النص صدر الشريعة ٣٨/٢. في جواز الوضوء بالنبيذ وجواز المسح على الخف. وينظر تفصيل الأقوال في المستصفي ١٤٩. وإرشاد الفحول ١٩٠. واللمع ٣٣ والمعتمد ٤٢٤/١ والأحكام ٢٦٧/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣١٢ والسودة ٢٠٤ ونهاية السؤل ١٨٣/٢ والبرهان ١٣٠٧/٢. وشرح تنقيح الأصول ٣٨/٢.

(٣) رواه البخاري في كتاب الصلاة ١١١/١ ومسلم ٣٧٥/١ من حديث عبدالله بن عمر وغيره بلفظ: «بينما الناس في صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آت فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة».

وعمدتنا: إجماع الصحابة وأنهم كانوا عند نزول الحوادث^(١) يطلبون حكمها من كتاب الله تعالى فإن وجدوا ذلك وإلا طلبوه من سنة رسول الله ﷺ فإن وجدوه وإلا طلبوه من القياس. وهذا يدل على أنهم رأوا كتاب الله مقدماً.

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول «امرأة»^(٢) لا ندرى أصدقت أم كذبت». وقال علي بن أبي طالب: «لا تقبل خبر^(٣) أعرابي بوال علي عقبه» ولا نعرف لها مخالفاً فصار ذلك إجماعاً.

وأما الحديث الذي رووه فلا حجة فيه لأنه من أخبار الآحاد فلا يثبت به أصل، ويحتمل أن ذلك الخبر اتصلت به قرينة^(٤) أوجبت العلم، فلم يكن النسخ بدليل ظني بل كان بدليل قطعي.

= وانظر فتح الباري ١/٥٠٦ باب ٣٢ من كتاب الصلاة و٨/١٧٣ في تفسير سورة البقرة. و١٣/٢٣٢.

- (١) قبل يطلبون كلمة «بأن» زائدة.
- (٢) المرأة فاطمة بنت قيس وقصتها في كتاب الطلاق من صحيح مسلم وفيه طلقني زوجي ثلاثاً على عهد رسول الله ﷺ فأتيته فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة.
- (٣) ما بين القوسين ساقط من المخطوطة.
- (٤) بناء على حديث أهل قباء وإرسال الرسول ﷺ رسله آحاداً لتبليغ الأحكام ذهب الغزالي والباقلاني والباجي إلى القول بوقوعه في زمن الرسول ﷺ. لأن خير الواحد حجة في حق من سمعه من الرسول مباشرة وقد مثل أهل الظاهر له بنسخ قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً﴾ بنهيه عليه السلام عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخْلِيب من الطير والنهي عن أكل الحمر الأهلية. ونسخ قوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ بقوله: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها».

المسألة السابعة عشرة

نسخ الاجماع غير جائز. وقال قوم من الأصوليين يجوز^(١).

وعمدة الأولين: إن الاجماع إنما يكون حجةً بعد رسول الله ﷺ^(٢)، والنسخ بعد رسول الله ﷺ ممتنع فاستحال نسخ الاجماع.

قالوا: بل النسخ متصور. وذلك أنه من الممكن أن يكون الاجماع قد انعقد برهنةً من الزمان ثم ظهر للمجمعين حديث كان خفي^(٣) عليهم فيكون ذلك الحديث ناسخاً لما ثبت بالإجماع.

قلنا: هذا باطل. وذلك أن المجمعين مقطوع بصحة أقوالهم. فلو جوزنا أن ينعقد الإجماع ولم يكن علمهم محيطاً بذلك الحديث خرج الإجماع عن أن يكون دليلاً قطعياً، وذلك مستحيل.

فإن قالوا: لم لا يجوز تصوير هذه المسألة فيما إذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ والتابعون على قولين فإن اختلفا فهم إجماع منهم على السبر مع جواز الأخذ بكل واحد من القولين. فإذا انقرض أحد

(١) قال أبو الحسين البصري في المعتمد ٤٣٢/١: يجوز أن ينسخ الله حكماً أجمعت عليه الأمة على عهد رسول الله ﷺ. ولكن نسخ الاجماع المنعقد بعد وفاته ممنوع. وينظر تفصيل المسألة في إرشاد الفحول ١٩٢ ونهاية السؤل ١٨٦/٢ والمستصفي: ١٤٩ والأحكام للآمدي ٢٧٦/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣١٤ والمسودة ٢٢٤ واللمع: ٣٣.

(٢) نقل القرافي في شرح تنقيح الفصول ٣١٤ عن ابن برهان أنه قال في كتابه الأوسط إنه يجوز انعقاد الاجماع في زمن النبي ﷺ.

(٣) في المخطوطة «اخف».

أهل المذهبين واتفق^(١) أهل العصر الثالث على القول الآخر فإن الإجماع الأول يرتفع .

قلنا: الحق عندنا أن الخلاف السابق لا يرتفع حكمه بالإجماع اللاحق . ومن أجاز ذلك ، فقد اعترف أن الخلاف الأول ليس بإجماع^(٢) وإنما هو ضد الإجماع . ومن سلم بكون^(٣) الإجماع حجة . فقد تصور به نسخ الإجماع على مذهبه خاصة .

المسألة الثامنة عشرة

النسخ بالإجماع ممتنع . ونقل عن بعض المعتزلة^(٤) أنهم أجازوا ذلك .

-
- (١) في المخطوطة « واتفقوا اجماع » .
 - (٢) والحق أن الأول ليس بإجماع ولا يجوز فيه الأخذ بأي القولين بدون النظر في الدليل عند المحققين من العلماء . بل هو اجماع على تجويز الخلاف فقط .
 - (٣) في المخطوطة « سلم به كون » .
 - (٤) وأجازه عيسى بن أبان الحنفي المعتزلي حيث قال: إن الإجماع ناسخ لما وردت به السنة من وجوب الغسل من غسل الميت ونقل التفتازاني في التلويح عن فخر الإسلام البزدوي ٣٤/٢ أنه يقول بجواز نسخ الإجماع بالإجماع وذلك أن الاجماع الأول يكون على مصلحة ثم تتبدل هذه المصلحة فيحدث إجماع على خلاف الإجماع الأول . ونقل الشوكاني القول بالجواز عن الخطيب البغدادي في كتابه « الفقيه والمتفقه » ومثل لذلك مجديث نوم الرسول حتى أيقظه حر الشمس وفيه « إذا سها أحدكم عن صلاة فليصلها حين يذكرها ومن الغد للوقت » . فقال الخطيب: « اعادتها من الغد في الوقت منسوخ باجماع المسلمين لا يجب ولا يستحب » .
- وأجاز بعض الحنابلة ورود الاجماع على خلاف النص ولكنهم يقولون: إنَّ الناسخ مستند الاجماع لا الاجماع نفسه وبه قال الشيرازي في اللمع . وينظر تفصيل المسألة في: إرشاد الفحول ١٩٢ والمسودة: ٢٢٤ واللمع: ٣٣ وشرح تنقيح الفصول ٣١٤ والأحكام للآمدي ٢٧٦/٢ والمستصفي ١٤٩ والمعتمد ٤٣٢/١ ونهاية السؤل =

وعمدتنا: إن الإجماع إنما يكون حجةً بعد رسول الله ﷺ والنسخ إنما يكون في زمن رسول الله ﷺ فاستحال اجتماعهما (١).

وعمدة الخصم: إن الإجماع دليل من أدلة الشرع فجاز النسخ به كسائر الأخبار المتواترة ولأنه إذا جاز النسخ بحبر الواحد وهو مظنون فلأن يجوز بالإجماع وهو مقطوع به أولى وأحرى.

قالوا: ولأن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال في مناظرة عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما (٢). حين قال له: (٣) كيف تحجب الأم بأخوين والله تعالى يقول: (٤) ﴿فإن كان له أخوة فلأمه السدس﴾ (٥). والأخوان ليس بأخوة. فقال له عثمان: حجبتها قومك يا غلام وهذا يدل على أن نسخ الأحكام الثابتة سائغ بالإجماع.

وعمدتنا: ما قدمناه من استحالة دليل الإجماع والنسخ. أما قولهم: إنه مقطوع به فمسلّم إلا أنه إنما يكون حجةً قطعية بعد انقراض عصر رسول الله ﷺ. فأما في زمن الرسول فليس

= ١٨٦/٢ وروضة الناظر ٨٧ والتلويح على التوضيح ٣٤/٢. والحصول ٥٣١/٣/١.

- (١) في المخطوطة «اجماعها».
- (٢) لم يُجب المصنف عن استدلالهم بمناظرة عثمان بن عفان لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما والجواب: إنه يصح الاستدلال بها لو كان حكم الأم مع الأخوين منسوخاً وليس الأمر كذلك. كما أن القول بأنه نسخ بيتنى على القول بحجية مفهوم المخالفة وكون أقل الجمع ثلاثة وهما محل نزاع.
- (٣) في المخطوطة «قاله».
- (٤) سقط (يقول) من المخطوطة.
- (٥) النساء: ١١ وفي المخطوطة (وان كان).

مقطوعاً به. فكونه حجة بعد رسول الله ﷺ^(١) لا يقتضي جواز النسخ به في زمن رسول الله ﷺ.

واعلم أن القائلين بالإجماع بعد الخلاف يرفع حكم الخلاف يلزمهم القول بجواز النسخ بالإجماع، فإنه متصور عندهم في هذه المسألة.

المسألة التاسعة عشرة

نسخ القياس في زمن رسول الله ﷺ يجوز.

وصورته: أن يقول الرسول: « حرمت الربا في البر وأبحت لكم الإلحاق والقياس ».

فإننا إذا علمنا العلة وقسنا غير البر على البر ثم قال عليه السلام: أبحت لكم الربا كان ذلك نسخاً للحكم الثابت في الفرع الملحق بالبر.

فأما بعد رسول الله ﷺ فلن يتصور نسخ ما ثبت بالقياس^(٢). لأن القياس إذا ظهر تعلقه بالحكم وافضاؤه إليه لم يتصور نسخه^(٣).

(١) سقطت « لا » من المخطوطة.

(٢) أي انه إذا ظهر نص بعد اثبات حكم بالقياس بعد زمن الرسول ﷺ فإنه لا يكون النص نسخاً للقياس. لأن النص قطعاً كان موجوداً قبل القياس. فإما أن لا يكون بينها تعارض بل يمكن الجمع بينها، أو أن العثور على النص يدل على أن القياس الأول كان باطلاً لأنه لا قياس مع النص. فيبطل القياس لا على أنه منسوخ بل لكونه لم يتحقق فيه شروط القياس. والصورة التي فرضها الخصم ليست هي صورة النسخ لأن النسخ رفع حكم متقدم كان ثابتاً بطريق شرعي حقيقي بخطاب متأخر. والمصنف فرض أن القياس حدث بعد زمن الرسول ﷺ.

وينظر تفصيل المسألة في المسودة: ٢١٦، ٢٢٥ واللمع ٣٣ والأحكام للآمدي ٢٧٩/٢ والمستصفي: ١٥٠ وإرشاد الفحول: ١٩٣ والمعتمد ٤٣٤/١ ونهاية السؤل ١٨٦/٢ والمحصل ٥٣٦/٣/١.

(٣) معنى العبارة: والحال إنه وجد حديث يقتضي رفع الحكم.

وحدیث رسول الله ﷺ یقتضی رفع ذلك الحكم.

وعمدة الخصم: إنه من الممكن أن یخفی علی المجتهد بعض الأحادیث ثم یحکم بالقیاس فإذا ظهر له الحدیث من بعد فإن ذلك الحدیث یكون ناسخاً^(١) لذلك الحكم.

قلنا: لیس هذا حقيقة النسخ فإن النسخ لا یبین به أن ما مضى من الحكم كان خطأ فی الزمن السابق. فإن الصلاة إلى الكعبة ما أخرجت الصلاة إلى بیت المقدس فی الزمن^(٢) المتقدم عن أن تكون مشروعاً وإنما منعت دوامها واستمرارها. ولیس كذلك الحكم فی الصورة التي قدروها. فإننا عند ظهور الحدیث نتبین أن القیاس الذي علمناه به كان خطأ فاختلف الحكمان.

المسألة العشرون

النسخ بالفحوى جائز كقوله تعالى: ﴿فلا تقل لها أف﴾^(٣) فإن هذا اللفظ دل علی تحريم ضروب الأذى وهو ناسخ لكل أذية كانت قبله جائزة.^(٤)

(١) فی المخطوطة «نسخاً».

(٢) فی المخطوطة «زمن».

(٣) الإسراء: ٢٣.

(٤) نقل الاتفاق علی جواز النسخ بالفحوى غیر واحد ومنهم القرافي فی شرح تنقیح الفصول ص ٣١٥ والأحكام للآمدي ٢/٢٨١ والرازي فی المحصول ١/٣/٥٣٩. وذكر فیہ خلافاً للشریازي فی اللمع: ٣٣ وعلل عدم الجواز بأنه قیاس. وارتضى عدم الجواز.

وأما إذا نسخ المنطوق به فهل يكون ذلك دليلاً على نسخ ما ثبت بالفحوى أم لا؟ اختلف العلماء في ذلك. فقال قوم من الأصوليين^(١) إن ذلك يقتضي نسخ ما ثبت بالفحوى وصورته^(٢): إنه لو دل دليل على جواز التأفيف لم يكن ذلك دليلاً على جواز الضرب والشم.

وعمدة الأولين: إن ما ثبت بالنطق أصل وما ثبت بالفحوى متفرع عليه ومستفاد منه، ومن المحال ارتفاع الأصل وبقاء فروعه لأنه هو الدليل عليه والموجب له.

وعمدة الخصم: إن ما ثبت بالفحوى جرى مجرى ما ثبت بالنص فكأنه قال: «ولا تقل لها أف ولا تشتمها ولا تضربها» ثم لو نطق بذلك واشتمل النص على جميع هذه الأنواع ثم نسخ بعضها لم يوجب ذلك نسخ الباقي. كما إذا قال اقتلوا اليهود والنصارى والمجوس ثم قال بعد ذلك لا تقتلوا اليهود لم يكن النسخ في اليهود مقتضياً نسخ الحكم في النصارى والمجوس. فإن منع مانع كون هذا الحكم في هذا ثابت بالنص فقد دللنا على ذلك فيما تقدم بما يغني عن الاعادة.

وقال شيخنا الامام^(٣) رحمة الله عليه: الذي قاله صحيح على

(١) ذكر الآمدي أن الأكثرين يقولون: إن نسخ المنطوق به يفيد نسخ الفحوى لأن الفحوى تابع للأصل ولا يتصور ارتفاع التبوع مع بقاء التابع وهذا ما رجحه ابن برهان وجزم به الرازي في المحصول ٥٣٩/٣/١. وأما الآمدي فيقول إذا اعتبرت الفحوى قياساً يكون نسخاً. وقال به أبو الحسين في المعتمد ٤٣٦/١ وينظر تفصيل المسألة في المستصفى ١٥٠ وروضة الناظر: ٨٦ والبرهان ١٣١٤/٢.

(٢) قرر ابن برهان صورته على مذهب الخصم وليس على مذهبه.

(٣) هذا الكلام بنصه غير موجود في البرهان ولعله من كتابه التلخيص في أصول الفقه =

وجه وباطل على وجه أما وجه صحته فهو إذا كان الفحوى مقطوعاً به غير مفتقر إلى التعليل كقوله تعالى: ﴿ولا تقل لها أف﴾ فإنه يسبق إلى الفهم قبل البحث عن العلة أن أنواع الأذية محرمة.

فأما إذا كان الفحوى مفتقراً إلى نوع استنباط ومتعلقاً بتعليل كقوله: «في سائمة الغنم زكاة» فإنه إنما يعلم أنه لا زكاة في المعلوفة بالاستنباط والنظر.

فنسخ الأصل يقتضي نسخ المستنبط منه. أما نسخ التأفيف فلا يقتضي نسخ ضروب الأذى والتعنيف لأنه من مدلولات اللفظ فهو كالنص أو مقارب لدرجة النص.

المسألة الحادية والعشرون

الاستنباط من المنسوخ غير جائز.

ونقل عن أصحاب أبي حنيفة^(١) أنهم أجازوا ذلك. وذكروا في

= والذي في البرهان يدل على معناه. حيث قال: «إذا ورد نص واستنبط منه قياس ثم نسخ النص تبعه القياس المستنبط منه. والقول الواقع في ذلك عندنا أن القياس إذا نسخ أصله أصبح معنى لا أصل له. فإن صح استدلالنا نظرننا فيه. وإن لم يصح أبطلناه». البرهان ١٣١٤/٢.

(١) هذا القول نسبته إمام الحرمين في البرهان ١٣١٤/٢ للإمام أبي حنيفة حيث قال بعدم وجوب تبييت النية في رمضان من عدم وجوب تبييتها في صوم عاشوراء المنسوخ.

مسائل من جملتها مسألة التوضي بالنبيد^(١) فانهم جوزوه لحديث
عبدالله بن مسعود^(٢).

وقال أصحابنا: إن هذا ورد في النبيد النبيء . وعندكم أن
التوضي بالنبيد النبيء ممتنع . فكان من جوابهم أنهم قالوا: إنما أثبتنا
الحكم في المطبوح قياساً على النبيء . فنسخ الحكم في النبيء لا يقتضي
نسخ الحكم في المطبوح.

(١) رواه أبو داود ٥٤/١ والترمذي ١٤٧/١ وضعفه . وابن ماجه في الطهارة ١٣٥/١
وقال في سنده ابن لهيعة وهو مجمع على تضعيفه . ولفظه أن النبي قال لابن مسعود
ليلة الجن: أعندك طهور . فقال لا إلا شيء من نبيد في إداوة فقال ﷺ « ثمره
طيبة وماء طهور » وزاد الترمذي فتوضاً منه .

قال الزيلعي وقد ضعف العلماء هذا الحديث بثلاث علل .

١ - جهالة أبي زيد .

٢ - التردد في أبي قرارة هل هو راشد بن كيسان أو غيره .

٣ - إن ابن مسعود لم يشهد مع الرسول ﷺ ليلة الجن . فقد روى أبو داود عن
علقمة قال: قلت لعبدالله بن مسعود من كان منكم مع رسول الله ﷺ ليلة
الجن . فقال: ما كان معه من أحد . كما أن ابن عبد البر قال: « أبو زيد مولى
عمرو بن حريث مجهول وحديثه في الوضوء بالنبيد منكر لا أصل له » .
وأخرج الحديث بطريق آخر فيه ابن لهيعة ابن ماجه وأحمد والطبراني والبخاري
والدارقطني على ما في نصب الراية ١٣٧/١ وما بعدها .

(٢) هو عبدالله بن مسعود بن غافل الهذلي أبو عبد الرحمن حليف بني زهرة وأمه أم
عبد بنت عبد ود . كان راعياً لعقبة بن معيط طلب الرسول ﷺ منه شاة لم ينز
عليها الفحل فدرت لبناً غزيراً ثم أمرها فقلصت فآمن . وهو من العشرة المبشرين .
خدم الرسول ﷺ وهاجر المهجرتين . قرأ القرآن على الرسول فبكى ﷺ . قتل
عدو الله أبا جهل ونفله الرسول سلبه . وولاه عمر الكوفة ثم عزله ومات سنة ٣٢ هـ
ودفن بالبقيع . وردت في مناقبه أحاديث . أنظر الإصابة ١٢٩/٤ والاستيعاب رقم

. ٩٨٧

قلنا: هذا غير صحيح. وذلك لأن القياس حقيقة «نقل الحكم من الأصل المتفق عليه إلى الفرع المتنازع فيه بعلّة جامعة بينهما». فإذا كان الحكم في الأصل تحريماً إستحالة أن يكون الحكم في الفرع إباحةً. لأن العلة إذا لم تعمل في الأصل لم تكن معتبرة شرعاً. وما لم يتم على اعتباره في الشرع دليل فلا طريق إلى تعليق الأحكام عليه. وليس لأصحاب أبي حنيفة كلام يعتقد به إلا أنهم قالوا: الحكم يتبع المعنى، فنسخ الحكم في الأصل لا يقتضي منع الاستنباط. فإن الحكم في الفرع ما كان ثابتاً بنفس الحكم في الأصل ولكن بعلّة الأصل، والعلّة لم تنسخ. وصار هذا في ضرب المثال. بمنزلة صوم يوم عاشوراء. فإن النبي ﷺ حكم بنية^(١) تنشأ نهراً. فإذا نسخ الصوم ووجب صوم شهر رمضان جاز صوم رمضان بنية^(١) تنشأ نهراً. فإن الصومين واجبان فإذا جاز أحدهما جاز الآخر.

قلنا: أما قولكم إن الحكم يتبع العلة فتوجه عليه الاستفسار^(٢). فنقول: أي علة تتبع؟ علة مطلقة أو علة مستنبطة من أصل خاص، فإن قلتم بالأول فممنوع، فإن إثبات الحكم بالمصالح المرسلّة غير جائز عندنا^(٣). وسنبين ذلك في القياس إن شاء الله وإن قلتم إنه يتبع علة مستنبطة من أصل خاص فذلك الأصل معدوم فيما تنازعنا فيه. أما الحكم فقد نسخ، فلو جاز الاستنباط منه بعد النسخ جاز الاستنباط قبل إثبات الحكم فيه ولا قائل به.

(١) في المخطوطة «بنيته».

(٢) والجواب عن الاستفسار يكون بتحرير المراد في حال المناظرة.

(٣) والمصلحة المرسلّة اشتهر القول بها عن الإمام مالك رحمه الله.

وأما ما استشهدوا به من صوم يوم عاشوراء^(١). فإننا لو سلمنا لهم أن صوم عاشوراء كان واجبا سلمت المسألة، ولكن العلماء منعوا ذلك وقالوا: لم يثبت أنه كان واجبا. ولو ثبت ذلك كان الحكم ما ذكره لأنه نسخ إلى بدل. وصاحب الشرع ما اختار صوم يوم عاشوراء بنية من النهار للقب عاشوراء. فإن الأصل أنه لا نظر إلى الألقاب. ولا تأثير لها في الأحكام وإنما جاز في المعنى. وذلك المعنى موجود في شهر رمضان.

فالنسخ هناك إلى بدل، وليس النزاع في ذلك. وإنما النزاع في حكم نسخ لا إلى بدل.

المسألة الثانية والعشرون

إذا قال الصحابي إن هذا الحكم كان ثابتاً ثم نسخ لم يثبت النسخ بقوله خلافاً لأصحاب أبي حنيفة فإنهم جعلوا قوله ناسخاً^(٢).

(١) نقل ابن تيمية في المسودة: ٢١٨ عن الحنفية الاستشهاد بمسألة الوضوء بالنيذ. ورد عليهم قولهم بأنه يمكن أن يكون مقبولاً لو ثبت إنه لم يجرم من الأنبة إلا النبي. ثم نقل عنهم قولهم بصحة الصوم من غير تبييت النية قياساً على صوم عاشوراء. ورد عليهم أنه من باب نسخ الأصل وليس من باب نسخ الحكم في الأصل. ونسخ الأصل نسخ لحكمه. ووافق الجمهور إمام الحرمين في البرهان ١٣١٤/٢ وكذلك الآمدي في الأحكام ٢٨٢/١. وينظر تفصيل الأقوال في إرشاد الفحول: ١٩٣ ونهاية السؤل ١٨٨/٢.

(٢) وقال بقول ابن برهان الآمدي في الأحكام وحزم به الغزالي في المستصفي وأفسد ما عداه من الأقوال ونقله عن القاضي أبي بكر الباقلاني. وقال به فخر الدين الرازي في المحصول وأبو الحسين في المعتمد والشيرازي في اللمع وقال إنه لا يقبل حتى يبين الناسخ فينظر فيه. ونقل أبو الحسين والرازي عن الكرخي أنه قال: إذا قال =

وذكروا في ذلك مسائل من جملتها مسألة الرضاع . فإنهم نقلوا عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه إنه لما روي له حديث الرضعات الخمس قال كان ذلك ثم آل أمر النبي ﷺ إلى أن الرضاع (١) يجرم قليله وكثيره . فكذا لما نقل له شهد عبد الله بن عباس رضي الله عنه . قال كان ذلك ثم علمنا فشهد نفسه .

وعمدتنا : إن الصحابي إذا قال كان ثابتاً ثم نسخ فيحتمل أنه ظن غير الناسخ ناسخاً وأن غير الراجع رافعاً ، وقوله لا حجة فيه . وقول رسول الله ﷺ حجة إجماعاً ، فلا نترك الحجة بالمحتمل . ولهذا المعنى نقل عن طائفة من الصحابة أنهم قالوا : نسخ المسح بآية الوضوء التي نزلت في المائدة وأجمعنا على أن هذه الآية غير ناسخة لها . إذ ليس في الآية ما يدل على النسخ .

وعمدة الخصم : إن الصحابة شهدوا وغبنا وشهدوا ما كنا

= الصحابي هذا نسخ ذلك لم يقبل أما إذا قال هذا منسوخ قبل . وعلل ذلك أنه لو لم يكن قاطعاً به لذكر الناسخ .

وأما ابن قدامة في الروضة فقد عده من طرق معرفة الناسخ ومثل له بقول الصحابي « رخص لنا في المتعة عام أو طاس فمكثنا ثلاثاً ثم نهانا عنها » . ونقل في المسودة عن القاضي أبي يعلى أنه يمكن القول به على قول من جوز رواية الحديث بالمعنى وأما من يوجب الرواية فعنده لا ينسخ به .

ونقل في المسودة عن ابن برهان أنه قال : إذا قال الصحابي كان كذا ثم نسخ قبل قوله في الاثبات دون النسخ .

وينظر تفصيل ذلك في الحصول ١/٣/٥٦٥ والمسودة : ٢٣٠ وإرشاد الفحول ١٩٧ ، ونهاية السؤل ٢/١٩٣ . وشرح تنقيح الفصول : ٣٢١ واللمع : ٣٤ ، والمعتمد ١/٤٤٩ والأحكام للآمدي ٢/٢٩٣ والمستصفي : ١٥١ وروضة الناظر ٨٩ .

(١) في المخطوطة « الرضاع إلى أن » وهو تقديم وتأخير .

خبرنا . وعلّموا ما نسخ وما لا ينسخ وهو^(١) غير متهم فوجب الرجوع إلى ما ادعاه . ولأنه لو روى خبراً عن رسول الله ﷺ وجب قبوله . فإذا قال كان هذا الخبر منسوخاً وجب الرجوع إلى قوله .

الجواب: قلنا: أما مشاهدة فعله تؤثر في قبول روايته إذا روى^(٢) . فأما دعوى النسخ فمتعلق بالاجتهاد والنظر وهو في ذلك غير معصوم . فلو وجب قبول قوله في ذلك وجب قبول قوله في مسائل الاجتهاد بأسرها . ووجب قبول قول الشافعي رضي الله عنه على أي حنيفة رضي الله عنه .

قالوا: أليس قد قدم الشافعي رضي الله عنه تأويل عبدالله بن عمر^(٣) على غيره في مسألة خيار المجلس . وقدّم تأويل عمر رضي الله عنه في التقابض في الأموال الربوية على تأويل غيره . فهلا قدمتم قوله في ادعاء النسخ .

قلنا: ليس هذا كتقديم قوله في التأويل . فإنما قدمناه على قول مثله في الاجتهاد لأنه زاد عليه بالصحة واتساع المعرفة . وأما فيما

(١) كان ينبغي عدم الاضمار لعدم تقدم ذكر الصحابي مفرداً والمناسب « والصحابي غير متهم » .

(٢) في المخطوطة « إذ » .

(٣) هو عبدالله بن عمر بن الخطاب بن نفيل العدوي أبو عبد الرحمن ولد سنة ثلاث من البعثة أسلم قبل أن يبلغ الحلم مع أبيه وهاجر قبله . أول مشاهدته الخندق على الصحيح . كان من أهل العلم والورع والعبادة وكثير التحري لآثار الرسول ﷺ . كان مولعاً بالحج وأفقته الصحابة في المناسك . قعد في الفتنة ثم ندم على عدم نصرته علماً . توفي بمكة بعد مقتل ابن الزبير بثلاثة أشهر سنة ٧٣ هـ ودفن بذي طوى أنظر الاستيعاب رقم ٩٥٠ والاصابة ١٠٧/٤ .

تنازعنا فيه لو قلنا بقوله^(١) تضمن ذلك تقديم قوله على قول رسول الله ﷺ وذلك ممتنع .

المسألة الثالثة والعشرون

يجوز نسخ الخبر بالخبر . ونقل عن طائفة من المتكلمين^(٢) أنهم منعوا ذلك . ولا خلاف^(٣) أن الخبر إذا كان بمعنى الأمر جاز نسخه كقوله تعالى: ﴿ لا يسه إلا المطهرون^(٤) ﴾ وقوله تعالى: ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ﴾^(٥) .

وعمدة الخصم: إن نسخ الخبر يوجب أن يكون أحد الخبرين كذبا . والكذب مستحيلٌ على صاحب الشرع . فكان ما أفضى إليه مستحيلا .

بيان ذلك: إنه إذا قال أهلك الله عادا . ثم قال ما أهلك الله عادا

(١) في المخطوطة « قوله » .

(٢) نسب فخر الدين الرازي المنع للجبائين أبي علي وأبي هاشم وقال: إنه قول أكثر المتقدمين . ونسبه الآمدي للباقلاني . وارتضاه ابن الحاجب والشيرازي في اللمع . وينظر تفصيل الأقوال في المحصول ٤٨٦/٣/١ والأحكام للآمدي ٢٦٥/٢ والمعتمد ٤١٩/١ . وشرح تنقيح الفصول ٣٠٩ واللمع: ٣١ ونهاية السؤل ١٧٨/٢ والمسودة ١٩٦ وارشاد الفحول: ١٨٨ .

(٣) نقل الخلاف فيه الشيرازي في اللمع عن أبي بكر الدقاق وارتضاه الشيخ جمال الدين القاسمي في التعليق على اللمع . وقال الأسنوي في نهاية السؤل ١٧٩/٢ إن ابن برهان في الوجيز قال: « إذا كان كقوله تعالى: ﴿ لا يسه إلا المطهرون ﴾ جاز بلا خلاف » وهو مطابق لقوله هنا . وبالمقابل اتفقوا على عدم جواز نسخ الخبر إذا كان لا يجوز تغييره كقولنا « العالم حادث » .

(٤) الواقعة: ٧٩

(٥) البقرة: ٢٢٨ .

كان أحد الخبرين كذباً لاستحالة اجتماع النفي والإثبات في الشيء الواحد في الحالة الواحدة .

وعمدتنا: إن النسخ حقيقة راجعة إلى بيان أمد الحكم على وجه التراخي وهذا المعنى متحقق في الخبر .

بيانه: إنه لو قال الله تعالى: صلوا إلى بيت المقدس غلب على الظن دوام هذا الحكم واستمراره، فإذا قال صلوا إلى الكعبة بان بذلك أمد الحكم السابق ممتداً إلى هذه الغاية وكذا في الخبر . وبيانه أنه إذا قال: أهلك الله عاداً سبق إلى الفهم وغلب الظن أن الهلاك استمر عليهم في جميع الأزمنة السابقة فإذا قال ما أهلك الله عاداً في السنة الفلانية والشهر الفلاني بان لنا أمد الهلاك باللفظ الثاني كما بان أمد الصلاة إلى بيت المقدس بايجاب الصلاة إلى الكعبة فلا تكاذب^(١) بين الخبرين إذا حملناها على وقتين مختلفين كما لم يدل نسخ الأمر على البداء بل كان دليلاً على انتهاء المدة .

(١) حرر جماعة من الأصوليين محل النزاع ومنهم الآمدي والرازي فقالوا: إذا كان الخبر مما يتغير يجوز نسخه . وإذا كان مما لا يتغير كمدلول الخبر على وجود الله فلا ينسخ إجماعاً . وقد اعتبر الآمدي قوله «أهلك عاداً» ليس مما يجوز نسخه لأنه لا يتغير ولا يتكرر حتى يمكن رفع بعضه فلو أخبره عن عدمه كان كذباً وكلامه موافق لكلام أبي الحسين في المعتمد ونقل الآمدي مذهبه عن القاضي عبد الجبار وأبي عبد الله البصري .

ونقل الشوكاني عن ابن برهان أنه قال بنحو هذا التفصيل في الأوسط . وأما الشوكاني فقد منع من نسخ الخبر في الماضي مطلقاً . أما إذا كان في الماضي ومتضمناً تخصيصاً أو تقييداً أو بياناً لما تضمنه الخبر فيجوز ذلك ولكن لا يسمى نسخاً . ومنعه في المستقبل إذا كان في الوعد . أما الوعيد فيجوز نسخه لكونه عفواً وهو غير ممنوع على الله . وكذلك إذا كان فيه تكليفاً يجوز نسخه .

المسألة الرابعة والعشرون

نسخ الحكم قبل علم المكلف بوجوبه عليه جائز عندنا^(١).
ومنعت المعتزلة وأصحاب أبي حنيفة ذلك وبنوا عليه أن عزل
الوكيل لا يثبت قبل العلم. وزعموا أن نسخ الحكم قبل علم المكلف
يتضمن تكليف الحال والزام ما لا يطاق والله تعالى إذا كلف
عبده^(٢) أباح له الطريق المفضي إلى العلم بما كلفه. وكل حالة تنافي
العلم فهي منافيةٌ للتكليف.

(١) وصورة المسألة: هل يكون الناسخ ناسخاً في حق من لم يبلغه؟

وقال الغزالي وامام الحرمين يترتب على ذلك حكمان:-

الأول: هل على من لم يبلغه الخبر الأخذ بحكم الناسخ قبل العلم به. وهذا ممتنع عند
من يقول لا يجوز التكليف بما لا يطاق. ورجحه الغزالي وامام الحرمين لأن العلم
بالناسخ شرط في العمل. الثاني: هل يلزمه تدارك أمر فيما مضى وهذا لم يمنع فيه
امام الحرمين في البرهان الزام التدارك..

وتقل الآمدي الاجماع على أن الخطاب الناسخ إذا كان مع جبريل ولم يبلغ النبي لم
يثبت له حكم في حق المكلفين. وانما الخلاف فيما إذا ورد إلى النبي ولم يبلغ الأمة.
وقد وافق الآمدي أصحاب أبي حنيفة كما وافقهم الأسنوي. وقال إن الحكم الأول لم
يرتفع في حق من لم يبلغه الناسخ، ولا يلزمه العمل بالناسخ ولا يأثم إذا لم يعمل به
واستدل لذلك بقوله 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﴾.

وتقل ابن قدامة عن الإمام أحمد روايتين الأولى قال بها أبو الخطاب بناءً على قوله
بعزل الوكيل وان لم يعلم بالعزل. وقال: إن عدم العلم لا تأثير له إلا في نفس العذر
فقط. والثانية قال بها أبو يعلى بناءً على اعتداد أهل قباء بما صلوه قبل بلوغهم
النسخ، وانظر تفصيل المسألة في ارشاد الفحول ١٨٦، المسودة ٢٢٣، الأحكام
للآمدي ٢٨٣/٢ المستصفي ١٤٣ وروضة الناظر ٨٣ ونهاية السؤل ١٩٤/٢
والبرهان ١٣١٢/٢.

(٢) في المخطوطة (عبادة).

واعلم أن هذه المسألة فرع مسألة تكليف ما لا يطاق . فإذا نحن قضينا بصحة تكليف ما لا يطاق قضينا بصحة^(١) هذا النسخ وقد تقدمت المسألة^(٢) ..

واحتج علماؤنا في هذه المسألة بقصة المعراج . فإن الله تعالى أوجب على الأمة خمسين صلاة ثم نسخها قبل علمهم بوجوبها . والقصة مشهورة .

وهذا لا حجة فيه^(٣) . فإن النسخ ما كان إلا بعد العلم . فإن رسول الله ﷺ أحد المكلفين ، وقد علم ولكنه كان قبل علم جميع الأمة . وعلم الجميع لا يشترط فإن التكليف استقر^(٤) بعلم رسول الله ﷺ فلا اعتماد على هذا الحديث .

(١) في المخطوطة (هذه) .

(٢) في كتاب الأحكام في بداية الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٣) إن ما احتج به العلماء هو عين محل النزاع لأن العلماء نقلوا الاتفاق على عدم تعلق النسخ بالمكلفين إن كان لم يبلغ الرسول ﷺ . وحصروا النزاع فيما بلغ الرسول ﷺ ولم يبلغ الأمة وقصة فرض الصلوات الخمس صورة ناطقة محل النزاع .

(٤) في المخطوطة « استقل » . وقد أصلحت هذا التصحيف اعتمادا على إرشاد الفحول : ١٨٦ . فانه قد نقل المسألة تقريبا بحروفها ولكنه عزاها للوجيز .

كتاب الإجماع^(١)

المسألة الأولى

انعقاد الإجماع على دليل مستنبط ليس بمستحيل .
وقال النظام: هو مستحيل^(٢). وإنما يتصور انعقاد الإجماع عنده
على خبر متواتر فحظ الجمعين الرواية^(٣).
وتمسك في ذلك بشبه أربعة^(٤). فقال: إن حد الإجماع عند
القائلين به يفضي إلى عدم تصوره وذلك أن حد الإجماع عندهم هو
« اتفاق أهل الحل والعقد على حكم حادثة »^(٥).

(١) لم يعرف المصنف الاجماع لغة واصطلاحاً ولذا نقول: الاجماع لغة يطلق على
معنيين: أحدها: العزم ومنه قوله عليه السلام: « لا صيام لمن لم يجمع الصيام من
الليل ».

وثانيهما: الاتفاق. ومنه أخذ المعنى الاصطلاحي. واصطلاحاً: اختلفت
عبارات العلماء فيه وأسلمها هو « إتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر
من العصور على أمر من أمور الدين ».

(٢) وهذا مطابق لما نقله الأسنوي في نهاية السؤل ٢/٣٨١ عن الأوسط لابن برهان
ولكن كلام بعض الأصوليين كالرازي في المحصول ٢/١٤٦ أن خلاف النظام
للجمهور في الحجية وليس في الإمكان.

(٣) في المخطوطة « بالرواية ».

(٤) في المخطوطة « بشبهة رابعة » وقد ذكر المصنف خمس شبه.

(٥) ما نقله النظام عن الجمهور ليس هو المرضي عند المحققين. وأما النظام لما شعر
بشاعة مذهبه عرف الاجماع بما يخالف اللغة واصطلاح المتقدمين. فقال: « هو كل
قول قامت حجته » كما نقله عنه الغزالي في المستصفى ٢٠١ والآمدي في الأحكام

. ١٤٨/١

وهذا ممتنع في الوجود من جهات:

أولها: إن العلم بالإتفاق فرع على العلم بالمجتهدين^(١)، وعدد المجتهدين غير معلوم، فإنهم تفرقوا في شرق البلاد وغربها وسهلها وجبلها. فما من قطر من الأقطار إلا ويجوز أن يكون فيه جمعٌ من المجتهدين. معلوم أن الإطلاع على جميعهم لن يتأتى إلا لمن يجوب^(٢) البلاد ويسأل عن المجتهدين ويتفحص عن العلماء حتى لا يبقى ذكر ولا أنثى إلا وعرف أنه مجتهد أو ليس بمجتهد. ولن يتأتى له معرفة ذلك إلا أن يكون من أهل الاجتهاد فيعلم مرتبته بالمقاومة والمذاكرة ومطارحة المسائل. وإلا فقله أنا مجتهد لا يوجب صدقه. وهذا نوع من العسر لا طريق إلى ارتفاعه. فإننا نعلم أن أحداً من الناس لن يقدر ولن يتأتى له ذلك إلا في مدة متطاولة^(٣) إن^(٤) فرض ذلك.

الفرض الثاني من العسر: أنا لو فرضنا أن ينتدب لقطع البلاد وسؤال العباد فإنه لا يتأتى إلا بالانتقال من بلد إلى بلد ومن قطر إلى قطر، والخروج من إقليم إلى إقليم. ومهما خرج من بلد إلى بلد فإنه يجوز أن يحدث جماعة من المجتهدين سيئاً إذا امتد الزمان. وهذا عسر لا طريق إلى رفعه.

النوع الثالث من العسر: أنا لا نشق بقول المجتهد وقتواه، فإنه يجوز أن يكون أبطن أمراً وأظهر خلافه فإنه غير معصوم من الكذب.

(١) في المخطوطة (المجتهدين).

(٢) في المخطوطة «يجوز».

(٣) في المخطوطة «المتطاولة».

(٤) في المخطوطة «وان».

النوع الرابع من العسر: إنه لو تصور إطباقهم على الصدق، فمن أين نعلم أنهم ثابتون عليه؟ ولعله رأهم على حال واعتقاد ثم^(١) زال. فقد يكون الرجل على مذهب ثم ينتقل إلى غيره.

النوع الخامس من العسر: وهو أنا إذا فرضنا مسألة ظنية فيبعد كل البعد أن يتفق أهل الاجتهاد وهم^(٢) عدد التواتر على سلوك طريق واحد واستنهاج دليل معين. فلو فرضنا ذلك فإن هذا المذهب جمع شتات الآراء ومتفرق الأهواء، واتفق عليه عدد التواتر فكذلك لا يكون إلا من مقطوع به. فحينئذ لا يكون للإجماع أثر في ذلك، وإنما الحكم ثبت بالدليل القطعي. فهذه شبه^(٣) النظام التي اعتمد عليها^(٤).

وطريق رفعها أن نقول: أما العلم بأعيان المجتهدين فإنه يحصل بطريق اطراد العادة لأننا نعلم من أهل الحلال^(٥) واليوادي والرساتيق والقرى ليس فيهم مجتهد لأنهم لم يعرفوا بطلب العلم ودراسته، فكذا النسوان وربات^(٦) الخدور، فنحن على ثقة من عدم العلم في هذه الطبقات. ومن كان مجتهداً اشتهر بذلك بحكم اطراد

(١) في المخطوطة «هم» بدلا عن «ثم»

(٢) في المخطوطة «وهو».

(٣) في المخطوطة «شبهة».

(٤) أضاف أبو الحسين في المعتمد ٤٧٨/٢ شبهة أخرى لمن أنكر حجية الإجماع وهي: أنه لا دليل عليه من عقل ولا سمع. بالإضافة إلى الشبه التي تقدمت وقد جمعها أمران: أولها: استحالة وقوعه. وثانيها: استحالة نقله.

(٥) في المخطوطة «الحلل» وهي جمع حلة مائة بيت فأكثر وتجمع على جلال وليس على حلال على ما في تاج العروس ٣٨٣/٧ ولسان العرب ١٧٤/١٣.

(٦) في المخطوطة: «وأربان».

العادة وتجويز وجود مجتهد في بعض الآفاق غير معروف ليس يقدر في العلم الحاصل بذلك، كما أنا نجوز أن يخلق الله تعالى دجلة ذهباً إبريزاً أو دماً عبيطاً^(١) ثم العلم بأنها تجرى ماء فراتا غير مزائل لهذا التجويز .

وأما قوله^(٢) بأن المجتهدين إذا أخبروا فلسنا على ثقة من صدقهم فهو قول باطل، وذلك أنا نعلم صدق الرجل فيما يخبر به بقرائن أحوال تتصل بذلك كمنظرته عن مذهب وقتواه فيه وذبه عنه والقدح فيمن تعرض للطعن فيه وشدة النكير عليه^(٣).

وأما قوله بأن الرأي الظني لن يتصور إطباق عدد التواتر عليه إلا إذا كان قطعياً فقد أجيب عنه بثلاثة أجوبة: جوابان مزيفان والثالث مستد .

المزيف: فإننا نجد أصحاب الشافعي رضي الله عنه وهم أضعاف عدد التواتر اتفقوا على مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو ظني وكذا أصحاب أبي حنيفة^(٤).

وهذا بعيد: وذلك أن أصحاب الشافعي رضي الله عنه قلدوا

(١) الدم العبيط هو البين العبطة أي الطري على ما في ترتيب القاموس المحيط للظاهر أحمد الزاوي ١٤٠/٤ .

(٢) في المخطوطة «قولهم» .

(٣) ويمكن الإجابة بجواب آخر وهو: إنه يبعد من المجتهد العالم بما يترتب على إظهار غير الواقع من الائم أن يقع منه ذلك وخاصة في عصور الإسلام الزاهرة التي سجل التاريخ انصاع الصفحات لهم ولما لقوه في سبيل الصراحة في أقوالهم . ثم لو وقع فنحن مطالبين بمعرفة الظاهر والله يتولى السرائر .

(٤) هذا الجواب نقله إمام الحرمين في البرهان ٦٧٣/١ عن القاضي أبي بكر الباقلاني ولم ينكره .

الشافعي رضي الله عنه وهو غير ممتنع أن يجتمع عدد التواتر على التقليد ومن نظر منهم واجتهد فإن نظره لا يخلو عن نوع تقليد^(١)، وإنما كلامنا في المجتهدين الذين يبتغي كل واحدٍ منهم معرفة الحق والظفر به^(٢) وأنف عن الانقياد لغيره والاتفاق من مثل هؤلاء بعيد.

والجواب الثاني: (٣) أنهم قالوا: نجد المعتزلة والخوارج^(٤) وأهل البدع وهم عدد التواتر اتفقوا على النظر الذي هو عندهم مستقضي وأطبَقوا عليه. فلم لا يجوز اتفاق أهل الاجتهاد على مثل ذلك؟.

وهذا فاسد أيضاً. فإنه ما بان لنا أن رؤساء المعتزلة وأهل البدع أصروا على العقائد تدينا، بل من الممكن أن بعضهم اعتقد ذلك تدينا وبعضهم اعتقدوا ذلك محبة الرئاسة والرعاية واستتباع العامة فلم يتحقق الاتفاق على ذلك^(٥).

(١) لأنهم مجتهدون في المذهب. والمجتهد في المذهب يكون مقلداً لأصول الإمام وعلى هذا لا يخلو من التقليد وإن كان جزئياً.

(٢) سقط من المخطوطة «الواو».

(٣) أي الجواب الثاني المزيف.

(٤) هم الذين خرجوا على علي ومعاوية رضي الله عنها. لأن علياً رضي بالتحكيم محتجين بأنه لا يجوز أن يحكم الرجال في دين الله وأنه لا حكم إلا لله، وكفروا علياً لقبوله التحكيم وحاربوه. ثم انقسموا فرقاً كثيرة. لا يزال يوجد منهم الإباضية في سلطنة عمان والجزائر. ناظرهم ابن عباس فرجع منهم جماعة. اتفقوا على قتل علي ومعاوية وعمر بن العاص فقتلوا علياً ونجا الأخران. وانظر فرقهم ومذاهبهم في الملل والنحل للشهرستاني: ١/١١٤ - ١٣٨ والبداية والنهاية لابن كثير ٧/٢٧٨ - ٣١٠ والحوار العين ١٧٠ والفرق بين الفرق ١٩ - ٤٥، ومقالات الاسلاميين ٨١ والمواقف ٦٢٩.

(٥) حقيقة الاتفاق حدثت من أهل الباطل على باطلهم فاليهود والنصارى اتفقوا على =

والجواب الصحيح أنا نقول: من الممكن أن يكون أحد الرأيين أجلى من الآخر فتبتدر الأفهام إليه، وقد جعل الله تعالى للمذاهب دولا وللآراء نوبا. ولذلك المعنى يحدث في كل زمان مذهب تصفي إليه الأفتدة وتميل نحوه الأنفس. والمقصود من ذلك تصور المسألة وقد حصل ذلك.

المسألة الثانية

الإجماع حجة مقطوع بها خلافاً للرافضة^(١).

وقد تمسك علماءنا في ذلك بمسلكين: أحدهما عقلي والآخر نقلي.

= إنكار بعثة محمد ﷺ مع أنهم لا يستندون في ذلك لنقل عن أنبيائهم حتى نقول أنهم قلدوهم. وانظر الأحكام للآمدي ١٥١/١.

(١) قال إمام الحرمين في البرهان ٦٧٦/١ قد يطلق بعض الرافضة كون الإجماع حجة وهو في ذلك ملبس. لأن الحجة عندهم في قول الإمام المعصوم فإذا لم يكن مع اصحاب القول الإمام المعصوم لا يكون قولهم حجة.

وقد خالف في حجية الإجماع بعض الخوارج حيث أقروا أن إجماع الصحابة قبل الفرقة أي قبل قبول علي التحكيم حجة. وبعد الفرقة ليس حجة بل الحجة إجماع طائفة الخوارج فقط لأنهم كل المؤمنين ومن رضي بالتحكيم ليس من المؤمنين.

والقائلون بحجية الإجماع اختلفوا هل حجيته قطعية أم ظنية. وذهب الأكثرون إلى أنه حجة قاطعة ومنهم إمام الحرمين والصيرفي وابن برهان والدبوسي والسرخسي بل قدموه على الأدلة كلها. وذهب جماعة إلى أنه حجة ظنية منهم فخر

الدين الرازي والآمدي وبعض المحققين وبعضهم قسمه إلى قطعي وظني فجعل القطعي ما نقل بطريق قطعي مع توفر الشروط الغير مختلف فيها والظني غير ذلك، وأما الشوكاني فقد تصدى لإبطال أدلة من قال بأنه حجة قاطعة بل قال بعدم

إمكان وجوده. وانظر تفصيل ذلك: في إرشاد الفحول ٧١-٧٩ المعتمد ٤٥٨/٢. والأحكام للآمدي ١٥٠/١-١٦٦. نهاية السؤل ٢٨٠/٢-٢٨٧ للمع ٤٨، شرح تنقيح الفصول ٣٢٤ السوداء ٣١٥. روضة الناظر ١٣١ المستصفي ٢٠١ المحصول

. ٤٦/١/٢

أما العقلي فإنهم قالوا: أجرى الله العادة بأن يجعل في كل زمان معصوماً يكون ملجأً ووزراً. فكان ذلك في بني إسرائيل ظاهراً. فإنه كلما انقرض نبي خلفه نبي آخر. ولما كان رسول الله ﷺ خاتم الرسل وآخر الأنبياء فلا مطمع في وجود نبي بعده ولا بد من معصوم عن الخطأ وليس ذلك إلا الإجماع.

قلنا: هذا الدليل يبتنى على دعاوي وكلها ممنوعة.

أولها: إنهم زعموا أنه لا بد في كل زمان من دليل معصوم والعقل لم يقض^(١) بإيجاد ذلك. ثم ولئن سلمنا أنه لا بد من وجود ذلك فما الدليل على أن ذلك الدليل هو الإجماع؟ ولم لا يجوز أن يكون دليل العقل أو كتاب الله تعالى أو الخبر المتواتر؟.

قالوا: لأن هذه الأدلة لا تكون موجودة في جميع الأحكام.

قيل لهم: وكذا الإجماع لا يتصور وجوده في الوقائع بأسرها والحوادث بأجمعها فهلا منعوا كونه هو المعصوم المعين الذي جعل الله خلف النبي، فلا معنى لإثبات المسألة من جهة دليل.

أما الدليل النقلى: فإنه ينقسم إلى مصرح به وإلى مقدر.

أما المصرح به فقد تمسكوا بأنواع من جملتها:

إنهم قالوا: قال الله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين

له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى^(٢)﴾ الآية..

قلنا: هذه الآية لا حجة فيها^(٣) إذ من الممكن أن يقول المخالف

(١) في المخطوطة «يقضي».

(٢) النساء: ١١٥.

(٣) لم يرتض إمام الحرمين الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع وكذلك

الإجماع ما جاء به سبيل المؤمنين وإنما اقتضى مقالتهن في إسناد الحكم إلى الدليل. فإن إسناد الأحكام إلى أدلتها^(١) هو سبيل المؤمنين. ومن الممكن أن المعني بالآية الكفار الذين خالفوا الرسول وخالفوا المؤمنين فيما كانوا به مؤمنين من بعدما تبين لهم الهدى بالمعجزات. وللآية أنواع من التأويلات كل واحد منها يكفي في صرف الآية عن مرتبة النص. والإجماع حجة قطعية فلا يثبت إلا بدليل قطعي ولا قطع هنا مع وجود الإحتمال.

وقد تمسكوا بقوله ﷺ: «أمي لا تجتمع على ضلالة»^(٢) وهذا خبر واحد^(٣) لا يصلح لإثبات الإجماع. والإجماع دليل قطعي.

الأحاديث، وقد أطنب العلماء في بيان الاعتراضات الواردة عليها حيث أوصلها الأسنوي في نهاية السؤل ٢٨١/٢ إلى تسع واهتم بها الرازي في الحصول وأبو الحسين في المعتمد. والشوكاني في الارشاد.

(١) في المخطوطة: «فهو».

(٢) أخرجه ابن ماجة في كتاب الفتن من حديث أنس ١٣٠٣/٢ وفي سنده ضعف لضعف أبي خلف الأعمى وأخرجه الترمذي ٤٦٦/٤ من حديث ابن عمر. وقال حديث غريب لأن فيه سليمان المدني، وقد ضعفه غير واحد. أنظر ميزان الاعتدال ٢٠٩/٢. وقال العراقي: أخرجه البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس وأخرجه الحاكم في المستدرک ١١٥/١. ورد هذا الحديث بألفاظ كثيرة وهي مشهورة المتن كثيرة الأسانيد ولها شواهد عديدة ومن خرجها: أحمد والطبراني في الكبير وابن أبي خيثمة في تاريخه عن أبي نضرة الغفاري. والطبراني وابن أبي عاصم عن أبي مالك الأشعري. وأبو نعيم والحاكم وابن مندة عن ابن عمر. وعبد بن حميد وابن ماجة عن أنس. والحاكم عن ابن عباس انظر كشف الخفا ٣٥٠/٢ والفتح الكبير ٣١٨/١ وسنن أبي داود ٤٥٢/٤. والفيح والفتحه للبغدادي ١٦١/١.

(٣) أجاز جماعة من الأصوليين عن كونه خبر واحد أن عدم اجتماع أمة محمد على الخطأ متواتر معنى لأنه ورد بألفاظ متقاربة من طرق عديدة. كما أن خبر الواحد عند المعتزلة يجب العمل به عقلاً. وانظر المعتمد ٤٧٨/٢.

ولأنه يحتمل أنه أراد تشريف الأمة وتعظيمها على غيرها من الأمم لأنها^(١) لا تجتمع على بدعة تخرجها عن الدين كما اجتمعت اليهود والنصارى وهذا احتمال ظاهر. ويعضد هذا الإحتمال أن الزائغ المخالف من جملة الأمة فكيف لا يعتد بخلافه.

وأما الدليل النقلي المقدر فعليه الاعتماد^(٢) في هذه المسألة. وحقيقته أنا رأينا السابقين من السلف الصالحين يعظمون النكير ويشددون النكير على من خالف إجماع الأمة قبله وادعى أنه ظهر على الحق دونهم.^(٣) ومثل هذا لا يتفق الناس عليه إلا من توقيف رسول الله ﷺ فكانت الحجة لازمة من جهة التوقيف المقدر.

قال النظام: هذا تمسك بالإجماع في إثبات الإجماع، والشيء لا يثبت بنفسه. وحكي عنه أنه قال: ناظرت بعض الجهال فقلت له: ما الدليل على أن الآية حجة؟ فقال: أجمع من كان قبلك على أن الإجماع حجة وناهيك به من جهالة لأنه أثبت الشيء بنفسه.

قلنا: لسنا نستدل في ذلك بالإجماع وإنما نستدل بالعادة المطردة. فإن العادة المطردة المستقرة أن جمعاً من الناس إذا بلغوا^(٤) عدد

(١) في المخطوطة (فلأنها).

(٢) اختلف علماء الأصول في أي الأدلة أقوى وعليه الاعتماد فيمنهم من جعل الآيات. ومنهم من قوى الاستدلال بالأحاديث كالأمدى وابن الحاجب والغزالي. وضعف الاستدلال بها الرازي وإمام الحرمين وابن برهان. وذهب ابن برهان تبعاً لإمام الحرمين في البرهان ٦٨٠/١ إلى أن الاعتماد على الاستدلال بالعادة المطردة في الإنكار على من خالف إجماع الأمة قبله. وقد تقدم أن الشوكاني ضعف جميع الأدلة.

(٣) في المخطوطة «نحوهم».

(٤) في المخطوطة (بالفوا).

التواتر لم يجز عليهم الاتفاق على الكذب. فإذا أجمعوا على النكير دل على أن قاطعاً بلغهم عن رسول الله ﷺ.

قالوا: لو كان هناك قاطع لنقل.

قلنا: يحتمل أن يكون ذلك القاطع نقل ثم اندرس ناقلوه. وم من خبر كان متواتراً ثم اندرس ناقلوه ومات حاملوه فرجع إلى الآحاد بعد أن كان متواتراً أو يحتمل أن القاطع كان قرينة حالٍ أوجبت العلم الضروري فلم يمكن نقلها. فإن قرائن الأحوال يضيق نطاق^(١) النطق عن التعبير عنها. ولهذا المعنى لم ينقل.

وقد تمسك نفاة الإجماع بأن كل واحدٍ من المجمعين يجوز عليه الخطأ فيستحيل أن يكون جميعهم معصوماً.

قلنا تجوز الخطأ على كل واحدٍ منهم لا يقتضي تجوز الخطأ على جميعهم وذلك أن عدد التواتر يجوز على كل واحد منهم الكذب، ولكنهم إذا أخبروا عن شيء واحد كان الصدق مقطوعاً به. وكذا أيضاً في عدد المجمعين. ويجوز أن يجعل الله تعالى اتفاق العلماء على وجود المصلحة قطعاً كما جعل اتفاقهم على الخبر دليلاً على وجود الصدق قطعاً^(٢).

(١) في المخطوطة (منطاق) ولم اجد هذه اللفظة في لسان العرب. وقد ورد فيه (نطاق) ومنه قول علي رضي الله عنه: «قد اتسع نطاق الدين»

(٢) ومن المفيد أن نذكر في ختام المسألة حقيقة مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله في الاجماع وذلك لأن بعض العلماء استغل بعض العبارات التي نقلت عنه فقد ثبت عن الإمام أحمد أنه قال بالاجماع في بعض المسائل ومنها قوله: أذهب في التكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق باجماع عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس. وقد سئل الإمام أحمد عن الصحابة إذا أجمعوا هل يخرج عن قولهم فقال: لا يجوز الخروج عن أقاويلهم. وقد نقل عنه أنه قال: من ادعى الإجماع فهو كاذب لعل =

المسألة الثالثة

إجماع التابعين حجة .

وذهب داود وأهل الظاهر^(١) إلى أن إجماع الصحابة حجة دون من عداهم . وعمدتنا : إن مأخذ الإجماع هو توبيخ أهل العصر الثاني من خالف أهل العصر الأول وادعى أنه افتات عليهم وظهر على الحق دونهم . وهذا المعنى موجود في العصر الثالث والرابع^(٢) .

= الناس قد اختلفوا . وفي رواية : « إذا سمعتم يقولون أجمعوا فاتهمهم » . وقال : « القول لا أعلم فيه اختلافاً أحسن من قوله أجمع الناس » .

وقد جمع المحققون من أتباعه بين ما روي عنه بأنه يقول بإجماع الصحابة ولكن فيمن بعدهم ادعى قوم الإجماع فيما ليس فيه إجماع . ومنهم المريسي والأصم وهم لا يعرفون إلا قول أبي حنيفة ومالك . ولذا أرشد هؤلاء وأمثالهم أن يقولوا « لا أعلم خلافاً » بدلاً من قولهم : « أجمع الناس » من باب الورع والحبيطة . ولأن حالهم وهو عدم علمهم بجميع أقوال العلماء ينفي دعواهم وبهذا يتضح مذهب الإمام أحمد في الإجماع . وينظر في ذلك المسودة : ٣١٥ .

(١) قال في المسودة : ٣١٧ هو قول داود وابنه أبي بكر وأصحابه من أهل الظاهر ونقله ابن عقيل عن الإمام أحمد أخذاً من رواية أبي داود فقال : « الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه وهو بعد في التابعين بخير » . وابن قدامة نسب هذه الرواية لأحمد بصيغة التضعيف والكلام الذي نقله عنه أبو داود يمكن تأويله للأحد . وقال بأنه رواية عن أحمد الأمدي في الأحكام . انظر الأحكام ١٧٠/١ وارشاد الفحول ٨٢ . وروضة الناظر : ١٤٧ .

(٢) كما اعتمد كثير من علماء الأصول في إثبات أن إجماع كل عصر حجة على أن الأدلة التي ثبتت بها حجية الإجماع لا تفرق بين عصر وعصر . وقد وصف إمام الحرمين في البرهان التفرقة بين عصر وعصر أنه تحكّم لا دليل عليه . ثم قال : ولولا إرادتنا الاتيان على جميع المسائل لأضربنا عن أمثال هذه . وينظر تفصيل الأقوال في المسألة مع أدلتها : المحصول ٢٨٣/١/٢ واللمع ٥٠ والبرهان ٧٢٠/١ والمستصفي ٢١٦ وشرح تنقيح الفصول ٣٤٨ والمعتمد ٤٨٣/٢ .

وقد تمسك بعض علمائنا في هذه المسألة بطريق مزيف . وذلك أنهم قالوا: أهل العصر الثاني من التابعين ساووا أصحاب رسول الله ﷺ في رتبة الاجتهاد وتقدم كثير منهم على جملة الصحابة . فإذا كان إجماع الصحابة حجة كان إجماع التابعين حجة .

قلنا: هذا لا حجة فيه . وذلك أن كون المجمعين من أهل الاجتهاد لا يوجب القطع بصحة^(١) أقوالهم ولا مناسبة بينهما بحال . وأما كونهم من أهل الاجتهاد يناسب جواز تقليد العامي لهم . ولأن التابع بعد عصر المجمعين ساواهم في رتبة الاجتهاد . فلم يكن قولهم حجة مقطوعاً بها على مجتهد آخر . وإنما يصلح أن يكون ذلك سبباً في تقليد العامي وقد تمسك أهل الظاهر بنوعين من الكلام .

أحدهما: إنه إنما كان إجماع الصحابة حجة لأنهم أقوى اجتهاداً من غيرهم ، لأنهم شاهدوا الوحي والتنزيل ومهبط الأمين جبريل عليه السلام . وشاهدوا من قرائن أحوال رسول الله ﷺ ما لا يطلع عليه إلا المعانين . والعلم إنما تأدى منهم إلى غيرهم من جهتهم فيجوز أن يجعل إجماعهم علماً على القطع .

والثاني: إن أصحاب رسول الله ﷺ أفضل ممن خالفهم من الأمم لشهادة^(٢) الله تعالى لهم وتزكية رسول الله ﷺ . قال الله تعالى: ﴿ محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم ﴾^(٣) وقال

(١) في المخطوطة « صحة » .

(٢) في المخطوطة « ولشهادة » .

(٣) الفتح: ٢٩

﴿ كنتم خير أمةٍ أخرجت للناس ﴾^(١) وقال ﷺ: « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم »^(٢).

وقال ﷺ: « والذي بعثني بالحق نبيا ، والذي نفس محمد بيده لو أنفق أحدكم مثل أحدٍ ذهباً ما بلغ مدَّ أحدهم ولا نصيفه »^(٣). فإذا ثبتت هذه^(٤) الأنواع من الفضائل لهم جاز أن يكون الحكم باجماعهم حجة دون غيرهم من جملة الخصائص. ولذلك المعنى اختلف العلماء^(٥) في أن قول الواحد من الصحابة هل هو حجة أم لا؟ فذهب

(١) آل عمران: ١١٠

(٢) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١٠٤/٢ من حديث جابر. وقال: اسناده لا تقوم به حجة لأن الحارث بن عقبة مجهول. ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن أبي حمزة عن نافع عن ابن عمر واسناده ضعيف لأجل حمزة وقال: حمزة يصنع الحديث. ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عمر ومن حديث ابن عباس وقال متنه مشهور وأسانيده ضعيفة ولم يثبت في إسناد. ورواه البزار من رواية عبد الرحيم بن زيد العمي عن أبيه عن ابن المسيب عن ابن عمر. وقال البزار: منكر لا يصح. وقال ابن حزم في ابطال القياس ص ٥٣ مكذوب باطل وقال ابن معين في ترجمة حمزة بن أبي حمزة: لا يساوي فلساً، كذاب خبيث وقال عنه ابن عدي: عامة ما يرويه موضوع. أنظر ميزان الاعتدال ٦٠٦/١ وكشف الخفا ١٣٢/١ وجمع الفوائد ٢٠٢/٢. والأحاديث الضعيفة للألباني ٧٨/١ وجامع الأصول ٤١٠/٩.

(٣) متفق عليه. أخرجه البخاري في كتاب الفضائل الباب السادس بلفظ: « لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه » من حديث أبي سعيد الخدري ورواه مسلم ١٨٨/٧ وابن ماجه عن أبي هريرة. ورواه أحمد وأبو داود والترمذي عن أبي سعيد الخدري. وانظر الفتح الكبير ٣٢٤/٣ وفتح الباري ٢١/٧.

(٤) في المخطوطة « ثبت هذا ».

(٥) سقط من المخطوطة « في ».

كثير من العلماء إلى أنه حجة. ولم يختلف أحد في قول التابعين وتابعي التابعين.

والذي تمسكوا به لا حجة فيه. وذلك أن قولهم إن الصحابي أقوى في الاجتهاد ممن جاء بعدهم ممنوع بل الصحابة وغيرهم في معرفة أدوات الاجتهاد عند إحكامها وضبطها على رتبة واحدة. فإن أدوات الاجتهاد معلومة، وكل من أحاط بها حاز رتبة الاجتهاد صحابياً كان أو تابعياً. ولهذا المعنى أفتى كثير من التابعين في زمن الصحابة كحسن البصري^(١). فإن أهل البصرة استغنوا به وأصحاب رسول الله ﷺ متوافرون بيننا وشمالاً. وكان عبد الله بن عمر رضي الله عنه إذا سئل مسألة من الفرائض قال: «اسألوا عنها سعيداً^(٢) فإنه أعلم مني» وقد تقدم كثير من التابعين في زمن الصحابة فكيف يسوغ لهم القول بانحطاط مرتبتهم في الاجتهاد عن الصحابة. ولهذا المعنى كثرت التصانيف ومهدت

-
- (١) هو الحسن بن أبي الحسن يسار البصري أبو سعيد إمام التابعين في البصرة. كان عالماً فقيهاً فصيحاً واعظاً شجاعاً ناسكاً زاهداً ورعاً. ولد بالمدينة وشب في كنف علي ابن أبي طالب. استكتبه والي خراسان ثم سكن البصرة. كان يأمر الولاة وينهاهم لا يخاف في الحق لومة لائم. له مواقف مع الحجاج. أشهر كتبه تفسير القرآن توفي سنة ١١٠هـ له ترجمة في طبقات المفسرين للداودي ١٤٧/١. وفيات الأعيان ٣٥٤/١. شذرات الذهب ١٣٦/١ صفوة الصفوة ٢٣٣/٣. تهذيب الاسماء واللغات ١٦١/١ الأعلام ٢٤٢/٢. ميزان الاعتدال ٢٥٤/١. وحلية الأولياء ١٣١/٢.
- (٢) هو سعيد بن جبير بن هشام الكوفي الأسدي مولاهم أبو عبد الله. من كبار أئمة التابعين ومتقدميهم في التفسير والفقه والحديث والعبادة والورع. قتله الحجاج سنة ٩٥ هـ. له ترجمة في تهذيب الاسماء واللغات ٢١٦/١. شذرات الذهب ١٠٨/١. المتبادر إلى الذهن إذا ورد سعيد مطلقاً انه ابن المسيب وليس كذلك للتصريح بأنه ابن جبير في أرشاد الفحول ٨١ والأحكام للآمدي ١٧٩/١.

الأصول ونوعت المسائل في الطبقة الثانية ولم يكن ذلك في زمن الصحابة، لأن أصحاب رسول الله ﷺ اشتغلوا بالقتال^(١) وتوسيع الخطة، وتوفر للتابعين^(٢) على تهذيب الأصول وتمهيد القواعد..

وقولهم: إن الصحابة أفضل من التابعين منزلةً وأشرف مرتبةً. فهذا لا يناسب كون إجماعهم حجة لأن مأخذ الإجماع ليس هو من فضيلة الشخص في نفسه. فإن ذلك يقتضي تخصيص الإجماع بالمهاجرين لأنهم أفضل من الأنصار ولن أسلم قبل الفتح لأنه أفضل ممن^(٣) أسلم بعد الفتح لقوله تعالى: ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل، أولئك أعظم درجةً من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا﴾^(٤) ويقتضي ذلك تخصيص أهل البيت بفضلهم وتسايقهم بالنصرة، أو بالعشرة فإن أولئك أعظم درجة وأفضل من الصحابة. أو بالخلفاء الأربعة لأنهم أفضل من العشرة ولا قائل بذلك من العلماء.

وأما مدح رسول الله ﷺ أصحابه فلا طريق إلى إنكاره، ولكنه قد وجد في التابعين مثل ذلك. فإن النبي ﷺ قال: «واشوقاه إلى إخواني^(٥)» وقال عليه السلام: «لو أن الدين يتعلق بالثريا لنالته

(١) في المخطوطة (بقتال).

(٢) أي توفر لهم الوقت وفي المخطوطة «التابعين»

(٣) في المخطوطة «مما».

(٤) الحديد: ١٠. وفي المخطوطة «بعد الفتح» بدلاً عن (من بعد).

(٥) بهذا اللفظ لم أعر عليه. ولكن أخرج ابن ماجه في باب ذكر الحوض من كتاب

الزهد ١٤٣٩/٢ بلفظ: «لوددنا أنا قد رأينا إخواننا. قالوا يا رسول الله أولسنا

إخوانك؟ قال: أتم أصحابي، وإخواني الذين يأتون من بعدي». وأخرجه مسلم في

باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء في كتاب الطهارة عن أبي هريرة =

رجال من أبناء فارس»^(١) فهلا جعلوا ذلك دليلاً على كون إجماعهم حجة.

المسألة الرابعة

من أحكم أدوات الاجتهاد وقصّر في واحد منها أو اثنين لم يعتد بخلافه وانعقد الإجماع دونه. وقال القاضي أبو بكر: من أحكم أكثر أدوات الاجتهاد وقصّر لا ينعقد الإجماع مع خلافه.^(٢)

= بلفظ: «وددت أنا قد رأينا إخواننا.» وأخرجه النسائي في باب حلية الوضوء من كتاب الطهارة ٧٩/١. ومالك في الموطأ باب جامع الوضوء من كتاب الطهارة ٣٩/١ بلفظ: «وددت أني قد رأيت إخواننا.»

(١) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة الباب ٥٩ ج ٢/٢٧٥ بلفظ: «لو كان الدين عند الثريا لتناولوه رجال من فارس.» ولفظ آخر في نفس الموضوع «لو كان الإيمان» وأخرجه البخاري في تفسير سورة الجمعة عند قوله تعالى: «وآخرين منهم لما يلحقوا بهم» وفي رواية الطبراني «لو كان الدين معلقاً بالثريا» وأخرجه الترمذي والنسائي من حديث أبي هريرة أيضاً. وانظر في ذلك البخاري ٦٠/٦ وفتح الباري ٦٤١/٨ وفتح القدير للمناوي ٣٢٢/٥ ومختصر تفسير ابن كثير للصابوني ٤٩٨/٣. وفي لفظ البخاري «لو كان الايمان عند الثريا لنالها رجال من هؤلاء.» ووضع يده على سلمان.

(٢) وقال الرازي في الحصول: لا عبرة بالفقيه المحافظ للأحكام وأما الأصولي المتمكن من الاجتهاد وان لم يكن حافظاً للفروع فالحق أن خلافه معتبر. ونقل القرافي في شرح تنقيح الفصول قول الباقلاني عن القاضي عبد الوهاب. وذهب الغزالي للتفريق بين الفقيه والأصولي فقال: يعتد بقول الأصولي دون الفقيه. ونقل الشوكاني في الارشاد عن الجويني أنه يقول بهذا القول وهو خطأ فهو مخالف لما في البرهان. وأما الجمهور فقد قالوا بعدم الاعتداد بمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ومنهم إمام الحرمين والشيرازي والكنيا الهراسي على ما في إرشاد الفحول وانظر تفصيل الأقوال في الحصول ٢٨١/١/٢ والبرهان ٦٨٥/١ وشرح تنقيح الفصول ٣٤١ ونهاية السؤل ٣٠٩/٢ والمستصفي ٢٠٩ وروضة الناظر ١٣٦ واللمع ٥١ والمسودة ٣٣١ وارشاد الفحول ٨٨

وعمدتنا: إنه ليس من أهل الاجتهاد فينعقد الإجماع دونه كالعوام. وذلك أن حد الاجماع هو: «اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة الظنية». وهذا ليس من أهل الإجماع إذ ليس من أهل الحل والعقد.

وقرروه من وجه آخر فقالوا: لا يخلو إما أن يكون من أهل الاجتهاد أو من أهل التقليد. فإن كان من أهل التقليد فالإجماع ينعقد بدونه، وان لم يكن من أهل التقليد فقد استحالت المسألة. فإننا إذا فرضنا ذلك في حق من ليس من أهل الاجتهاد فلأنه^(١) لم يُحكم الأدوات.

وعمدة القاضي: إن الذي أحكم الأدوات ليس بمنزلة العامي فإنه أحاط علماً بجميع الأصول واطلع على جملة من قواعد الشرع، فإذا رأى رأياً يخالف رأي الجماعة أوثر خلافه حسيكة في القلب بخلاف قول العامي، فإن خلاف العامي لا يورث ذلك لأن قوله غير مبني على الأدلة.

ثم قال: هذا الرجل هل يجب احضاره مجلس الاجتهاد أم لا؟ فإن قلت يجب إحضاره مجلس الاجتهاد فلا فائدة في ذلك إلا أن يعتد بخلافه. وان زعمتم إن احضاره غير واجب فقد حرمت اجماع الصحابة فإنهم كانوا يحضرون عبد الله بن عباس رضي الله عنه وغيره من أصاغر^(٢) الصحابة مجلس الاجتهاد، وقال له عمر: «غص بأغواص».

(١) في المخطوطة (لأنه).

(٢) في المخطوطة «اصغار».

قلنا: هذا لا حجة فيه. فإن قوله: «خلاف هذا الرجل يورث حسيكة في النفس» باطل فإن خلاف من ليس من أهل الاجتهاد لا يورث شكاً في أقوال أهل الاجتهاد كما لا يورث خلاف العامي.

وأما قوله: «يجب إحضاره مجلس البحث» فقد اختلف العلماء في ذلك: فمنهم من قال: إن ذلك غير واجب. وليس هذا خلاف الإجماع. فإن الصحابة إنما أحضروا عبد الله بن عباس وغيره من الصحابة الأصغر على طريق التهذيب وتنقيح الخاطر وتعليم طريق الاجتهاد ولم يكن ذلك للاعتداد^(١) بأقوالهم. وقيل: إن ابن عباس في ذلك الوقت كان^(٢) حائزاً رتبة الاجتهاد^(٣).

ومن العلماء من قال: إن احضار مجلس البحث واجب ليراجع فيما أحكم من الأصول ويستعان بنظره فيها. وذلك لا يدل على الاعتداد بخلافه، فإننا قد نراجع النحوي واللغوي فيما أحكماه من علمها فلا يعتد بخلافهم في الدين فكذا فيما تنازعنا فيه.

المسألة الخامسة

خلاف العوام غير معتد به..

ونقل عن طائفة من الأصوليين^(٤) أنهم قالوا: الإجماع لا ينعقد

(١) في المخطوطة «الاعتداد».

(٢) سقط من المخطوطة (كان).

(٣) جزم إمام الحرمين أن ابن عباس حينئذ كان بالفأ رتبة الاجتهاد حيث قال «فمن ادعى أنه وقت مخالفته ما كان من المجتهدين فقد أحال قوله على عمية لا تحقق فيها».

(٤) نقل الآمدي في الأحكام أن القاضي الباقلاني مال لهذا القول واختاره الآمدي وذكر أن هذه المسألة اجتهادية غير أن الاجماع الذي فيه العوام يكون قطعياً

بدونهم. وقد تمسكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾. وهذا من جملة المؤمنين. وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أمتي لا تجتمع على ضلالة». والعوام من جملة الأمة.

وعمدتنا: إن قول العامي ليس حكماً لله تعالى فلا يعتد بخلافه كالصبي والكافر. والذي يدل على أنه ليس حكماً لله تعالى أنه لا يجوز لأحد الأخذ به ولا يجوز لغيره تقليده فيه.

وقد اعترض على هذه الطريقة بأن قيل: عدم كونه من أهل الاجتهاد لا يمنع الاعتداد بخلافه، إذ ليس بين كونهم من أهل الاجتهاد وبين القطع بأقوالهم مناسبة. فإن المخالف لهم من أهل الاجتهاد وخلافهم غير معتد به. وإنما يثبت الإجماع خاصية لهذه الأمة. فلا يبعد أن يجعل الله تعالى اتفاق العلماء على الرأي الواحد وقبول العوام له ورجوعهم إليه علماً على القطع.

= وبدونهم يكون ظنياً. ونقله عن الباقلاني إمام الحرمين في مختصر التقريب. وأما في البرهان فلم يذكر في عدم الاعتداد بقول العوام خلافاً أو شكاً. ونقله عن الباقلاني الرازي في المحصول والقراقي في شرح تنقيح الفصول وابن تيمية في المسودة ونقل القراقي والشوكاني عن القاضي عبد الوهاب أنه يعتبر قول العوام في الإجماع العام كتحريم الزنا والربا وشرب الخمر دون الإجماع الخاص الحاصل في دقائق الفقه. وذكر هذا التقسيم أبو الحسين في المعتمد ولم ينسبه لشخص معين.

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في: إرشاد الفحول ٨٧ والأحكام للآمدي ١٦٧/١ والمعتمد ٤٨٠/٢ ونهاية السؤل ٣٠٩/٢ واللمع ٥١ وشرح تنقيح الفصول ٣٤١ والمسودة ٣٣١ والمستصفي ٢٠٨ وروضة الناظر ١٣٥ والمحصل ٢٧٩/١/٢ والبرهان ٦٨٤/١.

وفي السؤال إشكال، والاعتماد في هذه المسألة^(١) على أن مأخذ الإجماع هو توبيخ أهل العصر الثاني من خالف من تقدمهم من الأعصار الماضية، وإنما كان ذلك مخصوصاً بالعلماء دون العوام، ولم ينقل عن أحدٍ من السلف الصالح أنهم أنكروا على من خالف العوام في مذهبهم يوماً. وما احتجوا به من الظواهر^(٢) فقد تكلمنا عليه في مسألة الإجماع هل هو حجة أم لا؟ وبيننا أنها لا تصلح أن تكون مأخذاً فأغنى عن الإعادة.

المسألة السادسة

المجتهد الفاسق لا يعتد بخلافه.

ونقل عن بعض الأصوليين^(٣) أنهم قالوا: الإجماع لا ينعقد مع مخالفته.

وعمدتنا: إن الفاسق لا يجوز تقليده فيما يأتي به إذ ليس قوله حكماً لله تعالى فلا يعتد بخلافه كالكافر والصبي، ولهذا المعنى لا يجوز لغيره تقليده في فتواه، ولو كان قوله حكماً لله تعالى لجاز الأخذ به،

(١) (على) غير موجودة في المخطوطة.

(٢) يعني ظواهر الآيات والأحاديث التي استدلوا بها على كون الإجماع حجة ولم يرتض الاحتجاج بها ابن برهان.

(٣) ومنهم الغزالي في المستصفى والشيرازي في اللمع وقال: «حتى لو كان فاسقاً متهتكاً» ونقل هذا القول في المسودة عن إمام الحرمين وأبي الخطاب الكلوزاني والأستاذ أبي اسحاق وأبي سفيان الحنفي. ونقله ابن قدامة في الروضة عن أبي الخطاب. واختاره الأمدى في الأحكام. ولم يبحث هذه المسألة الرازي في المحصول وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للأمدى ١٦٩/١ ونهاية السؤل ٣١٦/٢ واللمع ٥٠، والبرهان ٦٨٨/١ والمسودة ٣٣١ وارشاد الفحول ٨٠ والمستصفى ٢١٠ وروضة الناظر ١٣٨.

ولأنه لو روى حديثاً عن رسول الله ﷺ لم يجب العمل به لتهمه الكذب فلا يعتد بخلافه لأن قوله خبر عن الحكم، فإذا لم تقبل أخباره لم تقبل فتياه.

وعمدة الخصم: إن الفاسق من أهل الاجتهاد، فانه أحكم أدلته فوجب الاعتداد بقوله وخلافه كالعدل. ولأن خلاف العدل إنما كان معتداً به لأنه لو لم يعتد به لانخدش وجه القطع ونكد صفوة اليقين فيورث حسيكة في النفس، وهذا المعنى موجود بعينه في خلاف الفاسق لأنه مطلع على أصول الأحكام عارف بماخذها فيورث خلافه شبهة في النفس.

وقرروا هذا على وجه آخر فقالوا: ولأن الاجماع لا يخلو إما أن يكون منعقداً عليه حتى يجب عليه ترك رأيه والاعراض عن مذهبه الذي دل عليه بالدليل وتقليد المجتهدين وهو^(١) يعلم خطأهم، أو يقال: إن الاجماع لا ينعقد عليه ويجوز له أن يأخذ برأيه دونهم. فإن قلت: إن الاجماع ينعقد عليه ويصير كالعامي فهذا مستحيل، وذلك أن فسقه ما قدح في علمه وانما قدح في قوله لأنه صار متهاً وليس يجب على الغير قبول قوله، إذ لا طريق إلى العلم بصدقه، فأما من هو في نفسه عالم فلا يجوز ترك ما علمه إلى التقليد، وانما تعذر علينا العلم بصدقه فهو كالمجتهد الغائب أو المحبوس في المطامير^(٢). فإن الاجماع لا ينعقد مع وجوده وتعذر الوصول إليه. كذا ههنا.

فإن قلت: إن الاجماع لا ينعقد عليه بل يجوز أن يأخذ برأيه

(١) في المخطوطة (وهم).

(٢) مفرداً مطمورة، وهي الحفرة في الأرض على ما في ترتيب القاموس المحيط ٩٦/٣

نفسه خرج الاجماع عن حقيقته . فإن الاجماع دليل قطعي ، والأدلة القطعية لا يتحرى في ثبوتها . واذا كان قطعياً بالإضافة إلى زيد كان قطعياً بالإضافة إلى الكافة كالخبر المتواتر والأدلة القطعية .

وقصارى ما قيل عنه في الجواب على الطريقتين :-

أما على الطريق الأول فإنهم قالوا: الاجماع ينعقد عليه ويجب عليه ترك قوله والرجوع إلى قول الباقيين لأنه ليس من أهل ولاية الله تعالى ، ومن ليس من أهل ولاية الله تعالى فلا اعتداد بخلافه . ومنهم من قال: إن الاجماع لا ينعقد عليه بل ينعقد على غيره لأن الفاسق وجد في حقه طريق الاجتهاد ولم يوجد في حق غيره^(١) فانعقد الاجماع على الباقيين .

قال شيخنا رضي الله عنه : ويلزم هؤلاء بأن قوله لا يعتد به في حق الباقيين وان ظهر الوفاق . قال : ولم يتفق لنا أن نراجع الامام في ذلك . قال : وقياس قولهم أنه لا يعتد بموافقته لتجويز الكذب عليه .

المسألة السابعة

اختلف العلماء في أن عدد التواتر هل هو شرط في المجمعين أم

لا ؟

فذهب أكثر الأصوليين إلى أن عدد التواتر شرط فلو نقص عدد المجمعين عن عدد التواتر لم يكن إجماعهم واتفاقهم إجماعاً .

(١) أي أن اجتهاده لا يكون حجة في حق غيره وان كان حجة في حق نفسه يجب عليه أن يعمل هو به . فيكون الإجماع حجة في حق الباقيين لا يجوز لهم المخالفة وأما بالنسبة له فيجوز له مخالفة هذا الإجماع المخالف لإجتهاده .

وقالت طائفة عدد التواتر ليس بشرط^(١). فلو رجع عدد
المجتهدين إلى واحدٍ كان قوله مقطوعاً به كالأجماع.

وعمدة من ذهب إلى أن العدد لا يشترط: إن من وجد من
المجتهدين هم كافة العلماء المعتد^(٢) بأقوالهم فكان إجماعهم حجةً كما لو
بلغوا عدد التواتر.

ولأن المآخذ والظواهر التي دلت على كون الإجماع حجة لا
تفرق^(٣) بين عدد التواتر وعدد الآحاد.

وعمدة من ذهب إلى أن العدد شرط: ان عدد المجتهدين إذا لم
يبلغ عدد التواتر لم يعلم صدقهم فيما أخبروا به، بل ربما زعموا أن
إيمانهم غير معلوم فكيف يقطع بأقوالهم.

(١) اختار هذا القول الآمدي في الأحكام وقال إنه الحق. واختاره ابن قدامة في
الروضة والغزالي في المستصفي وقال: حتى لو كان واحداً ولكن يشترط موافقة
العوام له حتى يتحقق معنى الإجماع. ونقله إمام الحرمين في البرهان عن الأستاذ
أبي اسحاق حتى لو كان واحداً ونقله الشوكاني في الارشاد عن الأستاذ أبي اسحاق
وابن سريج وذكر أنهم احتجوا بقوله تعالى: ﴿إن ابراهيم كان أمة﴾ واختاره أيضاً
الرازي في المحصول. ونسب الآمدي القول بالاشتراط لإمام الحرمين. وفعلاً وجدته
في البرهان. ونسبه القرافي للقاضي الباقلاني والمشرطون صنفان: صنف يقول
بإستحالة انحطاط عدد المجمعين عن عدد التواتر وقسم يسلم بجواز انحطاط العدد -
ومنهم إمام الحرمين - ولكن اجماع من انحط عددهم عن التواتر ليس بحجة لأنهم
يثبتون حجية الإجماع بالعقل وليس بالدليل السمعي. والحق عدم الاشتراط ولكن
قول الواحد لا يسمى إجماعاً فلا بد أن يكونا اثنين فأكثر.

وينظر تفصيل ذلك في الأحكام للآمدي ١/١٨٥، اللع ٥٠ شرح تنقيح الفصول
٣٤١ المسودة: ٣٣٠ المستصفي ٢١٥ وارشاد الفحول ٨٩ وروضة الناظر ١٣٥
والبرهان ١/٦٩٠ والمحصول ٢/١٢٨٣.

(٢) في المخطوطة: (المعتمد).

(٣) في المخطوطة (لا فرق).

وربما زعموا أنه لن يتصور نقصان عدد المجتهدين عن عدد التواتر لأنه لو نقص عن ذلك بطلت الحجة وانقطعت حجة الله تعالى لأنه لا يوثق^(١) بخبرهم عنه في الدين .

والكفار ليس يشتغلون بنقل إعلام رسول الله ﷺ فيفضي ذلك إلى اندراس الشرع .

قلنا : أما قولهم^(٢) إن الجمعين إذا نقص عددهم عن عدد التواتر لم يعلم صدقهم فهو^(٣) باطل . وذلك أن الصدق قد يعلم وإن كان الخبر واحداً لقرائن أحوال تتصل به . فلا يبعد أن يخلق الله تعالى لنا العلم وإن نقص عدد المجتهدين عن عدد التواتر ، وعند قول الواحد والاثنين فإن العلم الحاصل عقيب الأخبار المتواترة فعل الله تعالى وليس متولداً عن الخبر وليس يبعد أن يخلقه^(٤) الله تعالى عند خبر الاثنين والثلاثة .

وأما قولهم - لو نقص ذلك أفضى إلى انقطاع حجة الله تعالى - فهو^(٥) باطل فإن حجة الله تعالى كأنها^(٦) نقل الخبر المتواتر ، وليس من شرط الخبر المتواتر أن يكون راويه من أهل الاجتهاد . ويشهد بصحة الوجود أنا^(٧) لم نظفر بمجتهد في هذه الأعصار المتقاربة^(٨) .

(١) في المخطوطة (لا يؤمن) .

(٢) لم يصرح ابن برهان بمذهبه ولكن يظهر من نقاشه أنه لا يشترط عدد التواتر .

(٣) (فهو) إضافة من المحقق .

(٤) في المخطوطة (يخلق) .

(٥) (فهو) إضافة من المحقق .

(٦) في المخطوطة (كأنه) .

(٧) في المخطوطة (فانا) .

(٨) إذا قصد ابن برهان عدم وجود مجتهد مطلق فقد يكون صحيحاً . وأما مجتهد =

وقولهم: إن هذا يفضي إلى اندراس الشرع.

قلنا: وفتور الشرع موعود به، ولهذا قال ﷺ: «أول ما تفقدون من دينكم الأمانة وآخر ما تفقدون الصلاة»^(١). وقال ﷺ: «الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فيا طوبى للغرباء»^(٢) وقال عليه السلام: «إن الله لا ينزع العلم من صدور الرجال ولكن ينزع العلم بقبض العلماء، فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا

= المذهب فلا شك في وجوده في زمانه والأزمنة السابقة له واللاحقة فقد سئل علامة الحديث وعلومه أبو عمرو بن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣ هـ عن إمام الحرمين وحجة الإسلام الغزالي والإمام أبي اسحاق الشيرازي عن بلوغهم درجة الاجتهاد. فقال لم يبلغوا درجة الاجتهاد المطلق وبلغوا درجة الاجتهاد المقيد في مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه على ما في فتاوى ابن الصلاح ص ٣٨. والناس في إنكار وجود المجتهدين بين إفراط وتفريط فبعضهم يتساهل في إطلاق هذا اللقب حتى وسمَّ به من لا يدرك من الفقه إلا اسمه من انصاف المتعلمين. والبعض الآخر جعل وجوده من ضرب المستحيل وألزم الناس بالتقليد في كل صغيرة وكبيرة. والحق وسط بين إفراط وتفريط فمن أحكم أدوات الاجتهاد وألمَّ بطائفة من الفروع كان بتوفيق الله من المجتهدين حتى لا يخلو زمان من قائم لله بحجته والله أعلم.

(١) الشطر الأول للحديث أخرجه الطبراني عن شداد بن أوس وحسنه السيوطي وتابعه المناوي وأما الشطر الثاني فقد أخرجه الترمذي عن زيد بن ثابت والبيهقي في الشعب من حديث ابن عمر، وأخرجه الطبراني كاملا في الصغير من حديث عمر رضي الله عنه. ولفظه: «أول ما يرفع من الناس الأمانة وآخر ما يبقى من دينهم الصلاة». أنظر فيض القدير ٨٧/٣.

(٢) رواه مسلم: ١٧٦/٢ عن أبي هريرة وابن عمر بلفظ: «إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود كما بدأ غريبا فطوبى للغرباء» ورواه النسائي عن ابن مسعود وابن ماجه عن أبي هريرة وابن مسعود وأنس. ورواه الترمذي والطبراني وأحمد بألفاظ فيها زيادة «ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: الذين يصلحون عند فساد الناس».

فَسئَلُوا فَأَقْتُوهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»^(١). فليس ما ذكره ممتنعاً في العقل والشرع وقد وعد به.

المسألة الثامنة

التابعي إذا حاز رتبة الاجتهاد في زمن الصحابة يعدد بخلافهم خلافاً لبعض الأصوليين من المعتزلة^(٢).

وعمدتنا: إن التابعي يجوز تقليده فكان خلافه معتداً به كالصحابي. ويدل على أن قوله حجة تقديم أكثر التابعين في الفتوى، فمنهم سعيد بن المسيّب والحسن البصري وأصحاب عبد الله بن مسعود. وقد أفتت هذه الطبقة في زمن الصحابة وقدموا على كثير من الصحابة، وهذا يدل على الاعتداد بأقوالهم.

(١) أخرج الدارمي عن ابن عباس: «لا يأتي عليكم عام إلا وهو شر من الذي كان قبله، أما أني لست أعني عاماً أخصب من عام وأميراً خيراً من أمير. ولكن علماءكم وخياركم وفقهاؤكم يذهبون ثم لا تجدون منهم خلفاً، ويجيء قوم يقيسون الأمور برأيهم». وأخرجه ابن ماجه بلفظ مقارب لهذا. انظر سنن الدارمي ٥٨/١ وسنن ابن ماجه ٢٠/١.

(٢) نقل أبو الحسين في المعتمد القولين وارتضى الاعتداد بخلافه ولم ينسب القول الآخر لشخص معين، ونسب الآمدي عدم الاعتداد بقول التابعي المجتهد في عهد الصحابة إلى بعض المتكلمين والإمام أحمد في رواية عنه اختارها من اتباعه أبو يعلى في العدة والحلال والحلواني واسماعيل بن عليّة على ما في المسودة وذهب للاعتداد بقول التابعي لجمهور الأصوليين منهم الآمدي والأسنوي والغزالي والشوكاني والقرافي والرازي وأبو اسحاق الشيرازي. والغريب أن الشوكاني نقل عن ابن برهان أنه قال في الوجيز بعدم الاعتداد. وانظر تفصيل المسألة في المحصول ٢٥١/١/٢ والمعتمد ٤٩١/٢ والأحكام للآمدي ١٧٨/١ ونهاية السؤل ٣١٦/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٣٥ واللمع ٥٠ والمسودة ٣٣٣ وارشاد الفحول ٨١ والمستصفي ٢١٣ وروضة الناظر ١٣٩.

وعمدة الخصم: ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها سمعت أبا سلمة ابن عبد الرحمن^(١) يتكلم فيما بين الصحابة فزجرته وقالت: «فروج يصعق بين الديكة»^(٢) ولو كان قوله مع الصحابة معتدً به لما نهته عن ذلك.

قلنا: هذا لا حجة فيه لوجوه:

أحدها: إنه قول واحد من الصحابة، وعندنا إن قول الواحد من الصحابة^(٣) ليس بحجة.

والثاني: إن هذا خبر واحد فلا يقتبس منه أمر مقطوع به.

والثالث: إن عائشة رضي الله عنها يحتمل أنها نهته عن التقديم في الكلام والتبسيط في حضرتهم وترك التأدب لهم. والذي نقل عنها ليس نصاً في رد قوله^(٤)، ولعلها نهته عن مخالفة إجماع سبقه فلا يترك الأمر المقطوع به لهذا الأمر المحتمل.

(١) هو أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهري المدني. قيل اسمه عبد الله وقيل اسماعيل وقيل اسمه كنيته. كان ثقة فقيهاً كثير الحديث. أمه تماضر بنت الأصمغ الكلبية مات سنة ٩٤ هـ على الراجح. له ترجمة في تهذيب التهذيب ١١٥/١٢ والطبقات الكبرى لابن سعد ١٥٥/٥.

(٢) أخرج مالك في الموطأ من حديث أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه قال: «سألت عائشة ما يوجب الغسل فقالت: هل تدري ما مثلك يا أبا سلمة؟ مثل الفروج يسمع الديكة تصرخ فيصرخ معها. إذا جاوز الحتان الحتان فقد وجب الغسل» انظر الموطأ حديث رقم ٧٢ من كتاب الطهارة.

(٣) في المخطوطة (الصحابي).

(٤) على ما في رواية الموطأ لا يوجد له قول ولا رد له. إنما يدل سياق الخبر أن أبا سلمة جاء يسأل عن الغسل وهو دون سن البلوغ. والغسل إنما يحتاج إليه الرجال والله أعلم.

المسألة التاسعة

خلاف الواحد معتد به حتى لا ينعقد الإجماع دونه ..

ونقل عن أبي الحسين الخياط^(١) من المعتزلة وأبي بكر الرازي^(٢) من أصحاب أبي حنيفة وابن جرير الطبري^(٣) أنهم قالوا: الواحد غير معتد به.^(٤)

(١) هو أبو الحسين عبد الرحيم بن أبي عمرو الخياط . رأس الطائفة الخياطية من المعتزلة توفي سنة ٣٠٠ هـ له كتاب الانتصار في الرد على ابن الراوندي . أنظر الفرق بين الفرق ١٠٧ والملل والنحل للشهرستاني ٧٦/١ .

(٢) هو أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص . ولد عام ٣٠٥ هـ وتوفي عام ٣٧٠ هـ . سكن بغداد وتلمذ على الكرخي . وأصبح رئيس المذهب الحنفي بعد الكرخي . عرض عليه القضاء فامتنع . له أحكام القرآن وشرح مختصر الكرخي وشرح مختصر الطحاوي . له كتاب ضخم في أصول الفقه له ترجمة في تاريخ بغداد ٣٠٤/٤ وتذكرة الحفاظ ١٦٠/٣ والبداية والنهاية ٢٩٧/١١ والفهرست ٢٩٣ وطبقات الفقهاء للشيرازي ١٤٤ والعبر ٣٥٤/٢ والكامل لابن الأثير ٤/٩ وشذرات الذهب ٧١/٣ والنجوم الزاهرة ١٣٩/٤ ومفتاح السعادة ٥٣/٢ .

(٣) هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري أبو جعفر . صاحب التفسير العظيم والتاريخ الشهير ولد سنة ٢٢٤ هـ بأمل بطبرستان . كان إماماً في الفقه والحديث .. والتفسير والتاريخ وشتى العلوم . كان على مذهب الشافعي ثم اتخذ لنفسه مذهباً . توفي ببغداد سنة ٣١٠ هـ له ترجمة في: تذكرة الحفاظ ٥١/٢ . روضات الجنات ٢٩٢/٧ . اللباب ٨٠/٢ امرأة الجنان ٢٦١/٢ طبقات الفقهاء للشيرازي ٩٣ وفيات الأعيان ١٩١/٤ مفتاح السعادة ٢٥٢/١ معجم المؤلفين لكحالة ١٤٧/٩ وطبقات ابن السبكي ١٢٠/٣ والبداية والنهاية ١٤٥/١١ والميزان ٤٩٨/٣ وطبقات المفسرين ١٠٦/٢ .

(٤) اختلف النقل عن ابن جرير فالذي نقله أبو اسحاق الشيرازي وامام الحرمين والغزالي في المنحول لا يعتد بخلاف الاثنين وعليها ترك قولها والرجوع للإجماع ولا ينعقد الإجماع بمخالفة الثلاثة فأكثر . ونقل عنه سليم الرازي في التقريب أنه لا =

وعمدتنا: إن حد الإجماع لم يوجد، فإن الإجماع هو « اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة ». وما اتفق أهل الحل والعقد، فإن المخالف من أهل الاجتهاد. والدليل على أنه من أهل الاجتهاد وأن قوله حكماً لله تعالى أنه يجوز تقليده في غير هذه الحادثة. فإذا كان من أهل الاجتهاد كان معتداً بخلافه .

ولأنه ليس يخلو إما أن ينعقد الإجماع عليه أو لا ينعقد، فإن انعقد الإجماع عليه فقد أوجبنا عليه ترك ما علمه بالدليل والرجوع إلى التقليد، وذلك غير ممكن، فإن العالم لا يجوز له التقليد، بل فرضه الاجتهاد. وإن لم ينعقد الإجماع فقد تجزأ الإجماع في الانعقاد، والإجماع لا يعقل تجزئته فإنه دليل مقطوع به .

ويدل عليه أن أصحاب رسول الله ﷺ اعتدوا بخلاف عبد الله

يعتد بخلاف الثلاثة ويعتد بخلاف الأكثر من ثلاثة. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني =
الذي صح عن ابن جرير أنه إن بلغ الأقل عدد التواتر لم يعتد بالإجماع وإلا اعتد به. وقال ابن برهان إنه لا يعتد بخلاف الواحد ويعتد بخلاف الاثنين ويوجد أقوال أخرى في المسألة كقول أبي عبد الله الجرجاني أنه إذا أنكرت الجماعة على المخالف قوله كقول ابن عباس في المتعة لم يعتد بخلافه وإذا لم تنكر عليه وأباح له الاجتهاد كخلاف ابن عباس في مسألة العول اعتد بخلافه. وقال بعضهم: انه يكون حجة ولا يكون إجماعاً واختار هذا ابن الحاجب وقال الغزالي في المستصفى عن هذا القول: « إنه تحكم لا دليل عليه » وارتضى قول ابن جرير السرخسي من الحنفية ونقله أبو الحسين عن الكرخي بشرط أن يكون قد نقل بطريق الآحاد. وينظر تفصيل المسألة في: المعتمد ٤٨٦/٢ والأحكام للآمدي ١٧٤/١ ونهاية السؤل ٣٠٩/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٣٦ والسودة ٣٢٩ وارشاد الفحول ٨٨ والمستصفى ٢١٣ وروضة الناظر ١٤٢ والمحصل ٢٥٧/١/٢ والمنخول ٣١١ والبرهان ٧٢١/١.

ابن عباس فيما انفرد^(١) به ، وبخلاف^(٢) عبد الله بن مسعود . ولو كان خلاف الواحد غير معتد به لم يقبل منه ذلك الإفراد . وإلا فإن هذا فيه نظر ، فإن من الممكن أن يقال لعل قوماً من الصحابة تابعوهم على ذلك ، ولعل المسائل أضيفت إليهم لأنهم أجل قدرا ، ولأنهم اخترعوا القول فيها فنسب إليهم كمسألة عبد الله بن عباس^(٣) فإنها منسوبة إليه وان تابعه^(٤) على ذلك جماعة من العلماء .

وعمدة الخصم: إن عدد التواتر من المجتهدين إذا أجمعوا على مسألة كان انفراد الواحد يقتضي ضعفاً في رأيه فلم يعتد بخلافه ، وربما قالوا: قول الواحد مظنون ، وقول التواتر مقطوع به ، فلا يرفع المقطوع به بالمظنون .

قلنا: أما قولكم: إن الواحد إذا انفرد عن الجماعة آذن ذلك بضعف الرأي ليس بصحيح ، إذ من الممكن أن يكون ما ذهب إليه الجميع رأياً ظاهراً يبتدر إليه الأفهام . وما ذهب إليه الواحد أدق وأغمض ، وقد ينفرد الواحد عن الجميع بزيادة قوة في النظر ومزية في الفكر ، ولهذا المعنى يكون في كل عصر متقدماً في العلم يفرع المسائل ويولد الغرائب ، ولهذا المعنى مدح الله تعالى الأولين فقال تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾^(٥) وقال تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ﴾^(٦) من الأولين وقليل

(١) انفرد ابن عباس بمسائل منها مسألة العول وتحليل المتعة وأن لا ربا إلا في النسيئة .

وانفرد ابن مسعود بمسائل في الفرائض وذكر ابن قدامة في الروضة أنها خمسة .

(٢) سقطت الواو من المخطوطة .

(٣) في المخطوطة (عبد الله بن سريج) .

(٤) في المخطوطة (تابعوه) وهي لغة ضعيفة .

(٥) سورة ص: ٢٤ .

(٦) في المخطوطة (ثلاثة) سورة الواقعة: ١٣ ، ١٤ .

من الآخرين ﴿١﴾. فكونه واحداً ليس مانعاً من الاعتداد بقوله ولا مخرجاً له من الاحزاب الظافرين بالحق لأنهم يلزمهم على مساق هذا الكلام أن لا يعتدوا بخلاف الثلاثة بالإضافة إلى العشرين. فإن الثلاثة بالإضافة إلى العشرين والثلاثين^(١) كالواحد بالإضافة إلى العشرة. والكثرة والقلة من أسماء النسب وألقاب الإضافات وقد يكون العدد كثيراً إذا أضيف إلى ما دونه، وقليلاً إذا أضيف إلى ما فوقه كالمائة فإنها كثيرة بالإضافة إلى العشرة، وإذا نسبتها إلى مائة ألف كانت قليلة، فيلزمهم أن لا يعتدوا بخلاف المائة وذلك لا قائل به. ولأن قوة الرأي إن كانت^(٢) تعلم بكثرة المتفقين عليه فقد تعلم قوة الرأي بغزارة علم منتحلية والذابين عنه فهلا منعوا من الاعتداد^(٣) بخلاف المفضول مع وجود الأفضل وذلك لا^(٤) قائل به.

المسألة العاشرة

إنقراض أهل العصر ليس شرطاً في كون الاجماع حجة.
 وذهب طوائف من الأصوليين^(٥) إلى أن الاجماع إنما يكون حجة

(١) في المخطوطة بعد الثلاثين (وأن العشرين والثلاثين) وهي زيادة مفسدة للمعنى.

(٢) في المخطوطة (كان يعلم).

(٣) يوجد في المخطوطة (به) بعد الاعتداد.

(٤) في المخطوطة (مما قائل به).

(٥) نسب هذا القول الآمدي إلى أحمد بن حنبل وأبي بكر بن فورك ونسبه فخر الدين الرازي لابن فورك. وقال بقول الامام أحمد جماعة من الحنابلة منهم أبو يعلى وابن قدامة وابن عقيل والحلواني. وذكر في المسودة أن ابن برهان قال إنه مذهب الحنابلة. ولعل ذلك في كتاب آخر من كتبه. ونسبه أبو اسحاق الشيرازي في اللع لبعض الشافعية وكذلك ابن قدامة في الروضة.

إذا انقراض المجمعون وانقراض أكثرهم ولم يبق إلا شذوذ لو كانوا مخالفين لم يعتد بخلافهم^(١).

وقد تمسك علماؤنا في المسألة بمسلكين:-

أحد المسلكين: إذا انقراض أهل العصر ليس يخلو إما أن يكون معتبراً لعينه، وإما أن يكون معتبراً لغيره لأنه يعلم به استقرارهم على المذهب وثباتهم عليه.

القسم الأول باطل^(٢) لأن الموت ليس له أثر في كون القول حجة أو ليس بحجة. فإن الموت ضد العلم وضد النظر، فكيف يكون مصححاً وموجباً لكونه قطعياً.

والقول^(٣) الثاني باطل لأن ثباتهم^(٤) على المذهب قد يعلم من

(١) ذكر الآمدي في المسألة قولاً ثالثاً واختاره وهو أن يشترط انقراض العصر إذا كان الاجماع سكوتي. وهذا القول نقله إمام الحرمين في البرهان عن الأستاذ أبي إسحاق وطائفة من الأصوليين. وأما إذا كان الاجماع بالأقوال والأفعال فلا يكون شرطاً ونسبه الشوكاني لأبي علي الجبائي. وأما إمام الحرمين بعد أن أبطل هذا القول إرتضى اشتراط انقراض العصر إذا كان الاجماع مستنداً إلى ظني وأما إذا استند إلى قطعي فلا. ونقل الشوكاني عن إمام الحرمين أنه يشترط انقراض العصر إذا كان الاجماع مستنداً إلى قياس وهو أخص مما في البرهان.

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في: البرهان ٦٩٢/١ والمحصل ٢٠٦/١/٢ وروضة الناظر ١٤٥ وشرح تنقيح الفصول ٣٣٠ وارشاد الفحول ٨٣ والمستصفي ٢٢٠ والسودة ٣٢٠ واللمع ٤٩ ونهاية السؤل ٣١٥/٢ والأحكام ١٨٩/١ والمعتمد ٥٠٢/٢ والمنخول: ٣١٧.

(٢) في المخطوطة (ولأن).

(٣) في المخطوطة (فالقول).

(٤) في المخطوطة (اثباتهم).

جهاتٍ آخر منها إسنادهم الأمر إلى خبر مشهور أو إلى قطع في مظنة الظن أو بمضي الأزمنة المتطاولة .

فهذه جهات يعلم بها ثباتهم على الرأي فهلا قالوا إن الاجماع ينعقد فيها . ولأن من صور الانقراض صورة^(١) لا تدل على الثبات وهي إذا عمهم وجه من وجوه الهلاك بأن كانوا في سفينة فغرقوا أو ماتوا تحت هدم أو احترقوا عقيب اتفاقهم انعقد الاجماع عندهم^(٢) . ومعلوم أن هذا الاتفاق غير موثوق بدوامه ، إذ من الممكن أنه لو تطاول المدى وامتد الزمان عاودوا البحث واستقصوا النظر رجع بعضهم ، وقد حكموا بانعقاد الاجماع .

المسلك الثاني^(٣) : إن علماءنا قالوا : إعتبار انقراض أهل العصر يفضي^(٤) إلى استحالة الاجماع ، وذلك أن الله تعالى أجرى العادة وطرد السنة بأن عصر المجمعين لا ينقرض إلا وقد خلفهم طائفة من المجتهدين يقومون مقامهم . فإن اعتبروا في انعقاد الاجماع انقراضهم وانقراض الطبقة الثانية لم يستقر الاجماع أبداً لأن الطائفة الثانية لا تنقرض حتى يخلفها الثالثة ويتسلسل ذلك إلى قيام الساعة فيفضي إلى رفع الاجماع .

(١) (صورة) ساقطة من المخطوطة .

(٢) هذه الصورة ذكرها الغزالي في المنحول وامام الحرمين في البرهان .

(٣) ذكر الآمدي في الأحكام هذين المسلكين ووصفها بأنها ضعيفين وبين وجه ضعفها والاستحالة المذكورة من باب الالتزام وإلا فالامام أحد يشترط انقراض عصر المجمعين فقط . ولا ينظر لآراء من جاء بعدهم قبل انقراضهم على ما نقله عنه الآمدي وهذان المسلكان أوردها أيضا أبو الحسين في المعتمد والغزالي في المستصفي وغيرها .

(٤) في المخطوطة (يقضى) .

فإن لم يعتبروا انقراض عصر الطبقة الثانية فلا شك أن قولهم معتد به في خلاف الطبقة الأولى ما داموا أحياء . فإذا انقروا وبقي التابعون انقلبت المسألة إجماعية قطعية بعد أن كانت ظنية وحرمة الأخذ بأقوال التابعين بعد جواز الأخذ بها ، وذلك نسخ الاجماع بعد الرسو^(١) وذلك مستحيل .

وقد تمسك الخصم بمسلكين أحدهما عقلي والآخر سمعي .
فأما العقلي : فإنهم قالوا : إن لم يكن انقراض العصر شرطاً فلا يخلو إما أن ينعقد الاجماع على المجمعين حتى يجرم عليهم الخلاف أم لا .

فإن قلت : إن الاجماع لم ينعقد على المجمعين حتى يجرم عليهم الخلاف ولم يكن الاجماع منعقداً على غيرهم لأن الاجماع لم يتم في انعقاده .

وإن قلت : الاجماع ينعقد عليهم حتى يجرم عليهم الخلاف كان هذا القول باطلاً وأنه ليس قولهم الثاني بأولى من قولهم الأول^(٢) ولأن مأخذ الاجماع هو توبيخ أهل العصر الثاني من خالف أهل العصر الأول من أهل العصر الثاني^(٣) وهذا غير متحقق في مسألة النزاع .

الجواب : إنا نقول : ينعقد الاجماع عليهم حتى أن الخلاف يجرم عليهم لأن اجماعهم الأول علم على القطع .

(١) في المخطوطة (الرسول) .

(٢) (الأول) زيادة من المحقق .

(٣) (من أهل العصر الثاني) ساقط من المخطوطة . وقد تقدمت هذه العبارة في إثبات حجية الاجماع وفي مسألة الاعتداد بقول العامي .

والمسلك الثاني ما روي أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: « كان من رأيي ورأيي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أن لا تباع أمهات الأولاد وإني أرى الآن أن يبعن ، فقال له عبيدة السلماني^(١): رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك^(٢)»

وإنما جاز له الخلاف لأن العصر لم ينقرض ، ولأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وافق أبا بكر في التسوية بين الغانمين^(٣) فلما أفضت إليه الخلافة فاضل بينهم^(٤) . وإنما جاز ذلك لأن العصر لم ينقرض .

(١) هو عبيدة بن عمرو السلماني أبو مسلم ويقال أبو عمرو . صاحب ابن مسعود . قال: أسلمت وصليت قبل وفات الرسول ﷺ بسنتين ولم أره . وهو من أصحاب علي أيضا . هاجر من اليمن زمن عمر ونزل الكوفة . روى عن علي وابن مسعود . وروى عنه ابن سيرين وأبو اسحاق السبيعي وابراهيم النخعي والشعي . قال ابن المديني: أصح الأسانيد ابن سيرين عن عبيدة عن علي . وكان شريح القاضي يكتب إليه إذا أشكل عليه شيء توفي سنة ٧٢ هـ . أنظر الاصابة ١٠٤/٥ والاستيعاب رقم ١٠٢٣ .

(٢) رواه البيهقي في السنن الكبرى من طريق أيوب ٣٤٨/١٠ . وقال الزركشي رواه سعيد بن منصور في سننه . ورواه عبد الرزاق في مصنفه عن عبيدة السلماني قال « سمعت عليا يقول: اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن ، ثم رأيت بعد أن يبعن . قال عبيدة فقلت له: فرأيك ورأي عمر في الجماعة أحب إلي من رأيك وحدك في الفرقة ، قال: فضحك علي » قال ابن حجر في التلخيص الحبير: إسناده من أصح الأسانيد . انظر التلخيص الحبير ٢١٩/٤ ونصب الراية للزيلعي ٢٩٠/٣ ونيل الأوطار ٢٢١/٦ والموطأ ٧٧٦/٢ ومصنف عبد الرزاق ٢٨٧/٧ ، والسنن الكبرى ٣٤٧/١٠ .

(٣) (فلما) ساقطة من المخطوطة .

(٤) قصة تسوية أبي بكر بين الغانمين وتفريق عمر بينهم لما ولي الخلافة وردت في كتاب الأموال لأبي عبيدة: ٣٧٤ وفيه « أنه لما كلم أبا بكر في أن يفاضل بين الناس في العطاء قال: فضائلهم عند الله فأما هذا المعاش فالتسوية فيه خير . ولما ولي عمر رضي الله =

قلنا: هذا لا حجة فيه لأن تحريم بيع أمهات الأولاد ما ثبت بالاجماع، وإنما هو قول أبي بكر وعمر وطائفة من الصحابة رضوان الله عليهم ولهذا خالف علي رضي الله عنه.

فقالوا: فقد قال: رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك، وهذا يدل على انعقاد الاجماع.

قلنا: ليس كل جماعة اجماع. ولهذا قال: أحب إلينا، ولو كان الخلاف محرماً لم يقل « أحب إلينا » فإن كلمة « أحب » تدل على جواز القولين إلا أن أحدهما أحب إلى القائل. وأما عمر رضي الله عنه فما كان بعد الاجماع فإنه أظهر في زمان أبي بكر رضي الله عنها لأنه الامام وقد قضى اجتهاده فلا إنكار عليه.

المسألة الحادية عشرة

إذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ على قولين فهل يتصور انعقاد الاجماع بعدهم على أحد القولين أم لا (١)؟.

عنه فاضل بينهم وقال: لا أجعل من ترك داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلم كرهاً ونقل أبو عبيد أن عمر في آخر خلافته رجع لقول أبي بكر « وأخرج القصة الشافعي في الأم عن عائشة وأحد في مسنده. وأنظر نيل الأوطار ٨/٨٢٨. وكنز العمال ٤/٥٢١ والفتح الرباني ١٤/٨٦ وسنن البيهقي ٣٤٦/٦.

(١) عقد المصنف هذه المسألة لتصور وقوع الاتفاق بعد الخلاف. والجمهور على تصور وقوعه مع الاختلاف في اعتباره من الاجماع.

والأمثلة التي ذكر المصنف لا تتناسب مع عنوان المسألة إذ العنوان في الاتفاق من غير المختلفين ولكن ما مثل به يشير إلى الاتفاق الحادث من نفس المختلفين قبل أن يستقر الخلاف. والبون شاسع بين المسألتين.

ذهب الامام أبو المعالي^(١) رحمة الله عليه إلى أن ذلك غير متصور^(٢)، وذهب أكثر العلماء إلى تصوره.

واستدلوا على ذلك بأن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في دفنه فقال قوم: يدفن في الكعبة، وقال قوم يدفن في مسجده، وقال قوم: يدفن في بيته.

واختلف الناس في إمامة أبي بكر رضي الله عنه ثم أجمعوا على

(١) في المخطوطة (أبي).

(٢) ومذهب إمام الحرمين كما في البرهان ٧١٠/١ على وجه الدقة:

أ - يتصور وقوع الاتفاق بعد الخلاف إذا كان قريب العهد من الاختلاف ولا أثر للاختلاف في هذه الحالة. ونقل إمام الحرمين الخلاف في هذه الصورة عن القاضي أبي بكر الباقلاني ونقله غيره عن الصيرفي. والنقل عن الصيرفي يحتاج إلى تثبيت حيث ما نقله عنه في المعتمد ٥١٧/٢ لا يدل على خلافه في هذه الصورة. ونقل أبو اسحاق في اللع عدم وجود خلاف في هذه الصورة.

ب - إذا كان الاتفاق من نفس المختلفين ولكن بعد استقرار الاجماع فقد قال: وشاء الغليل في ذلك أن رجوع قومٍ وهم جمٌّ غفير إلى قول أصحابهم حتى لا يبقى على المذهب الثاني أحد لا يقع في مستقر العادة. فإذا فرض فارض حدوثه فالاجماع محمول على أنه بلغ الراجعين نص وعلى ذلك إذا كانوا قاطعين بالاتفاق بموجب النص كان إجماعاً وإذا لم يكونوا قاطعين فلا يعتبر إجماعاً.

ج - أما إذا انقرض المختلفون فإن المعتمد عنده بقاء الخلاف طول الزمان والاتفاق لا يكون إجماعاً محرم مخالفته. ونقل عن الشافعي أنه قال: «المذاهب لا تموت بموت أصحابها».

ووافق الشافعي أبو اسحاق الشيرازي والقاضي أبو يعلى على ما في الروضة والمسودة والغزالي ونقله الأمدى عن الصيرفي وأحمد بن حنبل والأشعري واختاره، ونقل الجواز عن المعتزلة وكثير من أصحاب الشافعي وأبي حنيفة. والمسألة مبنية على اشتراط انقراض العصر. فمن اشترط انقراض العصر فيتصور عنده الاتفاق قطعاً في جميع الصور ومن لم يشترط فنعدم خلاف مبني على أدلة أخرى.

ذلك^(١). واختلفوا في مانعي الزكاة فقال قوم: « لا يقاتل من قال لا إله إلا الله وصلى إلى الكعبة، وأجاز قوم ذلك، ثم اتفقوا على جواز القتال. واختلفوا في بيع أمهات الأولاد ثم أجمعوا^(٢) على تحريم البيع. وانقرض مذاهب كثيرة من السلف والصحابة بلا ذابٍ عنها ولا ناصر لها. ولو كان ذلك مستحيلاً لم يتصور وجوده.

وعمدة الإمام: إن المسألة إذا كانت ظنية وسائل البحث فيها وتفرقت أقوال الفقهاء وبعدت مذاهبهم، فلو تصور انعقاد الاجماع بعد ذلك على أحد المذهبين كان ذلك فساداً^(٣) في أحد الرأيين انتهى في الظهور إلى أن أجمع على القول به عدد التواتر من المجتهدين. وما كان بهذه المثابة في الظهور، يبعد^(٤) ان يخفى على أهل العصر الأول وهم أهل التواتر. وفي تقدير مثل ذلك خرق العادة المستمرة وخرق العادة غير جائز إلا في زمن الأنبياء.

وأما المسائل التي استشهدنا بها فلا حجة في شيء^(٥) منها. وذلك أن اختلافهم في دفن الرسول ﷺ وخلافة أبي بكر وقاتل مانعي

(١) اختلاف الصحابة على بيعة أبي بكر ثم اتفاقهم مروية في جميع كتب التاريخ وانظر الكامل ٢٢٠/٢ وسيرة ابن هشام ٦٥٦/٢. وغيرها.

(٢) نقل الاجماع بعد الخلاف في هذه المسألة غير مرضي. ولم يسلم بالاجماع فيها الآمدي في الأحكام ونقل أن جواز البيع قول الشيعة وأحد قولي الشافعي وذكر الشوكاني في نيل الأوطار ٢٢١/٦ أن في المسألة ثمانية أقوال للعلماء ونقل الخلاف فيها ابن قدامة في المغني ٤٩٢/١٢ والأم: ٣٣٢/٨.

(٣) في المخطوطة (افسادا).

(٤) في المخطوطة (فيبعد).

(٥) لا أدري لماذا مثل ابن برهان بهذه المسائل ثم أبطل الاحتجاج بها فكان عليه أن لا يوردها أصلاً لأنها ليست في محل النزاع على ما يظهر من تقريره للمسألة.

الزكاة إنما كان ذلك خلافاً في محل البحث على طريق المشورة^(١) ولم يكن حكماً مستمراً دائماً فإنهم اختلفوا وما انقضى المجلس حتى اتفقوا على أمر^(٢) واستقر رأيهم.

وأما مسألة بيع أمهات الأولاد فإنه انقرض قول الذاهبين^(٣) لانقراض عصر المجتهدين وليس الخلاف موضوعاً في هذا، وإنما الخلاف فيما إذا كان عصر المجتهدين لم ينقرض وقد بقي عدد التواتر من أهل الاجتهاد^(٤) أو من ينعقد بهم الاجماع فحينئذ لا يتصور إطباقهم على أحد المذهبين دون الآخر^(٥).

المسألة الثانية عشرة

إذا ثبت أن الاجماع بعد الخلاف^(٦) متصور فهل يرتفع حكم الخلاف أم لا؟

فذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أن حكم الخلاف لا يرتفع^(٧).

- (١) في المخطوطة (المشورة) وهو تصحيف صححناه من الأحكام للآمدي ٢٠٥/١.
- (٢) سقط من المخطوطة (الواو).
- (٣) عبارة المخطوطة (ما انقرض عصر الذاهبين) وهي غير سليمة.
- (٤) في المخطوطة موضع (أو) بعد التواتر. وموضعها المناسب بعد الاجتهاد.
- (٥) في هذا التقرير بيان لمحل النزاع حيث جعل ابن برهان إذا لم يستقر النزاع ليس في محل النزاع وكذلك إذا كان الاجماع حدث من غير المختلفين. وحصر محل النزاع في ما إذا كان حدث الوفاق من نفس المختلفين بعد استقرار خلافهم وهذا لم يكن واضحاً في عنوان المسألة.
- (٦) في المخطوطة (الخلاف بعد الاجماع) وهو تقديم وتأخير مغل بالمعنى.
- (٧) قد نقله عن الشافعي جمع من أصحابه منهم إمام الحرمين والغزالي وابن برهان في الأوسط على ما في نهاية السؤل. وقال الأسنوي أن ثمره النزاع في المسألة هل ينفذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد، وهل ينفذ حكمه بسقوط الحد عن الواطئ في نكاح المتعة فإن كان الاجماع بعد الاتفاق لا يرفع الخلاف ينفذ الحكم وإن كان يرفع =

وذهب طائفة من أصحاب أبي حنيفة وطائفة من الأصوليين إلى أن حكم الخلاف يرتفع .

وعمدتنا: إن أهل العصر الأول إذا اختلفوا على قولين يتضمن اختلافهم إجماعاً على تسوية الأخذ^(١) بكل واحد من القولين . فلو كان الإجماع على أحد من القولين مانعاً من جواز الأخذ بالقول الآخر تضمن ذلك رفع الإجماع السابق ، وما ثبت بالإجماع فلا طريق إلى رفعه .

قالوا: إنا أجمعنا على جواز الأخذ بكل واحد من القولين ما لم ينعقد الإجماع على القول الآخر بالأخذ ، فإذا انعقد الإجماع على الآخر انعدم الشرط .

قلنا: الإجماع ما كان مقيداً من المجمعين بل كان مطلقاً ، ولو جاز أن يكون الأخذ بالإجماع مقيداً بشرط لجاز لقائل أن يقول: إن الأمة إذا أجمعت على مذهب كان الأخذ به مشروطاً بأن لا يتعقب ذلك الإجماع ما يقضي رفعه ، فإذا تعقبه إجماع آخر ارتفع . وهذا لم يذهب إليه أحد من العلماء القائلين بالإجماع .

وعمدة الخصم^(٢): إن حد الإجماع قد وجد ، فإن الإجماع هو:

= لا ينفذ الحكم . وينظر تفصيل هذه المسألة والتي قبلها في: المعتمد ٤٩٧/٢ ، ٥١٧ . والأحكام للآمدي ٢٠٣/١ ونهاية السؤل ٣٠٢/٢ واللمع ٥١ وشرح تنقيح الفصول ٣٢٨ والمسودة ٣٢٤ وارشاد الفحول ٨٦ والمستصفي ٢٢٦ وروضة الناظر ١٤٨ والحصول ١٩٠/١/٢ والبرهان ٧١٠/١ والمنحول: ٣٢٠ .

(١) في المخطوطة (الأصل بدلاً عن الأخذ . وتوسيع بدلاً عن تسوية)

(٢) وهم القائلون بأن الإجماع بعد الخلاف ينعقد ويعتبر إجماعاً تحرم مخالفته وهو قول المعتزلة وكثير من الشافعية والحنفية .

« اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة » وقد تحقق ذلك من أهل العصر الثاني.

ولأن أهل الاجتهاد إذا كان لهم رتبة إظهار الحق وتمييزه كان لهم رتبة تعيين الحق وتمهيدته في أحد القولين.

قالوا: أما قولكم بأن كل واحد من المجتهدين قد يسوغ الأخذ بقول المجتهد الآخر فكان قولهم متضمناً إجماعاً على التسوية قول باطل، وذلك أن العلماء إنما اختلفوا في الطلب الأشبه بالحق، فكل واحد منهم^(١) يدعي أنه أصابه وظفر به ولكن لما لم يكن الظفر مقطوعاً به كان التقليد جائزاً، فليس المطلوب بالاجتهاد التسوية وإنما المطلوب الحق.

قلنا: أما قولكم: إن حد الاجماع قد وجد فغير صحيح. فإن الاجماع إنما يكون حجة إذا لم يتقدم من أهل العصر الأول في الحادثة حكم، فأما إذا تقدم من أهل العصر الأول في الحادثة حكم جعل المجتهدون المنقرضون كأنهم أحياء لأن المذاهب لا تموت بموت أربابها: فكان أهل المذاهب الأول باقون. ومن أجمع من أهل العصر الثاني^(٢) ليس قولهم بإجماع وإنما هو نصره لأحد القولين.

وأما قولهم: إن أهل الاجماع لهم ولاية تعيين الحق فهو قول باطل، وذلك أن الحق معلوم من إجماع الأولين وهو أن المسألة ظنية فلا يجوز أن تنقلب قطعية.

(١) في المخطوطة (من يدعي) ومن زائدة.

(٢) في المخطوطة (فليس).

وأما قولكم: إن مرادهم طلب^(١) معرفة الحق والظفر به فهلا سلم ، ولكن الاجماع انعقد منهم على أن المسألة ظنية وهذا مقطوع به لا ريب فيه ويبدل على ذلك أن مأخذ الاجماع هو « اتفاق أهل العصر الثاني على توبيخ من خالف أهل العصر الأول » ولن يتحقق التوبيخ في مسألة النزاع إذا كان المجتهد قد رجع إلى قول أبي بكر وقول عمر والى قول أكابر الصحابة رضوان الله عليهم . فإن زعم أن مذهبه ليس مخترعا وقوله ليس مبتدعا ، ولكنه أخذ^(٢) بآثار الباقيين ورجع إلى قول المتقدمين فلا لوم عليه ولا إنكار .

المسألة الثالثة عشرة

إذا اختلف أهل العصر الأول على قولين في حادثة فهل يجوز لمن جاء بعدهم إحداث قول ثالث يتضمن مخالفة القولين أم لا ؟
 ذهب أكثر العلماء إلى أن ذلك ممتنع ، وأجازه قوم من المتكلمين^(٣) .

(١) في المخطوطة (بطلب).

(٢) في المخطوطة (أخذا) وأبدلتها ليتناسب مع رجع .

(٣) نسبه الغزالي والأسنوي وأبو الحسين وأبو اسحاق الشيرازي لأهل الظاهر .

ونسبه القاضي عياض إلى داود الظاهري وانكر ابن حزم هذه النسبة . ونسبه ابن قدامة وابن عقيل لبعض الحنفية ومثل الغزالي للمسألة بالجارية المشتراة إذا وطأها المشتري ثم وجد بها عيبا . فذهب بعضهم إلى منع الرد ، وبعضهم أجاز الرد مع المقرر . فلا يجوز على رأي الجمهور إحداث قول ثالث وهو الرد مجانا وقال الشوكاني: حكى القول بجواز إحداث قول ثالث ابن برهان وابن السمعاني عن بعض الحنفية والظاهرية . كما نسبه بعضهم لبعض الرافضة .

وينظر تفصيل المسألة في البرهان ٧٠٦/١ ، والمحصل ١٧٩/١/٢ ، وشرح =

وصورته: إن أصحاب الرسول ﷺ اختلفوا في الجد والأخوة. فذهبت طائفة إلى أن الجد يسقط بالأخوة. وقال آخرون: يقاسم الأخوة فلا يجوز إحداث مذهب ثالث يتضمن القول بأن الأخوة يجربون الجد (١).

وعمدتنا: إن أهل العصر الأول من الصحابة أجمعوا على أن الجد وارث. فلو جاز أن يسقط الجد بالأخوة كان ذلك مخالفاً للاجماع، وذلك مقطوع بفساده.

وعمدتهم: إن أهل العصر الأول اختلفوا وما انعقد الاجماع منهم على أحد المذهبين: وهذا يدل على أنهم رأوا المسألة مسألة بحث واجتهاد ونظر واستدلال وما استقر الرأي على مذهب معين فيجوز إحداث مذهب ثالث لأنها ليست مظنة القطع.

ولأنه إذا جاز أن ينعقد الاجماع من أهل العصر الثاني على أحد القولين جاز أن ينعقد الاجماع منهم على إحداث مذهب ثالث.

قلنا أما قولكم إن المسألة ظنية والموضع موضع البحث مسلم. ولكن الأمة أجمعت على أن القول محصور في هاتين الجهتين. فإن كان منهم من (٢) أجاز الأخذ بقوله وقول خصمه فقد تقرر إجماعهم على انحصار الحق في هاتين الجهتين، فلو جاز إحداث مذهب ثالث

= تنقيح الفصول ٣٢٦، ونهاية السؤل ٣٠٣/٢، والأحكام للآمدي ١/١٩٨، والمعتمد ٥٠٢/٢ والمنخول ٣٢٠.

(١) ينظر مسألة توريث الجد مع الاخوة في الانصاف ٣٠٥/٧ والمهذب ٣٢/٢ والفوائد الشنشورية ص ١٣٠ وحاشية ابن عابدين ٤٩٣/٥ والمغني ٦٧/٧ وفتاوى ابن تيمية ٣١/٣٤٢، والمحلى ٩/٢٨٢.

(٢) (من) ساقطة من المخطوطة.

تضمن ذلك نسبة الخطأ إلى جميع الأمة، وذلك باطل، لأن إجماع الأمة معصوم عن الخطأ.

وأما قولهم: إن الاجماع بعد الخلاف يقتضي رفع الخلاف فغير مسلم عندنا ومن سلم^(١) أجاب بجواب ظاهر فقال: إن الاجماع بعد الخلاف لا يقتضي نسبة الكافة إلى الخطأ، وإنما أخذ أهل العصر الثاني بأحد قولي أهل العصر الأول.

وفما تنازعنا فيه يقتضي إحداث القول الثالث وفيه نسبة الخطأ إلى الكافة وذلك مقطوع بفساده.

المسألة الرابعة عشرة

إذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ في مسألة على قولين، فهل يجوز لمن جاء بعدهم إحداث مذهب ثالث يتضمن الأخذ بكل واحد من الطرفين في القولين؟

فقد اختلف الناس في ذلك فأجازه قوم^(٢) ومنع منه آخرون.

وصورته: إن علماء السلف اختلفوا في النية في الطهارة. فقال قوم: النية شرط في الوضوء والتيمم، وقالت طائفة ليست شرطاً فيها، وحدث في العصر الثاني من ذهب إلى أن النية شرط في التيمم

(١) في المخطوطة (أسلم).

(٢) معظم الأصوليين أورد هذه المسألة قولاً ثالثاً في المسألة السابقة. وقد قال بالجواز في هذه مع منعه في المسألة السابقة فخر الدين الرازي في الحصول ٧٠٦/١ ونقله الشوكاني عن الامام الشافعي. واختاره ابن الحاجب والآمدني وهو الذي ارتضاه ابن برهان.

وينظر في هذه المسألة نفس المراجع في المسألة السابقة.

دون الوضوء . وكذا اختلف العلماء في زوج وأبوين ، أو زوجة وأبوين فقالت طائفة: للأم ثلث الأصل في المسألتين جميعاً ، وقالت طائفة للأم ثلث الباقي في المسألتين ، وذهب ابن سيرين^(١) إلى أن لها ثلث الأصل في مسألة وثلث الباقي في مسألة أخرى^(٢).

وعمدة من أجاز ذلك: إن أهل العصر الثاني في إحداهن هذا القول الثالث غير مخالف للاجماع ، وكل قول لم يخالف الاجماع جاز الرجوع إليه إذا دلّ عليه الدليل .

وبيان ذلك: إن أهل العصر الثاني أخذوا في كل^(٣) مسألة بقول طائفة من السلف والأخذ بأقوال السلف جائز فيما ذهبوا إليه .

وعمدة الخصم: إن أهل العصر الأول لم يفرقوا بين المسألتين^(٤)

(١) هو محمد بن سيرين البصري التابعي الأنصاري بالولاء ، كنيته أبو بكر كان عالماً بتعبير الرؤيا ولد سنة ٢٣ هـ وتوفي سنة ١١٠ هـ . له ترجمة في طبقات الفقهاء للشيرازي ٨٨ والوافي بالوفيات ١٤٦/٣ وتذكرة الحفاظ ٧٣/١ ووفيات الأعيان ١٨١/٤ وروضات الجنات ٢٤٩/٧ ومرآة الجنان ٢٣٢/١ وشاهير علماء الأمصار ٨٨ وطبقات الحفاظ للسيوطي ٣١ ومفتاح السعادة ٢٤/٢ .

(٢) هاتان المسألتان تسميان بالعمريتين نسبة لعمر بن الخطاب . وموضع الاتفاق في المسألتين إن الزوج يأخذ النصف والزوجة تأخذ الربع . واختلفوا في نصيب الأم فذهب الجمهور وعليه الأئمة الأربعة أن للأم ثلث الباقي في المسألتين وهو في مسألة الزوج سدس وفي مسألة الزوجة ربع وذهب ابن عباس أن للأم الثلث كاملاً في المسألتين . وذهب ابن سيرين أن للأم ثلث الباقي في مسألة الزوج كما يقول الجمهور ولها الثلث كاملاً في مسألة الزوجة كما يقول ابن عباس . انظر في ذلك المغني مع الشرح ٢٠/٧ وفتاوى ابن تيمية ٣٤٣/٣٥ والحلى ٢٦٠/٩ .

(٣) سقط من المخطوطة (كل) .

(٤) لم يرتض أبو الحسين البصري في المعتمد ٥٠٦/٢ التمثيل بزواج وأبوين وزوجة وأبوين حيث قال: وهذا الاستدلال من المخالف يدل على أنه أجاز إحداهن قول ثالث في المسألتين لا في مسألة واحدة . وعقد طائفة من الأصوليين مسألة خاصة لمثل =

نفيًا وإثباتًا. فلو جاز لأهل العصر الثاني إحداث هذا المذهب تضمن ذلك تفرقة ما أجمعت الأمة عليه على الجمع^(١).

قلنا عدم التفرقة بين المسألتين لم يكن إلا مع اجتماعها في الدليل، فإن لكل واحدة من المسألتين دليلاً مستقلاً، ولكن عدم التفرقة كان اتفاقاً، وليس يلزم من ذلك تحريم الجمع بينها، فصار ذلك في ضرب المثال كمن أحدث لمذهب الشافعي رضي الله عنه في إزالة النجاسة بمائع غير الماء، ولمذهب أبي حنيفة في النكاح بلا ولي ومعلوم أن التباعدين المأخذين يقتضي جواز الأخذ بكل^(٢) واحداً من القولين.

فأما إذا كان المأخذ واحداً كانت التفرقة ممتنعة لإتحاد المأخذ.

قالوا: إحداث هذا القول الثالث: يتضمن نسبة الخطأ إلى كافة الأمة، وقد ثبت عصمتهم بشهادة صاحب الشرع^(٣).

قلنا: لسنا نسلم أن إحداث هذا القول الثالث يتضمن نسبة الخطأ إلى الكافة فإن ذلك إنما يكون مستقيماً لو نسبوا إليهم الخطأ في مسألة اتفقوا عليها ولم يكن الأمر كذلك، وإنما نسبوا الخطأ إلى بعضهم في مسألة وإلى الباقيين في مسألة أخرى، ولأن هذا ليس أولى من عكسه فيقال: إنهم صدقوا وصوبوا الأمة في جميع ما أتوا به، والمعنى بذلك أنهم صوبوا هؤلاء في مسألة وهؤلاء في مسألة أخرى.

= هذا عنون لها أبو الحسين بأهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسألتين هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما؟

(١) أي على الجمع بين المسألتين.

(٢) في المخطوطة (لكل).

(٣) وهي أدلة كون الاجماع حجة.

المسألة الخامسة عشرة

إذا ذكر أهل الاجماع دليلاً وبينوا تأويلاً فهل يجوز لمن جاء بعدهم أن يحدث تأويلاً أو دليلاً أم لا (١)؟

اختلف الناس في ذلك فأجازه قوم ومنعه آخرون (٢).

وعمدة من أجاز (٣) ذلك: إن ذكر الدليل ليس مانعاً من ذكر دليل آخر. فإن الحكم قد ثبت بأنواع من الأدلة وذكر بعضها ليس مانعاً من ذكر الباقي. وصار هذا كما إذا أجمعت الأمة على حكم في مسألة، فإن ذلك ليس مانعاً من الاجماع في مسألة أخرى في العصر الثاني.

(١) أضاف بعض الأصوليين ومنهم أبو الحسين في المعتمد والقرافي في شرح تنقيح الفصول والشوكاني في الإرشاد للمسألة أنه إذا علل أهل الاجماع بعلّة هل يجوز لمن بعدهم إحداث علة أخرى ولم يذكر ابن برهان ذلك لأن الخلاف في هذه الصورة قد يكون أشد للخلاف في جواز تعليل الحكم بعلتين. وحرر بعضهم محل النزاع وجعله فيما إذا سكت أهل العصر عن الدليل الثاني والتأويل الثاني ولم يبطلوه. فإذا أبطلوه لا يجوز إحداثه اتفاقاً.

(٢) ذكر الشوكاني أن ابن القطان قال: وذهب للمنع بعض أصحابنا. ومن الغريب حقاً ما قاله في المسودة ٣٢٩. «وقال بعضهم لا يجوز إحداث تأويل ثاني في الآية وإن لم يكن فيه إبطال للأول كما لا يجوز إحداث مذهب ثالث وهذا هو الذي عليه الجمهور ولا يحتل مذهباً غيره». وأما فخر الدين الرازي في المحصول فقد فصل القول في المسألة فقال: إذا كان التأويل أو الدليل الجديد يعود على الأول بالافساد فلا يجوز وإذا لم يلزم عليه إفساد الأول جاز. وينظر تفصيل المسألة في المحصول ٢٢٤/١/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٣٣ ونهاية السؤل ٣١٦/٢ والأحكام للآمدي ٢٠٢/١ والمعتمد ٥١٤/٢ وارشاد الفحول ٨٧.. والمسودة ٣٢٨.

(٣) في المخطوطة: (أجازه)

وعمدة الخصم: قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾. ومن ذكر غير دليلهم فقد اتبع غير سبيل المؤمنين.

قلنا: هذا لا حجة فيه. فإن هذه الآية إنما أنزلت في النهي عن مخالفة المؤمنين. واحداث الدليل الثاني ليس متضمنا مخالفتهم، ولكنه يتضمن تمهيداً^(١) ما صاروا إليه وتشبيده والآية ليست نصاً في المنع من إحداث الدليل.

قالوا: أجمعنا على أن الدليل إذا كان جلياً ظاهراً بحيث لا يخفى على السابقين المصير إليه، فإن أهل العصر الثاني لا يجوز لهم إحداثه. وكذلك ههنا وإن كان خفياً.

قلنا: إذا كان الدليل جلياً فإنما لا يجوز إحداثه لأننا نعلم باطراد العادة أن السابقين لا يخفى عليهم مثل ذلك لتجليه، فلما أعرضوا عنه علم أنه ما أعرضوا عنه إلا لخلل تطرق إليه فلو جاز التمسك به تضمن خلاف إجماع الأمة، وذلك مما لا يجوز بخلاف ما إذا كان خفياً لجواز أن تكون أفكارهم لم تسبق إليه. وليس في ظفر أهل العصر الثاني ما يقتضي مخالفة أصل مقطوع به.

المألة السادسة عشرة

لا يجوز انعقاد الاجماع من غير دليل عند طائفة من المتكلمين.

وحكى صاحب المغني^(٢) أن الاجماع يجوز انعقاده من غير دليل عند طائفة من المتكلمين.

(١) في المخطوطة (تمهيداً).

(٢) صاحب المغني هو قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد. وقد نقل عنه حكاية ذلك أبو =

وعمدتنا: إن المقالة إذا لم تستند إلى دليل لم يعلم انتسابها إلى وضع الشرع. ومالا يعلم انتسابها إلى وضع الشرع فلا يجوز الأخذ بها.

ولأن القول لو جاز انعقاد الاجماع عليه من غير دليل لم يكن لإشتراط الاجتهاد في أقوال المجمعين معنى. وذلك لأن العامي قادر على أن يأتي بمثل أقوالهم، ولا خلاف أن الاجتهاد شرط فثبت بذلك أن الاجماع لا بد له من دليل يستند إليه.

وعمدة الخصم: إن الاجماع حجة في نفسه، فلو افتقر إلى دليل يخرج عن أن يكون حجة واستند الحكم إلى ذلك الدليل. وكل ما أفضى إلى خروج الاجماع عن أن يكون حجة فهو مطروح من البين.

ولأن دليل الاجماع إذا كان قطعياً فلا أثر للاجماع. وان كان ظنياً فالحكم لا يكون قطعياً به، لأن الحكم على وفق الدليل، فإن كان الدليل قطعياً كان الحكم قطعياً، وان كان الدليل ظنياً كان الحكم ظنياً.

قلنا: إسناد الحكم إلى دليل لا يخرج الاجماع عن أن يكون حجة

= الحسين في المعتمد ٥٢٠/٢ حيث قال «ذكر قاضي القضاة في الشرح أن قوماً أجازوا انعقاد الاجماع عن توفيق لا توقيف بأن يوقفهم الله تعالى لإختيار الصواب وان لم يكن لهم دلالة ولا إمارة». كما نقله عن عبد الجبار الشوكاني في إرشاد الفحول ٧٩. وينظر تفصيل المسألة في المحصول ٢٦٥/١/٢ والبرهان ٧٢٧/١ واللمع ٤٨ والمسودة ٣٣٠ وشرح تنقيح الفصول ٣٤٠ ونهاية السؤل ٣١١/٢ والأحكام للآمدي ١٩٣/١ وجمع الجوامع مع البناني ٢٠٤/٢ والتلويح ٥١/٢ وشرح مختصر ابن الحاجب ٣٩/٢.

فإن قول رسول الله ﷺ حجة وإن كان (١) مستنداً إلى الوحي، فاستناده إلى الوحي ما أخرجه عن أن يكون حجةً، وكذا استناد الاجماع إلى دليل.

قالوا: قول رسول الله ﷺ حجة من جهة الدلالة على الوحي والوحي من الله تعالى هو الدليل الموجب للحكم وقول رسول الله ﷺ إمامة عليه.

قلنا: ليس إنعقاد الاجماع عليه علماً على القطع بالحكم فلا يخرج الاستناد إلى الدليل عن أن يكون حجة. ولأن ما ذكره يفضي إلى أن لا يجوز أن يكون (٢) الاجماع مستنداً إلى دليل ولم يجعل أحد ذلك شرطاً.

المسألة السابعة عشرة

إذا ذكر واحد من المجمعين خبراً عن رسول الله ﷺ يشهد بصد (٣) الحكم الذي انعقد الاجماع عليه وجب عليه ترك العمل بالحديث والاصرار على الاجماع.

وقالت طائفة من الأصوليين بل يجب عليه الرجوع إلى موجب الحديث.

(١) في المخطوطة (كانت).

(٢) (أن يكون) ساقط من المخطوطة.

(٣) المقصود بالصد التعارض من كل وجه بحيث لا يمكن الجمع بينها بحال.

وقال قوم^(١): إن ذلك مستحيل وهو الأصح من المذاهب^(٢).
وعمدة الأولين: إن الاجماع مقطوع به وتخبر الواحد مظنون،
والمقطوع به لا يترك بالمظنون.

قالوا: فهلا قلت إن الاجماع مقطوع بكونه حجة إلا أن يكون
هناك دليل يخالفه.

قلنا: هذا يقتضي خروج الاجماع عن أن يكون حجة، وذلك أنه
ما من إجماع منعقد إلا ويمكن أن يكون مشروطاً بأن لا يتعقبه دليل
يخالفه. وكل ما اقتضى رفع الاجماع واخراجه عن أن يكون حجة
فهو باطل، وذلك يقتضي رفع قاعدة الاجماع على ما قدمناه.

قالوا: فما وجه الحديث المذكور وكيف طريق تأويله.
قلنا: إذا ثبت أن الاجماع حجة قطعية فلا بد من رد الحديث،
والوجه في رده أن يقال: إن الحديث المذكور متهم في نفسه، فنقول
الحديث لم يسمعه من ثقة ثبت أو لم يكن على هذه الصفة، أو كان

(١) وبه قال الغزالي في المستصفى وقال على فرض حدوثه يجب ترك الحديث وتابعه
الأمدي والرازي في المحصول ونسبه الشوكاني للجمهور. ونقل الشوكاني عن ابن
برهان إنه قال في الوجيز يجب ترك العمل بالحديث على فرض وقوعه. ومن
الغريب أن في المسودة عن ابن برهان أنه صرح بالرجوع للحديث إذا اعتبر انقضاء
العصر. وأما الأسنوي في نهاية السؤل فقال: إن لم يكن الجمع بينهما ممكناً وكانا
ظنيين تساقطاً وان كانا قطعيين أو أحدهما قطعي والآخر ظني فلا تعارض. وينظر
تفصيل المسألة في: الأحكام للأمدي ٢٠٧/١ والمحصول ٣٠١/١/٢ والمعتمد
٥١٩/٢ والمسودة ٣٢٤ وارشاد الفحول ٨٧ والمستصفى ٢٢٩ ونهاية السؤل
٣١٦/٢.

(٢) في المخطوطة (المذهب) وفي عبارة ابن برهان عند الشوكاني ص ٨٧ المذاهب.

على غير هذا الوجه. فإن المفرد من المجتهدين لم تثبت عصمته، وأهل الاجماع معصوم^(١) في نفسه.

وعمدتهم: إن الاجماع إذا بقي حجة فلا يخلو إما أن يكون حجة على من يذكر الحديث أو لا يكون حجة عليه، فإن كان حجة عليه فكيف يجوز أن يخالف قول رسول الله ﷺ مع العلم، وإن لم يكن حجة عليه فالاجماع لا يتبعض في نفسه^(٢).

قلنا: لا، بل الاجماع حجة عليه لما قدمناه في كونه قطعياً. والأشبه بالحق في هذه المسألة أن يقال: فرض ذلك مستحيل^(٣)، فإن الله تعالى يعصم أهل الاجماع عن نسيان حديث في الحادثة فلولا ذلك خرج الاجماع عن كونه قطعياً.

المسألة الثامنة عشرة

يجوز انعقاد الاجماع على القياس خلافا لبعض المعتزلة^(٤).

- (١) هكذا في المخطوطة والواجب أن يكون الخبر بالجمع ليوافق المبتدأ.
- (٢) أي لا يكون حجة في حق البعض دون البعض الآخر.
- (٣) أي استحالة وجود حديث يخالف الاجماع من كل وجه وعلى فرض وجوده (وهو فرض مستحيل) يرد الحديث.
- (٤) لم أجد في الكتب التي اطلعت عليها من نسبة للمعتزلة غير ابن برهان. وقد صرح بجوازه أبو الحسين في المعتمد ولم ينقل عن أصحابه خلافاً. ونسبه الشيرازي في اللمع والرازي في المحصول والغزالي في المستصفى لابن جرير الطبري. وحرر الغزالي مذهبه بقوله: (لا يتصور الاتفاق على ظن ولو تصور لكان حجة). ونسبه الشيرازي لداود الظاهري ونسبه الآمدي للشيعة ونسبه أبو الحسين لبعض أهل الظاهر.

وأما داود الظاهري فإنه لا يقول بحجية القياس أصلاً. واختار الغزالي وأبو اسحاق الشيرازي وأبو الحسين البصري أن انعقاده متصور وأنه حجة. واختلفت =

وعمدتنا: إن القياس دليل من أدلة الشرع وطريق إلى معرفة الحكم فجاز انعقاد الاجماع عليه اعتبارا بالأدلة كلها..

وعمدة الخصم: إن القياس إنما يفضي إلى الحكم بطريق نظري ظني. ويستحيل اجماع عدد التواتر على قياس واحد ظني حتى ينتفي عنه شوائب الاحتمال وترتفع موارد^(١) الرجم والخيال، فإن فرض ذلك ممتنع، ولأن القياس يكون ظنياً ولا أثر للاجماع في الحكم^(٢).

وقد أجاب بعض أصحابنا عن ذلك فقال: يجوز أن يجتمع عدد التواتر على أمر ظني كاجتماع أصحاب الشافعي رضي الله عنه وأبي حنيفة على أمور ظنية. وكذا أجمع^(٣) المتدعة وطوائف الكفرة على أمور مزخرفة وأقيسة محرفة فلم يفد إجماع عدد التواتر على أمر ظني.

= عبارة الخنابلة فقيل ليس حجة وقيل هو إجماع تحرم مخالفته على ما في المسودة. ونقل في المعتمد وفي المسودة وفي المحصول عن الحاكم صاحب المختصر من الخنافية أنه يجوز مخالفة الاجماع المتعقد عن اجتهاد. وذكر الرازي والشوكاني مذاهب أخرى فمنها التفريق بين القياس الجلي والظني. ومنهم من سلم الإمكان ومنع الوقوع ونقل الشوكاني عن السمرقندي في الميزان أنه يجوز الاجماع عن إمارة ولا يجوز عن دلالة. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة: في المعتمد ٤٩٥/٢، ٥٢٤ والأحكام ١٩٥/١ ونهاية السؤل ٣١٣/٢ واللمع ٤٨، وشرح تنقيح الفصول ٣٣٩ والمسودة ٣٢٨، ٣٣٠ والمستصفي ٢٢٢. وروضة الناظر ١٥٣، وارشاد الفحول ٧٩، والمحصول ٢٦٨/١/٢، ٢٩٩. والبرهان ٧١٨/١.

(١) في المخطوطة (مواد).

(٢) ولعل أبرز أدلة أهل الظاهر أن القياس مختلف في حجيته فكيف يتصور الاجماع عليه وأجيب عنه أن الخلاف في حجية القياس حدث بعد عصر الصحابة.

(٣) في المخطوطة (أجمعوا) وهي لفة ضعيفة جداً.

وقد أجبنا عن مثل هذا الكلام في المسألة السابقة^(١) وبيننا أن هذا اتفاق على نوع من النظر مشوب بالتقليد، وليس الخلاف في ذلك وإنما الخلاف في أهل الاجتهاد الذين أنف كل واحد منهم من الانقياد لغيره وسعى في إظهار الحق بنفسه. وبيننا أن نظر المبتدعة ما اتفق عليه عدد التواتر. ولكنهم أظهروا ذلك محبة للرئاسة وطلباً للاتباع والله أعلم.

فالجواب الصحيح: إنه لا يبعد أن يتفق عدد التواتر على إحدى الروايتين في أظهر المعنيين، ونحن نرى أصحاب رسول الله ﷺ اتفقوا على مذاهب وخالفهم عبدالله بن عباس، فلو قدرنا رجوعه إليهم لم يكن ذلك مستحيلاً.

ولأن الاجماع: يجوز أن ينعقد على خبر الواحد وعدالة الراوي ثابتة بالاجتهاد فإذا لم يبعد الاتفاق على تعديله وان كان ظنياً فكذا لم يبعد الاتفاق على القياس^(٢).

(١) يعني بالمسألة السابقة المسألة الأولى من كتاب الاجماع التي ذكر فيها شبه النظام وليس المسألة السابقة لهذه المسألة مباشرة.

(٢) استدل كثير من الأصوليين على حجيته بوقوعه فعلاً مثل الاجماع على إمامة أبي بكر لقول الصحابة «رضيه رسول الله لأمر ديننا ألا نرضاه لأمر دنيانا» وأجمعوا على قتال مانعي الزكاة لقول أبي بكر رضي الله عنه: «والله لا أفرق بين ما جمع الله» وأجمعوا على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه، وعلى إراقة الشيرج إذا ماتت فيه الفأرة قياساً على السمن وعلى جعل حد الخمر ثمانين لقول علي: «إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى اقترى وحد المفتري ثمانون». وغير ذلك. وإذا ثبت وقوعه لزم أن يكون حجة..

المسألة التاسعة عشرة

إجماع أهل المدينة ليس بحجة قطعية^(١)،

- (١) ينقل معظم الأصوليين عن الامام مالك أنه يقول بحجية اجماع أهل المدينة مطلقاً. ولكن أتباع مالك لما رأوا انفراد الامام بهذا القول أخذوا يحملون قوله على محامل ذكر الفزالي في المستصفى أنه استقصاها في كتابه تهذيب الأصول ومنها:
- ١ - انه حجة فيما طريقه النقل كما نقله القراني في شرح التنقيح وابن تيمية في المسودة عن ابن نصر في مقدمته وعن عبد الوهاب. ونقل عن عبد الوهاب أن ما ليس طريقه النقل مختلف فيه فقيل إنه اجماع لا تحرم مخالفته وقيل: إنه مرجح. وقيل إنه ليس حجة ولا مرجحاً. ونقل هذا التأويل الشيرازي في اللمع عن الأبهري ومثل له: بمقدار الصاع وكيفية الأذان والاقامة، ونقله الشوكاني عن الباجي.
 - ٢ - اجماعهم حجة في عمل عملوه لا في نقل نقلوه على ما ذكر القراني.
 - ٣ - نقلهم أرجح من نقل غيرهم.
 - ٤ - قال الامام مالك يحصل اجماع بقول الفقهاء السبعة على ما في المنحول للفزالي.
 - ٥ - اجماعهم حجة في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم.
- ونقل في المسودة عن نفر من الأئمة أنهم كانوا يحتجون بعمل أهل المدينة ومنه قول الشافعي ليونس بن عبد الأعلى: «إذا وجدت متقدمي أهل المدينة على شيء فلا يدخل قلبك شك أنه الحق». ونقل عن زيد أنه قال: «إذا رأيت أهل المدينة أجمعوا على شيء فاعلم أنه سنة».
- وعليه أقول وبالله التوفيق ينبغي حمل قول الامام مالك على عصره ومن قبلهم لما قاله إمام الحرمين: «والظن بمالك رحمه الله لعلو درجته أن لا يقول بما نقل عنه». ولما رواه عبد الرزاق في مصنفه، قال مالك لابن شهاب الزهري: قدمت المدينة حتى إذا أصبحت وعاء من أوعية العلم تركتها فقال ابن شهاب: كنت أسكن المدينة والناس ناس فلما تغير الناس تركتهم. وقال إمام الحرمين: «لو اطلع مطلع على ما يجري بين لاتبتيها من المخازي لقضى العجب». وقد فصل القول في تأويلات أتباع مالك الشوكاني في الارشاد وانظر تفصيل ذلك في التوضيح ٣٣٨/٢ والمعتمد ٤٩٢/٢ والأحكام =

وعمدتنا: إن حد الاجماع « اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة ». والاتفاق لم يحصل لوجود مخالفة أهل الأمصار، وأقوالهم حجة في الدين، ولهذا يجوز تقليدهم في أحكام الحوادث.

ولأن المدينة كغيرها من البلاد بل مكة أشرف منها لأنها مشابة للناس وأما فاذا لم يجعل إجماع أهل مكة حجة فكذا إجماع أهل المدينة.

ولأن هذا المذهب يفضي إلى شناعة، وهي أن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه حين كان بالمدينة كان قوله حجة، فلما خرج إلى الكوفة خرج قوله عن أن يكون حجة معتبرة في الأحكام، وكذا عبد الله بن مسعود وأكابر الصحابة. وهذا لا يرتضيه محصل.

وعمدة الخصم: إن رسول الله ﷺ مدح المدينة وقال: «إنها

= ١٨٠/١ ونهاية السؤل ٢٨٩/٢ واللمع ٥٠ وشرح تنقيح الفصول ٣٣٤ والمسودة ٣٣١ وارشاد الفحول ٨٢ والمستصفي ٢١٤ وروضة الناظر ١٤٤، والبرهان ٧٢٠/١ والمحصل ٢٢٨/١/٢ والمنخول ٣١٤.

(١) هو مالك بن أنس بن مالك الأصبحي إمام دار الهجرة يكنى بأبي عبد الله. سمع من ربيعة والزهري وسعيد بن المسيب وعروة وأبي سلمة وعبد الرحمن بن هرمز. وهو أحد القراء عن نافع بن أبي نعيم. ضرب سبعين سوطاً لإفئائه بعدم لزوم الطلاق من المكره واختمت فيها كتفه. تتلمذ على ما يقارب الألف كما قال القاضي عياض. له الموطأ في الحديث. له ترجمة في وفيات الأعيان ٢٨٤/٣. طبقات الفقهاء ٦٧ الديباج المذهب ٦٢/١ شذرات الذهب ٢٨٩/١ صفوة الصفوة ١٧٧/٢. طبقات الحفاظ ٨٩ طبقات القراء ٣٥/١ تهذيب الأسماء ٧٥/٢. طبقات المفسرين ٢٩٣/٢. الفتح المبين ١٢٢/١. تذكرة الحفاظ ٣٠٧/١. الخلاصة للخزرجي ٣٦٦.

تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد^(١) » وليس هذا موجوداً في غيرها من البلاد^(٢).

ولأن أهل المدينة أقوى اجتهاداً من غيرهم لأنهم شاهدوا أحوال رسول الله ﷺ، وعرفوا الوحي والتنزيل وهم أقرب إلى رسول الله ﷺ من أهل الآفاق.

قلنا: هذا لا حجة فيه.

أما قولهم: إن رسول الله ﷺ مدح أهل المدينة فإن هذا لا يدل على أن إجماع أهلها حجة.

وقولهم: إن أهل المدينة هم أقوى اجتهاداً قول باطل. فإن قوة الاجتهاد لا تكتسب بالأماكن. فإن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وعبد الله بن سعود رضي الله عنه كانا بالكوفة فكانا أعلم أهل زمانها فعرفنا أن قوة الاجتهاد ليست مأخوذةً من المكان، وإنما تكتسب من العلم بأدواته.

(١) جزء من حديث رواه البخاري في مواضع من كتابه وعن جمع من الصحابة منهم جابر وزيد بن ثابت وأبي هريرة بألفاظ متفاوتة ومنه قوله ﷺ فيمن رجع من غزوة أحد: «إنها تنفي الرجال كما تنفي النار خبث الحديد». ومنه ما ورد في قصة الأعرابي الذي بايع الرسول ﷺ فمرض فطلب الأقالمة من الرسول ثلاثة فرفض فترك المدينة فقال عليه السلام: «إنما المدينة كالكبر تنفي خبثها وينصع طيبها» كما أخرج الحديث أحمد والترمذي انظر الكنز ٢٣٣/١٢. ومسلم ١٠٠٦/٢ وفتح الباري ٤/٨٧، ١٣/٢٠٠، ١٣/٣٠٣.

(٢) أجاب الرازي في المحصول عن الاعتراضات الواردة على الحديث. وقال: إن مذهب الإمام مالك هو مذهب الجمهور وليس بمستبعد. ولكن الشافعي في كتابه اختلاف الحديث قال: «ما سمعت أحداً ذكر قوله إلا عابه وإن ذلك عندي معيب».

المسألة العشرون

إذا أفتى الصحابي في مسألة وعلم الباقر بذلك وسكتوا دلّ ذلك على أن ما أفتى به الصحابي سائغ في الشرع^(١) خلافاً لبعض المتكلمين.

(١) هذه المسألة والتي بعدها يعنون لها معظم الأصوليين بالاجماع السكوتي. ولم أجد من ترجم لهذه المسألة بما ترجم لها المصنف، وترجمته استقاها من كلام إمام الحرمين في البرهان حيث قال: «فسكوتهم محمول على تسويغ ذلك القول».

لم يذكر المصنف خلافاً في هذه المسألة والتي بعدها إلا عن المتكلمين ولكن الشوكاني ذكر في المسألة اثني عشر قولاً. وأهمها:-

١ - ليس إجماعاً ولا حجةً وقال به داود الظاهري وابنه وأبو عبد الله البصري ونقله عن الشافعي في الجديد الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي وفخر الدين الرازي وغيرهم واختاروه. واشتهر عن الشافعي قوله في ذلك «لا ينسب لسأكت قول».

٢ - إجماع وحجة وارتضاه ابن برهان في المسألة التالية. ونقله الشوكاني عن بعض الشافعية، ونقله إمام الحرمين عن الاستاذ أبي اسحاق وأصحاب أبي حنيفة.

٣ - حجة وليس إجماعاً. وبه قال أبو هاشم والصيرفي ونسبه للشافعي ونقله في المسودة عن ابن برهان. واختار الآمدي أنه إجماع ظني.

٤ - إجماع بشرط انقراض العصر وبه قال أبو علي الجبائي وأحمد بن حنبل وبعض أصحاب الشافعي وارتضاه الشيرازي في اللمع.

٥ - إجماع إن لم يكن من حاكم وإن كان من حاكم فليس إجماعاً ولا حجة لأن الحاكم لا ينكر عليه وبه قال أبو علي بن أبي هريرة من الشافعية.

٦ - خص بعضهم كونه إجماعاً بعصر الصحابة لأنه لا يليق بهم عدم الإنكار. بخلاف من بعدهم.

٧ - حجة قبل استقرار المذاهب وبعد استقرارها ليس حجة لأنه لا يكون السكوت دليلاً على الموافقة بل قد يكون مقلداً.

٨ - إن كان من صاحب السلطة فليس حجة ولا إجماعاً وإن كان من غيره كان حجةً. وبعد استعراض الأقوال وأدلتها فإنني أرى أن الحق الذي لا محيص =

وعمدتنا: إن الاجماع معصوم من الخطأ، ولو أن ما أفتى به خارج عن وضع الشرع لما أقروه^(١) عليه لعلمنا أنهم أشد^(٢) حرصاً على تشييد أحكام أركان الدين والاتفاق على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلما أجمعوا على ذلك علم أنه منتسب إلى أوضاع الشرع.

وعمدة الخصم: إن السكوت محتمل، فيجوز أن يكون سكوتهم خشية وتقية ويجوز أن يكون ذلك استهانة بالنظر في الواقعة. وقد روى عبد الله بن عباس أنه لما أظهر الخلاف في مسألة العول قيل له: هلا قلت ذلك في زمن عمر؟ فقال: «هبتة وكان امرءاً مهيباً»^(٣).

عنه أنه ليس إجماعاً إلا إذا قامت قرائن تدل على أن السكوت عن رضى في قوة التصريح وأفضل كلمة نقولها: إن الاجماع حجة قاطعة والاحتمالات في أن السكوت قد يكون عن غير رضى لا مجال للتخلص منها ولا يمكن القطع مع وجود الاحتمال. وأما كونه حجة فهو محل نظر لأن كثيراً من الحجج ظنية. فمتى غلب على الظن أن السكوت عن رضى كان حجة ومتى ضعف الظن ضعف الاحتجاج به. والعوارض التي ذكرها الغزالي والآمدي وابن قدامة وغيرهم التي لأجلها يمكن أن يكون السكوت عن غير رضى متصورة في عهد الصحابة. وأما في عصورنا هذه فلا تحتاج إلى برهان.

وليس يصح في الافهام شيء إذا احتاج النهار إلى دليل.

علماً بأن بعض الأصوليين ذكر لهذه المسألة ضوابطاً وشروطاً ومن ذلك:-

١ - أن تكون في حكم تكليفي مع عدم التصريح بالمخالفة أو الموافقة.

٢ - أن يكون صاحب القول مجتهداً وأن لا يستقر الخلاف فيها.

وينظر تفصيل المسألة في المحصول ٢/١٥٠/٢ والبرهان ١/٦٩٨/١

والأحكام للآمدي ١/١٨٦ واللمع ٤٩ وشرح تنقيح الفصول ٣٣٠ والمسودة

٣١٥ وارشاد الفحول ٨٤ والمستصفي ٢١٩ وروضة الناظر ١٥١ والمعتمد

٢/٥٣١ ونهاية السؤل ٢/٣٠٦.

(١) في المخطوطة (أقرروه).

(٢) سقط من المخطوطة (أشد).

(٣) نقل الأثر ابن حزم في المحلى ٩/٢٦٢ وصححه وقال به. والأثر طويل في نقاش =

قلنا: هذا غير صحيح، فإن سكوتهم مع العلم بالخطأ يخرج
 الاجماع عن أن يكون معصوماً وذلك يقتضي هدم قاعدة الدين^(١).
 وأما السكوت على طريق الاستهانة فغير لائق^(٢) بأصحاب رسول
 الله ﷺ لما علم من تعصبهم لأمر الله تعالى فإن تجويز ذلك عليهم
 يورث فسقا، وعدالتهم مقطوع بها بشهادة الله تعالى ورسوله.

المسألة الحادية والعشرون

إذا أفتى بعض الصحابة في مسألة وعلم باقي الصحابة بذلك
 وسكتوا عليه كان ذلك إجماعاً وان لم يصرحوا به خلافاً لبعض
 المتكلمين^(٣).

وعمدة الخصم: إن السكوت محتمل، والطريق الذي به يفضي
 إلى العلم بالضمائر هو النطق وقد عُدَّ وانسد الطريق المفضي إلى العلم
 بالضمائر بالاتفاق.

قلنا: هذا بعيد، فإن العلم يحصل بقرائن الأحوال كالعلم بنجل
 الخجل ووجل الوجل ونشطة الثمل، فيجوز أن يعلم رضاهم وان

= بين ابن عباس وزفر بن أوس وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود. وفيه قال
 زفر لابن عباس: ما منعك يا ابن عباس أن تشير عليه (أي على عمر بن الخطاب)
 بهذا الرأي فقال ابن عباس «هتته» وأخرج الأثر البيهقي في سننه ٢٥٣/٦
 وينظر الكنز حديث رقم ٣٠٤٨٩.

(١) ليس كل سكوت يؤدي إلى هدم قاعدة الدين. فقد يكون السكوت لأن القول له
 مستند ولا يوافقه لأن أدلة غيره أقوى. أو لأنه لم ينظر في المسألة وليس له فيها
 رأي. وغير ذلك من الاحتمالات التي لا تؤدي إلى التنقيص من الساكتين.

(٢) (لائق) إضافة من المحقق.

(٣) الكلام على هذه المسألة تقدم في المسألة السابقة لأن معظم الأصوليين جعلوها مسألة
 واحدة.

كانوا ساكتين بقرائن الأحوال والتعبير^(١) عن قرائن الأحوال
ممتنع .

المسألة الثانية والعشرون

إذا انتشر^(٢) القول في الصحابة رضي الله عنهم وشاع ولم يعلم
اتفاقهم عليه، ولكنهم لم ينقل عنهم في ذلك خلاف لم يكن ذلك
إجماعاً عندنا خلافاً لأصحاب أبي حنيفة.

وعمدتنا: إن حد الاجماع «اتفاق أهل الحل والعقد على حكم
الحادثة». والاتفاق لم يوجد، وذلك أن الاتفاق فرع العلم، والعلم

(١) في المخطوطة: (والتغيير).

(٢) لم أجد من فرض هذه المسألة على هذه الصورة، فجميع كتب الأصول فرضتها في
حالة عدم انتشار القول «والا كانت نفس المسألة السابقة». وأشار محقق المعتمد أنه
ورد في النسخة «ل» خلافاً للنسخ الأربعة الباقية «إذا انتشر» وهذا ليس
تصحيحاً حيث أن المصنف استمر على موافقة ما قاله. ولعل له قصداً لم أدركه.
وجعل بعض الأصوليين منهم الرازي وأبو الحسين للمسألة صورتين:-

الأولى: فيما تعم به البلوى ومثل لها القرافي بطين المطر ودم البراغيت والقصد
في نقض الطهارة. وقال أبو الحسين والرازي: إنه حجة.

الثانية: ما لا تعم به البلوى. وقالوا: إنه ليس حجة.

والجمهور على أنه ليس حجةً مطلقاً، ونقله الشيرازي في اللمع عن الشافعي في
الجديد وصححه، ونقل عنه في القديم أنه كان يقول بحجته. وذكر تفصيلاً عن
أصحاب أبي حنيفة وهو إذا خالف القياس فهو توقيف يقدم على القياس وإلا فلا
ونقل عن الصيرفي أنه إذا كان معه قياس ضعيف كان قوله مع القياس الضعيف
أولى من القياس القوي وخطأ الشيرازي قوله هذا. ونقل في المسودة أنه قال بقول
الصيرفي القاضي حسين في تعليقه.. وينظر تفصيل المسألة في: اللمع ٥٢ ونهاية
السؤل ٣٠٧/٢ والأحكام ١٨٨/١ وشرح تنقيح الفصول ٣٣٨ والمسودة: ٣٣٥،
والمعتمد ٥٣٩/٢.

فرع على اتصال الواقعة بهم ، والاتصال غير معلوم .

ولأنه يجوز أن يكون سكوتهم إن كان مفروضاً ترك الافتيات على المفتي لأنه أفتى بجائز في الشرع ، ولعلمهم خالفوا ولكن لم^(١) ينقل الخلاف أو نقل واندرس . وحق الاجماع أن يكون قطعياً فلا قطع مع الاحتمال^(٢) .

وعمدة الخصم: إن القول إذا شاع وانتشر وذاع فلو لم يكن الاجماع منعقداً عليه لنقل الخلاف في ذلك فإن همم الناس متفاوتة وآراؤهم مختلفة ، فلو كان هناك خلاف لنقل . فقد قدمنا الجواب عن ذلك وبيننا أن للنقل موانع والههم متوفرة على نقل الفتاوى في أفراد المسائل فلم ينعقد الاجماع .

المسألة الثالثة والعشرون

إذا انعقد الاجماع وكان دليلاً مجهولاً عند أهل العصر الثاني ووجدنا خبراً واحداً فهل يجوز أن يكون ذلك الخبر مستنداً أم لا ؟
نقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال: لا بد أن يكون ذلك الخبر مستنداً للاجماع^(٣) وخالفه الأصوليون في ذلك .

(١) (لم) زيادة من المحقق لضرورتها .

(٢) قوله: « لا قطع مع الاحتمال » هنا . كان ينبغي أن يقولها أيضاً في المسألة السابقة لأن عدم القطع أيضاً موجود في المسألة السابقة وان كان هنا أظهر .

(٣) ونقله عن الشافعي ابن برهان في الأوسط على ما ذكره الأسنوي في نهاية السؤل ٣١٤/٢ ونسب الأسنوي هذا القول إلى أبي عبد الله البصري كما نسب لأبي عبد الله الرازي في المحصول ثم قال والحق أنه غير واجب .

ولم يحجر المصنف محل النزاع وحرره غيره وهو في خبر الآحاد فقط أما الخبر المتواتر فلا خلاف في استناده إليه على ما نقله الأسنوي في نهاية السؤل عن القاضي =

وعمدتهم: إن الاجماع لا يصرح بالاسناد إلى الدليل بل يجوز أن يكون مستنداً إلى غيره، ولو فرض ذلك لم يكن فيه استحالة، وكل ما لو قدر وجوده لم يعرض منه مجال فهو ممكن.

وعمدة الخصم: إنه لو كان الاجماع مستنداً إلى ما سواه لنقل، فلما لم ينقل إلاّ هذا الحديث دل على أنه المستند. ولأنه لو كان هناك نص من كتاب الله تعالى لوجب إسناد الاجماع إليه.

قلنا: هذا لا حجة فيه، لأن قولهم لو كان هناك مستند لنقل دعوى لا برهان عليها، فإنه يحتمل أنهم استغنوا عن النقل بانعقاد الاجماع أو لعلهم نقلوه ثم اندرس، وأما النص فمقطوع به، ولهذا أوجب إسناد الاجماع إليه.

ولأن النص من كتاب الله تعالى لا يجوز أن يكون معدوماً حالة الاجماع بخلاف الخبر الواحد فإنه يجوز أن يكون معدوماً أو موضوعاً فافترق البابان.

المسألة الرابعة والعشرون

ذهبت طائفة من الأصوليين إلى أن الاجماع لم يكن حجة في الأديان السابقة وهو من خصائص ديننا..

= عبد الوهاب المالكي في ملخصه حيث قال: «إذا كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده إليه وإن كان من الآحاد فإن علم أن الاجماع لأجله فلا خلاف وإن لم يعلم نذكر فيه ثلاثة مذاهب»، وصحح الأسنوي الاستناد إليه. وقد فصل أبو الحسين في المعتمد القول أيضاً واختار أنه مستند إذا كان الخبر متواتراً أو نصاً لا يحتاج إلى استدلال طويل وفيما عدا ذلك يجوز ولا يجب. وانظر المعتمد ٥٢٢/٢ والمحصول ٢٧٤/١/٢.

واحتجوا في ذلك بقوله ﷺ: «أمّتي لا تجتمع على ضلالة» وهذا يدل^(١) على أن الأمم السابقة لم يثبت لها هذه الخصوصية. والحق عندنا^(٢) أن هذا غير معلوم من جهة العقل لأنه يجوز أن يكون إجماع المتقدمين حجة، وإنما المرجع في ذلك التاريخ والنقل الصحيح، فإن ثبت بطريق قطعي قبل وصير إليه الحديث الذي ذكره، وقد بينا أنه ليس من مآخذ الاجماع وبيننا فساد التعلق به^(٣) فأغنى عن الإعادة. وبالله التوفيق.

(١) أي بمفهوم المخالفة.

(٢) وذهب إمام الحرمين ونقله عن القاضي أبي بكر الباقلاني واختاره الآمدي أنه لم يدل على نفيه وإثباته عقل ولا نقل فالحكم بالاثبات والنفي متعذر فلا وجه إلا التوقف، إلا أن إمام الحرمين استثنى فيما إذا كان الاجماع قد قطع به أهله فيكون حجة. وجزم أبو اسحاق الشيرازي في اللمع أن إجماع الأمم السابقة ليس حجة، ونقل عن الاستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني أنه حجة وأبطله بقوله: إن دليل حجية إجماع هذه الأمة الشرع ولم يرد الشرع ببيان حجية إجماع الأمم السابقة وقطع بعدم الحجية ابن تيمية في المسودة.

وينظر تفصيل المسألة في البرهان ٧١٨/١ والأحكام للآمدي ٢٠٩/١ واللمع

٥٠ والمسودة ٣٢٠ وشرح تنقيح الفصول: ٣٢٣.

(٣) أي أن قوله ﷺ: «أمّتي لا تجتمع على ضلالة» ليس من أدلة إثبات الاجماع المرضية عند المصنف وقد تقدم كلام المصنف عليه في المسألة الثانية من مسائل الاجماع وهي التي تبحث في إثبات حجته.

كتاب الأخبار

المسألة الأولى

الخبر ينقسم إلى الصدق والكذب فالصدق هو: «الخبر المتعلق بالخبر على ما هو عليه».

وقال الجاحظ: (١) الخبر ينقسم إلى ثلاثة أقسام: صدق وكذب وإلى ما ليس بصدق ولا كذب، فالخبر الذي يوصف بأنه صدق (٢) هو: «أن يخبر المرء بشيء على ما هو عليه وهو عالم به» كقوله: زيد في الدار، وهو يعلم أن زيداً في الدار.

(١) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناfi أبو عثمان. لقب بالجاحظ لجحوظ عينيه. كان قبيح الخلق ولد وعاش في البصرة. كان أديباً ذكياً. درس مؤلفات الفلاسفة اليونانيين المترجمة للعربية وتأثر بها والتزم الاعتزال وله طائفة تسمى بإسمه تميزت بآراء منها: إن العبد لا يخلد في النار، والله لا يدخل أحداً النار بل هي تجذب أهلها. والخلق صنفان: عالم بالتوحيد وجاهل به والجاهل معذور والعالم مجحوج. ويقول باستحالة العدم على الجوهر، والأعراض هي التي تتبدل. ويقول: المعارف ضرورية وليس شيء منها من أفعال العباد المكتسبة. أصيب بالشلل النصفى في آخر حياته. له عدة مؤلفات منها: البيان والتبيين، الحاسن والأضداد. الذي نشره المستشرق فلوتن في ليدن سنة ١٣١٥هـ. والبخلاء. وسلوة الخريف في المناظرة بين الربيع والخريف، والحيوان، والتاج. توفي سنة ٢٥٥هـ. انظر القاموس الاسلامي لأحمد عطية طبع النهضة المصرية سنة ١٣٨٣ والميزان ٢٤٧/٣، ومعجم الأدباء ٥٦/٦ وفيات الأعيان ٣٧٠/٣، اللباب ٢٠٢/١ نزهة الألباء ١٩٢.

والكذب هو: «الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو عليه مع العلم بذلك، كقول القائل: إن زيداً في الدار، وليس في الدار وهو يعلم بذلك.

وأما ما ليس بصدق ولا كذب^(١) هو: أن يخبر أن زيداً في الدار وليس في الدار وهو يظن أنه في الدار.

وعمدتنا: إن الخبر لا يخلو إما أن يكون متعلقاً بالخبر على ما هو عليه أولاً يكون متعلقاً بالخبر على ما هو عليه، فالأول الصدق والثاني الكذب، وليس يعقل بين القسمين قسم ثالث كما لا يعقل بين النفي والاثبات والوجود والعدم قسم ثالث. فمن ادعى أنه يوجد قسم ثالث فقد ادعى محالاً.^(٢)

(١) في الموضعين: (وهو).

(٢) لا يوجد محال في ادعاء قسم ثالث ولا يمنع منه العقل ولا الشرع. وعليه فإن تقسيم الجاحظ له وجاهته. فإذا أخبر إنسان عن وجود شيء وهو يعتقد وجوده مع أنه في الواقع غير موجود لا نستطيع أن نقول له كذبت أو صدقت. وعليه هذا قسم ثالث يحتاج إلى إسم. والمصنف أنصف إذ ختم المسألة بقوله: «والذي ذكره الجاحظ لا يخالف أصلاً في الدين ولا وجه له ظاهر في الصحة.» ومع هذا أقول: لا وجه له ظاهر في البطلان. ولم يجزأ أبو الحسين البصري على إبطال مذهب الجاحظ وإن كان لا يرتضيه، ونقل عن عبد الجبار بن أحمد أنه حكم بفساده. وذهب الرازي والآمدي وغيرها إلى أن الخلاف لفظي لأنه يتوقف على حقيقة الصدق والكذب فهل الصدق: ما طابق الواقع أو ما طابق الاعتقاد أو ما طابق الواقع والاعتقاد معاً؟ وقد وردت بعض الآثار تدل على هذه الاطلاقات ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أفترى على الله كذباً أم به جنة﴾. فجعل المشركون خبر الرسول بنبوته إما كذباً أو أنه مجنون فهذا دليل من قال بوجود قسم ثالث. واحتج من لم يقل بالقسم الثالث بقوله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾. مع أنهم كانوا يعتقدون ذلك. فالعبارة بطابقة الواقع فقط.

=

وعمدة الخصم: إن الصدق « ما حسن المدح عليه » والكذب: « ما حسن الذم عليه ». ومن قال: إن زيدا في الدار وليس في الدار وهو يظن أنه في الدار لم يحسن مدحه ولم يستحق ذلك، لأنه لم يأت بالصدق، ولم يحسن ذمه لأنه لم يقصد الكذب فدل على أن هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب.

قلنا: هذا باطل، فإن من يعرف الخبر لا يعرفه من جهة الذم والمدح، فإن المدح والذم فرع على وجود الخبر، والخبر أصل لأن المدح والذم لا يستحق بطريق معقول، وإنما يثبت من جهة الشرع، فلو ورد الشرع بدم من يصدق ومدح من يكذب في خبر لم يكن ذلك مستحيلا، فلم يعلم حقيقة الخبر من جهة الأحكام الشرعية.

قال: إذا جاز أن يفرض بين العلم والجهل حالة ليست علما ولا جهلا جاز أن يفرض بين الصدق والكذب خبراً ليس بصدق ولا كذب.

وبيانه: إن من اعتقد الشيء أو المعلوم على ما هو عليه من غير ضرورة ولا نظر كان عالماً، ومن اعتقده على خلاف ما هو عليه كان جاهلاً. ومن اعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه تخميناً ولم يستند ذلك الاعتقاد إلى ضرورة أو نظر كاعتقاد العامي حدث العالم فهذا الاعتقاد لا يسمى علماً لأنه ما استند إلى ضرورة ولا نظر ولا يسمى

= ولم ينسب أحد من الأصوليين الذين اطلمت على كتبهم القول بالواسطة لغير الجاحظ إلا الشوكاني فإنه أشار إلى أنه تابع في ذلك شيخه النظام المعتزلي. وانظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ٢١٦/١ وارشاد الفحول ٤٤ والمعمد ٥٤٤/٢ والسودة ٢٣٢ ونهاية السؤل ٢/٢١٤ وشرح تنقيح الفصول ٣٤٧. والحصول ٣١٨/١/٢.

جهلاً لأنه ليس كاعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه .

قلنا : هذا فاسد ،^(١) فإن قول القائل : إذا انقسم الشيء الفلاني إلى أقسام عدة وجب أن ينقسم الشيء الآخر كذلك كان تحكماً محضاً لا دليل عليه ، فإن الحقائق مختلفة في أقسامها ، فلو جاز لقائل أن يقول : إذا انقسم الاعتقاد إلى علم وجهل وما ليس علماً ولا جهلاً جاز أن ينقسم النفي والاثبات فيقول : إن من الأشياء ما ليس بنفي ولا ثابت . وجاز أن يقال : إن العدد ينقسم إلى زوج وفرد وما ليس بزوج ولا فرد ويفضي ذلك إلى فتح باب الجهالات .

الثاني : إن الاعتقاد إنما ينقسم إلى ثلاثة أقسام لأننا نعلم أن العلم هو الذي ينقسم إلى الضرورة والنظر ، والاعتقاد تارة يكون مستنداً إلى دليل وتارة يقع موافقاً للحق ابتداءً . فقد علمت الأقسام هناك وعقلت فسمينا بعضها علماً وبعضها جهلاً وبعضها ليس بعلم ولا جهل بخلاف ما تنازعنا فيه ، فإن الخبر لا يخلو إما أن يكون متعلقاً بالخبر على ما هو عليه أو يكون متعلقاً على خلاف ما هو عليه وليس يعقل بينها قسم ثالث .

قال : بل القسم المعقول ، وذلك أن من أخبر عن شيء وهو عالم بما أخبر به وكان خبره متعلقاً بالشيء على ما هو عليه كان خبره صدقاً ، ومن أخبر عن شيء وهو جاهل بما أخبر به^(٢) وكان خبره

(١) حكمه بالفساد على دليل الجاحظ اعتماداً على اختلاف الحقائق في أقسام بعض الأشياء غير سليم لأن بعض الأشياء حقائق أقسامها متساوية . وكان بإمكانه الطعن في خصوص هذا القياس ببيان الفارق أو بواحد من القوادح الأخرى .

(٢) سقطت الواو من المخطوطة .

متعلقاً بالشيء على خلاف ما هو عليه كان خبره كذباً. ومن ظن الصدق فأخبرنا على اعتقاده وبأن أن الأمر على خلاف ما هو عليه فليس بصادق ولا كاذب. فإذا جاز أن يكون القصد داخلاً في أصل الخبر حتى قيل: إن كلام النائم والطائر^(١) ليس بخبر، جاز أن يجعل للصدق أثراً في تغيير صفة الخبر.

فإن قلت: فهلا سمي هذا القسم بإسم كما سمي الصدق صدقاً والكذب كذباً.

قيل لكم:^(٢) التسمية لا تشعر بعدم الحقيقة، ولعل واضع اللغة لم يتفطن لهذه الدقيقة وحقائق الأشياء لا تعرف من الأسماء، بل من حق الحقائق أن تكون سابقةً على وضع اللغات. والذي ذكره الجاحظ لا يخالف أصلاً في الدين ولا وجه له ظاهر في الصحة.

المسألة الثانية^(٣)

اختلف العلماء في حد الخبر.

فقال طائفة: «الخبر ما دخله الصدق والكذب^(٤)». «

(١) هكذا في المخطوطة وفي المستصفي المغلوب.

(٢) في المخطوطة (لهم).

(٣) لا بد قبل تعريف الخبر من تصور حقيقته حيث أن بعضهم يجعله حقيقةً في القول المخصوص مجازاً في كلام النفس والاشارة. وبعض الأشاعرة تطلقه على المعنى القائم بالنفس حقيقةً والعبارة دليل عليه. وبعض الحنابلة يطلقونه على اللفظ والمعنى جميعاً. وهذه المسألة لها جذور في علم الكلام.

(٤) نسب الآمدي هذا القول للجبائين وأبي عبدالله البصري وعبد الجبار بن أحمد وقد ذكر أبو الحسين في المعتمد أجوبتهم عن الاعتراضات الواردة على تعريفهم.

وقال قوم: «ما جاز أن يكون صدقا وراز أن يكون كذبا» .

وقال قوم: «ما كان صدقا أو كذبا» .^(١)

وقال قوم: «هو إضافة أمرٍ من الأمور إلى أمرٍ من الأمور

بنفسه» .

والحد الأول باطل، وذلك قولهم ما دخله الصدق والكذب تحديد الشيء. بنفسه، وذلك إن الصدق هو «الخبر المتعلق بالخبر على ما هو عليه». والكذب هو «الخبر المتعلق بالخبر على خلاف ما هو عليه» فكأنهم قالوا: الخبر ما دخله الخبر.

قلنا: هذا غير مفيد، ثم قولهم يبطل بخبر الله تعالى فإنه لا يدخله الكذب، وقد زعموا أن الخبر ما دخله الصدق والكذب^(٢) وهذا خبر لا يدخله الكذب ولأن الصدق ضد الكذب فكيف يتصور دخولها في الخبر الواحد وهما لا يجتمعان.

قالوا: إنما عنيما بدخول الصدق والكذب جنس الخبر، ورجس الأخبار ينقسم إلى الصدق والكذب ويدخلها الصدق والكذب ولا بعد في ذلك فإن اللون جنس يجتمع فيه متضادان كالسواد والبياض وما شاكل ذلك.

قيل لهم: وهذا القدر غير مخلص لكم عن الإشكال. وذلك أن حد الخبر كما هو متحقق في جنس الأخبار فينبغي أن يكون متحققاً في

(١) هذا الحد نقله إمام الحرمين في البرهان عن القاضي أبي بكر الباقلاني.

(٢) في المخطوطة (والصدق).

أفرادها إذ شأن الحدود الاطراد^(١) والانعكاس . ومتى لم يكن الحد مطرداً منعكساً كان باطلاً .

وبيان ذلك: إنه لما كان حد العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه كان هذا الحد حدّاً لجنس العلم، وحد الكل ما دخل تحت الجنس وكذا الحدود بأسرها فبان بذلك فساد هذا الحد .

أما الحد الثاني:^(٢) وهو قولهم: « ما دخله الصدق أو الكذب » فإنه يبطل بما أبطلنا به الحد الأول . فإن الصدق والكذب خبران . فكأنهم حدوا الخير بالخبر .

وقول من زعم: إن الخبر ما جاز أن يكون صدقا وراز أن يكون كذباً يبطل بأخبار الله تعالى فإنه لا يكون قط إلا صدقاً ، وكثير من الأخبار لا تكون إلا كذباً كخبر من أخبرنا عن اجتماع الضدين وأن الواحد أكثر من الإثنين .

وقول من قال: « إن الخبر ما كان صدقاً أو كذباً » فإنه يبطل أيضاً بما أبطلنا به الحدود السابقة ، وذلك أنا بينا أن الصدق والكذب خبران ، فكأنهم قالوا « الخبر ما كان خبراً » وهذا ليس بتحديد .

قالوا: إنما نعني بقولنا: ما كان صدقا أو كذباً إنه الذي يحسن أن يقال للمتكلم به صدقت أو كذبت ، وبذلك ينفصل عن أقسام الكلام . فإن من أمر عبده بالقيام أو القعود لا يقال له صدقت أو

(١) في المخطوطة (والاطراد) .

(٢) هذا الحد لم يتقدم ذكره في الحدود التي ذكرها المصنف في أول المسألة . ويجوز أنه سقط من أول المسألة والله أعلم .

كذبت . ولو قال : إن زيدا في الدار ^(١) يحسن أن يقال له صدقت أو كذبت .

قلنا : هذا الحد باطل أيضا ، وذلك لأن ما أتى به المتكلم خير وليس بأمر ولم يمكن صرف ذلك عن ^(٢) التصديق والتكذيب ، فالذي ذكره أشبه شيء بالتقسيم لا بالتحديد ، وهو في ضرب المثال كمن قيل له : ما حد العلم ؟ فقال : العلم هو الذي ينقسم إلى النظري والضروري ، فكان ^(٣) ذلك ذكر أقسام العلم لا ذكر حد العلم ، والاعتماد على الحد المذكور أخيراً . ^(٤)

(١) في المخطوطة (لم يحسن).

(٢) في المخطوطة (من).

(٣) في المخطوطة (فكفي).

(٤) الحد المذكور أخيراً هو « إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور بنفسه . » وهو يقارب تعريف أبي الحسين في المعتمد حيث قال : هو كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيًا وإثباتًا . « وفائدة القيد « بنفسه » الاحتراز عن الأمر لأنه يستدعي كون الفعل المأمور به واجباً لا بنفسه . لأن ماهية الأمر استدعاء الفعل فقط .

وقد أورد الآمدي والرازي على هذا التعريف أنه غير مانع لأنه ينتقض بقول القائل : « الحيوان الناطق يمشي » فإنه يفيد بنفسه إثبات النطق للحيوان مع أنه ليس بخبر . وكذلك يعترض عليه بعدم الجمع حيث قول القائل : « السواد موجود » خبر ولكنه لا يدخل في الحد لأن السواد موجود بمعنى واحد .

واختار الآمدي : « اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم إلى معلوم أو سلبها على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة إلى إتمام مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها » واختار الشوكاني : « ما يصح أن يدخله الصدق والكذب لذاته » محترزاً بقيد « لذاته » عن كلام الله وكلام رسوله . وقد سبقه لهذا القيد القرافي في شرح تنقيح الفصول .

وأما الرازي في المحصول فقد أبطل جميع التعاريف وقال : « الحق عندنا أن تصور ماهية الخبر غني عن الحد والرسم » وعلل ذلك أن ماهيته معلومة بالضرورة ولا تحتاج إلى حد . وانظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ٢١٠/١ وارشاد =

المسألة الثالثة

الأخبار المتواترة تفضي إلى العلم خلافا للسُّمْنِيَّة^(١) في قولهم إن
الأخبار المتواترة لا تفضي إلى العلم^(٢).

وعمدتنا: إن الواحد منا يعلم ضرورة أن السماء كانت موجودة
قبل ولادته وكذا الأرض كانت موجودة قبل خلقه، ويعلم القرون

= الفحول ٤٢ واللمع ٣٩ والمعتمد ٥٤١/٢ والمستصفى ١٥٦ وشرح تنقيح الفصول
٣٤٦، وروضة الناظر ٩٣ ونهاية السؤل ١٩٥/١ المسودة ٢٣٢. والحصول
٣٠٧/١/٢ والبرهان ٥٦٤/١.

(١) السُّمْنِيَّة طائفة من الطوائف التي تقول بالتناسخ ويقدم العالم وابطال النظر
والاستدلال، ويمدون الوجود خيالا في خيال. ويقولون: إن وسائل العلم والمعرفة
الحواس الخمس فقط. وهم ثلاث فرق. وأكثرهم ينكر البعث بعد الموت.
والسمنية: بضم السين المهملة وفتح الميم كعُرنية. وتنسب إلى (سومنا) بلد في الهند
وكانوا يعبدون صنما اسمه (سومانت) كسره السلطان محمود بن سبكتكين.

انظر في ذلك: كشاف اصطلاحات الفنون ٧٠٢ والقاموس المحيط ٢٣٦/٤.
والفرق بين الفرق: ٢٧٠ ودائرة معارف القرن العشرين لوجدي ١٧١/٥ وتلبس
إبليس لابن الجوزي ص ٣٨. وضحي الاسلام ٢٤١/١ والحوار العين: ١٣٩.

(٢) لأنهم حصروا العلم في الحواس الخمس. ونسب الأمدى وأبو اسحاق الشيرازي وفي
المسودة هذا القول للبراهمة. وقال الأسنوي في نهاية السؤل والقراي في شرح
التنقيح: إن بعض السمنية تعترف بحصول العلم في الأخبار عن المحاضرات
وأنكروه في الماضيات.

وأما إمام الحرمين في البرهان ١٢٤/١ فقد نسب للسمنية أن أخبار التواتر تفيد
العلم وفي ٥٧٨/١ من البرهان قال: «ونقل النقلة عن السمنية أنهم قالوا: لا ينتهي
الخبر إلى منتهى يفضي إلى العلم بالصدق وهو محمول على أن العدد وإن كثر فلا
يكتفى به حتى ينضم إليه قرينه.» ويتظر تفصيل ذلك في: المستصفى ١٥٦،
ونهاية السؤل ٢١٧/٢ واللمع ٣٩ وشرح تنقيح الفصول ٣٥٠ وروضة الناظر ٩٣،
والمسودة ٢٣٣ والمعتمد ٥٥١/٢ وارشاد الفحول ٤٦ والأحكام للأمدى ٢٢٠/١.
والحصول ٣٢٣/١/٢. وشرح مختصر ابن الحاجب ٥٢/٢.

الماضية والأمم السالفة والبلاد النائية، ولا ظفر بذلك إلا من جهة الخبر المتواتر. فإن اعترفوا بذلك تركوا مذهبهم، وان جحدوا التحقوا بالسوفسطائية^(١) وأصحاب الجهالات.

قالوا: كل واحد من المخبرين لا يحصل العلم بخبره^(٢) فكيف يحصل بقول جماعتهم؟ ولو جاز أن يقال: إن كل واحد من هؤلاء^(٣) المخبرين يجوز عليه حالة الانفراد الكذب ولكنهم إذا اجتمعوا استحال عليهم الكذب لجاز أن يقال: إن كل واحد من هؤلاء المخبرين كاذب ولكنهم إذا اجتمعوا صاروا صادقين وذلك يفضي إلى قلب الحقائق، وهذا قول فاسد، وذلك أن حصول العلم عقيب الأخبار المتواترة ليس نظريا حتى يطلب له الارتباط بينه وبين الخبر ويتحقق هذا فيما بعد^(٤) إن شاء الله تعالى.

وان زعموا: إن كل ما لا يثبت للواحد لا يثبت للجميع فهذه مقدمة كاذبة فإن الواحد لو حاول إشالة حجر ثقيل يعجز عن ذلك، ولو اجتمع عدد كثير لأقلوه. فقد ترتب على وجود هذا العدد ما لم يترتب على الواحد. والظن بمن^(٥) رزق استقامة^(٦) أن لا ينكر

(١) السوفسطائية: فرقة يونانية قديمة وهم فرق منهم من جحد وجود علم أصلا وهم العنادية ومنهم من يزعم أن الحقائق تابعة للاعتقادات. ومنهم الأدرية وهم لا ينفون حقائق الأشياء ولا يشبتونها. ومنهم من لا ينكر العلوم ولكن ليس في القوة البشرية الاحتواء عليها وانظر في ذلك البرهان ١١٣/١ وتلبس إبليس ص ٣٨.

(٢) في المخطوطة (غيره).

(٣) يوجد في المخطوطة (من) زائدة بعد هؤلاء.

(٤) في المسألة التي تلي هذه. وفيها أثبت المصنف أن العلم الحاصل من التواتر ضروري.

(٥) في المخطوطة (لن)

(٦) في المخطوطة (اقامة).

حصول العلم عقيب الأخبار المتواترة. ولأن هذه الطبقة أنكروا
افضاء الخبر إلى العلم بمسلك من مسالك النظرية، فإن نحو هذا النحو
فهو الحق، وسنبينه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

المسألة الرابعة

العلم الحاصل عقيب أخبار التواتر علم ضروري.

وقال أبو القاسم الكعبي وأبو الحسين البصري^(١) هو علم نظر

واستدلال.

(١) نقله أبو الحسين في المعتمد ٥٥٢/٢ عن أبي القاسم الكعبي وارتضاه ودافع عنه
وذكر أنه استوفى بحثه في شرح العمدة، وذكر أنه لا يحتاج لهذه المسألة في أصول
الفقه وإنما ذكرها مجازة لمن ذكرها. ونقل القول بأنه نظري الشيرازي في اللع
والأمدي في الأحكام عن أبي بكر الدقاق. ونقله إمام الحرمين في البرهان عن
الكعبي وصححه وقال: «لم يعن الرجل نظراً عقلياً ولا فكراً سبرياً على مقدمات
ونائج» ونقله القرافي تبعاً للرازي في المحصول عن الغزالي ونسب هذا القول
للغزالي فيها نظر. حيث أنه أبطل ما ذهب إليه الكعبي ثم فصل القول بناء على
الاختلاف بالمراد من الضروري في الاصطلاح هل هو الأولي أم ما نجد أنفسنا
مضطرين إليه. فإن كان المراد الأول فهو ليس ضروري لأنه لا بد من مرور
مقدمات في الذهن لا يشعر الإنسان بها.

وان كان الثاني فهو ضروري. فالاختلاف بين كثير من الأصوليين مبني على
الاختلاف في حقيقة الضروري. فإين برهان عرف النظرية بما يكون بينه وبين
النظر ارتباط معقول، وأما الغزالي فعرفه بما يعلمه أهل النظر دون من ليس من
أهل النظر ويجوز أن يعرض فيه الشك وتختلف الأحوال. ونقل القول بالتوقف
الأمدي والرازي والأسنوي عن المرتضى من الشيعة واختاره الأمدي. وأما أبو
الخطاب من الحنابلة اختار أنه نظري على ما في الروضة والمسودة. وانظر تفصيل
المسألة في: الأحكام للأمدي ٢٢٣/١ وارشاد الفحول ٤٦ والمسودة ٢٣٤،
والمستصفى ١٥٦ واللع ٣٩ ونهاية السؤل ٢/٢١٨ وشرح تنقيح الفصول ٣٥١،
وروضة الناظر ١٩٤ والبرهان ١/٥٧٩ والمنحول ٢٣٦ والمحصل ٢/١/٣٢٨،
والتلويح ٣/٢ وشرح مختصر ابن الحاجب ٢/٥٣ والأحكام لابن حزم ١/٩٣.

وعمدتنا: إن العلم النظري: « هو الذي يكون بينه وبين النظر ارتباط معقول ». كقول القائل: العالم لم يسبق الحوادث وما لا يسبق الحوادث فهو حادث فالعالم^(١) إذاً حادث. فبين قولنا العالم حادث وبين المقدمتين المذكورتين ارتباط معقول ومناسبة ظاهرة وكذا الأول مثل الثاني والثاني مثل الأول وبين هذين القولين وبين قوله الأول مثل الثالث ارتباط معقول ومناسبة ظاهرة والعلم الحاصل بأخبار التواتر ليس^(٢) بينه وبين الأخبار ارتباط، فإن الأخبار قول المخبرين وهي أعراض ومعاني قامت بهم والعلم معنى واحد في السامع. ووجود عرض في محل له ارتباط^(٣) بوجود عرض في محل آخر، فليس العلم إذاً نظرياً.

قال الكعبي - وهو عمدته^(٤) - بين العلم الحاصل عقيب الأخبار المتواترة وبين الأخبار ارتباط وذلك أن الأخبار المتواترة إنما تحصل من جم غفير وعدد كثير تتفاوت طباعهم وتختلف هممهم فلا يجوز عليهم الاتفاق على الكذب، فإنهم لو استوت هممهم لاختراروا من البلاد أطيبها ومن الأسامي أحسنها ومن الصناعات أشرفها وبطل بذلك نظام العالم وفسدت مصلحة الدنيا فلما اتفقوا على الأخبار علم أنها صدق.

قيل له^(٥): أليس انهم قد اتفقوا على الصدق مع اختلاف

(١) في المخطوطة (فالعالم).

(٢) في المخطوطة (وليس).

(٣) في المخطوطة (الارتباط له).

(٤) أي وقوله هذا هو ما اعتمد عليه.

(٥) في المخطوطة (هم).

هممهم ، فهلا جائز عليهم الاتفاق على الكذب مع أن الكذب مقدور لكل واحدٍ منهم ، فكان من جوابه : الصدق إنما جمعهم عليه الحسن والمشاهدة فلهذا أجمعوا عليه .

قيل له : إلاّ أنا نجد جمعا يتفقون على وضع الأحاديث لمصلحة تعمهم كأهل حلة^(١) أو مدينة اتفقوا على وضع كذب لمصلحة دفعوا إليها .

فكان من جوابه أن قال : إنا لا نستبعد وجود مثل ذلك ولكن لا يتصور دوامه ، بل لا بد من أن تنكشف عقباه وينقضي مداه .

فإن قيل له : فهلا جوزت مثل ذلك في الاتفاق ، فإن دوامه لا معنى له إلا وجوده في زمان ثاني وثالث ، وإذا لم يكن وجوده في الزمان الأوّل مستحيلاً لم يكن وجوده في الثاني والثالث والرابع مستحيلاً .

فكان من جوابه أن قال : إن الله تعالى ما أجرى بذلك عادة ولا اطرده به سنة .

قيل له : إن كانت العادة غير جارية بذلك إلا أنه مقدور في نفسه فما المانع من ذلك ؟ فكان من جوابه : إن المانع من ذلك إنه لو كان تضمن خرق العادة ، وخرق العادات مستحيل قيل له : وما المانع من خرق العادات إذا كانت مقدورة لله تعالى ؟ فليس الامتناع من خرق العوائد لأمر معقول . فعلمنا أن العلم الحاصل عقيب

(١) قد تكون (جلسة) وحلة أولى .

الأخبار المتواترة انما هو بحكم اطراد العادة لأمر معقول فهذه عمدة الكعبي^(١).

وأما عمدة البصري فإنه قال: العلم النظري هو العلم المرتب على النظر، والنظر هو عبارة عن علوم يترتب بعضها على بعض، ومعلوم أن العلم الحاصل عقيب الأخبار المتواترة لا بد فيه من أن يكون مرتباً على علوم سابقة وهو العلم بعددهم وبانتفاء الأغراض عنهم، وأن^(٢) ما أخبروا به ليس بنظر واستدلال وانما أخبروا به عن ضرورة. فإذا حصل ذلك حصل به العلم، فلا معنى للعلم النظري إلا ذلك.

قيل له: إن العلم قد يحصل لمن زعم أنه ليس بنظري، فلو كان مترتباً على النظر لم يحصل لمن اعقد أنه ضروري.

فكان من جوابه أن قال: لا معنى للنظر إلا ما ذكرته، ولم يحصل العلم لأحد إلا بعد حصول هذه المقدمات.

قيل: إن العلم قد يحصل للنساء والصبيان وليسوا من أهل النظر.

فكان من جوابه: إن النساء والصبيان أهل لهذا النوع من النظر. وقد ثبت في قلوب الصبيان أنواع من العلوم فيجوز أن يكون هذا من جملتها.

قيل له: فإن العلم قد يحصل لنا بأن السماء كانت قبل ولادتنا

(١) بعض الكتب ذكرت أنه البلخي وهو نفسه.

(٢) في المخطوطة «فإن».

وبالأمم الماضية^(١) وان لم نعلم صفات المخبرين .

فكان من جوابه أن قال: لا بد أن يكون المرء عالماً بأن هذه الأخبار حصلت له من قبل من لا يجوز عليهم الاتفاق على الكذب .
ف قيل له : لو كان هذا نظرياً لأحسنا بذلك النظر .

فقال : يجوز أن يكون المرء غير محس به لشهواته وخفته ولا يدل ذلك على عدمه ، ولأننا نعلم علماً ضرورة أن من رفع من الأرض مقدار ذرة أنه لا يحس بثقلها ولا يستدل بذلك على أنه لا ثقل لها ، ولكنه إنما لا يحس بثقلها لحفتها على النفوس . ف كذلك النظر فيما هذا سبيله لا يحس به لحفته على النفوس .

الجواب عما قاله : لسنا نسلم أن العلم النظري ما يترتب على النظر ولكن العلم النظري ما كان بينه وبين النظر ارتباطاً معقول ، وليس بينها ارتباطاً معقول على ما قدمناه^(٢) .

وأقوى عمدة لهم^(٣) في المسألة : إنه لو كان العلم الحاصل عقيب الأخبار المتواترة ضرورياً لأدركنا أنه ضروري . فإن من علم الشيء ضرورة أنه علم كعلمنا بوجود النهار فإنه ضروري وعلمنا بذلك علم ضروري ، فهو ضروري في نفسه .

قال القاضي^(٤) : أما العلم بحصول الصدق فهو ضروري ، وأما

(١) أي يحصل العلم بالأمم الماضية .

(٢) معظم هذا النقاش الذي نقله ابن برهان عن أبي الحسين لم أجده في المعتمد ولعله في شرح العمدة .

(٣) أي الكمي والبصري ومن قال بقولها .

(٤) أي أبو بكر الباقلاني .

علمنا بأنه ضروري يترتب على إبطال قول من زعم إنه نظري ، فإذا بطل ذلك القول بان أنه ضروري .

وليس هذا بصحيح . وذلك أن العلم بالشيء هو العلم بالعلم به . وما ذكره القاضي يشير إلى أن العلم بالشيء غير العلم بالعلم به وذلك بعيد جداً . ثم يلزمه على مساق هذا أن نقول إن رؤيتنا شعاع الشمس ضروري ، وعلمنا بأنه ضروري يبتنى على إبطال قول من زعم أنه نظري . وغاية ما ذكره القاضي أن ذلك لا خلاف فيه فلا يبتنى على النظر ، وما تنازعنا فيه مختلف فيه ، فكان العلم بأنه ضروري مرتب على إبطال رأي من زعم أنه نظري .

واعلم أن الحق من مذهب المعتزلة أن الأخبار المتواترة لا تفضي إلى العلم بطريق النظر لأن النظر عندهم يولد العلم وقد قطعوا القول بأن الأخبار لا تولد العلم^(١) لأن الأخبار المتواترة لو ولدت العلم لولد خبر الواحد العلم ، فإن الثاني مثل الأول ولا خلاف أن خبر الواحد لا يولد العلم ، فليس للثاني على الأول مزية . ولأن الواحد لو كرر الخبر مائة مرة لم يحصل العلم ، وخبر الواحد لا يزيد على تكرار الواحد مائة مرة فاستويا .

ف قيل لهم : ليس النظر يولد العلم ؟ ، فإن كانت المقدمة الأولى لا تولد النتيجة ولكنها إذا انضمت إلى الثانية ولدت العلم .

(١) قطع المعتزلة بأن العلم الذي يفضي إليه الخبر المتواتر ليس هو الذي يولده ونسب هذا القول الآمدي في الأحكام لجمهور المعتزلة والأشاعرة وجمع من الفقهاء وأبطله . وقد صرح أبو الحسين في المعتمد أن العلم يحصل بما يتصل بالخبر ويتعلق به وخاصة أحوال الخبر . وانظر المعتمد ٥٤٦/٢ والأحكام للآمدي ٢٢٣/١ .

فقالوا الجواب عن ذلك إن المقدمة الثانية ليست مثلاً للأول فيجوز أن يحصل بينها النتيجة وليس كذلك الخبر، فإن الخبر الأول مثل الثاني من غير زيادة ولا نقصان فإذا لم يولد الأول لم يولد الثاني، وهذا أليق بأصول المعتزلة وأشبه بها. (١)

المسألة الخامسة

اختلف العلماء في عدد المخبرين في أخبار التواتر.

فقال قوم: اثنا عشر، وقال قوم: خمسة، وقال قوم: سبعون، وقال قوم: ثلاثمائة وثلاثة عشر، وقال قوم: عدد المخبرين الذين يحصل بخبرهم العلم غير محصور، وشرطهم أن ينتهوا إلى حد لا يجوز على مثلهم الاتفاق على الكذب ولم يشترطوا عدداً محصوراً (٢).

فأما من زعم أن عددهم ثلاثمائة وثلاثة عشر فإنهم قالوا: إنما جعلنا ذلك العدد شرطاً لأنه عدد أصحاب النبي ﷺ حين لقي (٣) قومه يوم بدر وهي (٤) أشرف المشاهد.

(١) وأصول المعتزلة تقضي بأن النظر يولد العلم. ولهذا الأليق بأصولهم نفي صحة القياس.

(٢) ذكر العلماء أقوالاً أخرى منها ما نقله أبو الحسين في المعتمد أنهم عشرون استناداً لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ﴾ ونسبه الشوكاني إلى أبي الهذيل وغيره من المعتزلة. ونقل الشوكاني عن الأصطخري أنه عشرة لأن ما دونها جمع قلة. وقال بعضهم سبعة عدد أهل الكهف. وقال بعضهم عدد أهل بيعة الرضوان. ونقل في المسودة وروضة الناظر عن قوم أنه اثنان وعن قوم أنه لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد ونقل إمام الحرمين وغيره عن الباقلاني أنه جزم بعدم إفادة الأربعة العلم وتردد فيما فوقها.

(٣) في المخطوطة (اختار) بعد لقي.

(٤) في المخطوطة (وهم).

ومن زعم أنهم سبعون قال: لأنهم عدد أصحاب موسى عليه السلام حين اختار موسى قومه على ما أخبر الله تعالى: ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا﴾^(١).

ومن زعم أنهم اثنا عشر قال: لأنهم عدد النقباء من بني إسرائيل وقال الله تعالى: ﴿وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً﴾^(٢).

ومن زعم أنه خمسة فإنه قال: لم تزل القضاة يسمعون شهادة الشهود على الزنا وهم أربعة ولا يحصل لهم بذلك العلم، فأما الخمسة إذا شهدوا فإن العلم يحصل^(٣).

وهذه الشبه الستة مذاهب باطلة:

أما قولهم: إن الثلاثمائة وثلاثة عشر عدد أصحاب رسول الله ﷺ يوم بدر فلا مناسبة بين هذا وبين انحصار عدد التواتر فيه، فهلا جعلوا عدد أصحاب النبي ﷺ يوم أحد ويوم فتح مكة عدد التواتر فإنه لا اختصاص بيوم بدر بذلك.

(١) الاعراف: ١٥٥.

(٢) المائة: ١٢ وفي المخطوطة (اثنا).

(٣) هذا القول يختلف عن حقيقة قول الباقلاني حيث تردد الباقلاني فيما زاد على الأربعة وهذا فيه جزم بمحصول العلم. ونقل في المسودة ٢٣٦ أن ابن برهان قال: الاجماع منعقد على أن الأربعة ليس من عدد التواتر. وأما الغزالي واما المرحمين وكثير من الأصوليين أجازوا أن يكون عدد أهل التواتر دون الأربعة وحلوا قول القاضي وغيره على الأخبار العارية عن القرائن، ولكن الواقع لا يوجد خبر عار عن القرائن. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في الأحكام للآمدي ٢٢٩/١ وإرشاد الفحول ٤٧ والمستصفي ٢١١ ونهاية السؤل ٢٢٣/٢ والمعتمد ٥٦٥/٢ وروضة الناظر ٩٧ والبرهان ٥٦٩/١، والمحصل ٣٧٠/١/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٥١ واللمع ٤٠ وشرح مختصر ابن الحاجب ٥٤/٢ والنخول ٢٤٢.

ثم يقال: لو كان أصحاب النبي ﷺ يوم بدر أقل من ذلك أو أكثر هل كان الحكم يختلف بذلك أم لا؟.

فإن قالوا: إن ذلك الحكم لا يختلف فهذا يدل على أن العدد لا مناسبة بينه وبين العلم.

وإن قالوا^(١): يختلف بل لا بد من أن يخصص بهذا العدد^(٢) فإن في هذا العدد مزية خالف بها غيره من الأعداد فلا بد من إظهارها. وهذا يرد على من زعم أن عددهم سبعون، فإن السبعين ليس فيها معنى يقتضي تخصيصها من الأعداد. وكذا الأربعون^(٣) أقل عدد ينعقد بهم الجمعة وفي ذلك خلاف بين العلماء، وليس بين صلاة الجمعة وبين حصول العلم بالأخبار المتواترة مناسبة وإنما اتفق وقوع هذه القصص والأخبار مع هذه الأعداد من غير معنى اقتضى تخصيصها. وقد اتفق حصول وقائع كثيرة مختصة بأعداد آخر فهلا جعلوا هذه الأعداد مختصة بعدد التواتر ولم يذهب إلى ذلك أحد منهم.

فإن قالوا: إذا بطلت هذه المذاهب فالختار ما هو؟

قلنا: المختار عندنا إنه متى وجد المرء للشك مجالاً في نفسه

(١) في المخطوطة (فإن قالوا).

(٢) يوجد في المخطوطة (فيه) زائدة بعد العدد.

(٣) لم يتقدم ذكر الأربعين في الأقوال وبعضهم استند في اختيار هذا العدد لقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾ لأنهم كانوا حينئذ أربعين. والظاهر أن هذا القول سقط من الأقوال بدليل أنه قال: إن هذه الشبه الستة باطلة والأقوال المتقدمة حسة.

ولاحتمال مضطرباً ومساغاً لم يكن العدد^(١) حاصلًا، ومتى وجد نفسه ساكنة مطمئنة علم أن عدد التواتر قد حصل وليس له عدد محصور^(٢)، بل يجوز أن يكون العدد خمسة وعشرة وما زاد على ذلك أو نقص عنه فلا عبرة بالزيادة والنقصان.

المسألة السادسة

خبر الواحد إذا اتصلت به القرينة أفاد العلم عند النظام وهو مذهب الامام^(٣) وذهب أكثر العلماء إلى أن ذلك ممتنع.

(١) أي عدد التواتر.

(٢) معنى ذلك أن العدد الذي يفيد العلم يختلف بين خبر وخبر وذلك لوجود قرائن تجعل العلم يحصل بعدد قليل، ويصعب جداً تحديد العدد لأن العلم يتدرج تدرجاً خفياً كما يتدرج نحو العقل. ولذا فإن الآمدي وغيره أسند علم العدد لله سبحانه وتعالى وهو ظاهر كلام حجة الاسلام الغزالي وجمع من الأصوليين. حتى أن إمام الحرمين في البرهان ٥٧٦/١ خرج مذهب النظام على وجه وهو قد تقع الثقة بخبر الواحد. ورد نسبة القول عنه بأنه يقول: يطرد حصول العلم في خبر كل واحد.

(٣) اختار هذا القول ابن برهان كما هو واضح من نقاش الأدلة واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وامام الحرمين والغزالي حيث قال في المستصفي « فإن قيل فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد. قلنا: حُكي عن الكعبي جوازه ولا يظن بعموده تجويزه مع انتفاء القرائن، أما إذا اجتمعت القرائن فلا يبعد أن تبلغ القرائن مبلغاً لا يبقى بينها وبين إثارة العلم إلا قرينة واحدة فيقوم إخبار الواحد مقام تلك القرينة، فهذا مما لا يعرف استحالته ولا يقطع بوقوعه. وكلام إمام الحرمين مطابق لكلام الغزالي. وأما الباقلاني فيقول باستحالته.

ونقل الأصوليون عن أهل الظاهر أنهم يقولون بأن خبر الواحد يفيد العلم وهو مطرد في كل خبر ونقله ابن حزم في كتاب الأحكام عن داود الظاهري والحسين الكراييسي والحارث المحاسبي وارتضاه. وذهب أهل الحديث إلى أن بعض أخبار الأحاد تفيد العلم، وهذا هو المناسب لمذهب الامام أحمد بن حنبل حيث قال: إن أخبار الرؤية تفيد العلم. وحرر أبو يعلى المذهب فقال: إنه يفيد العلم إذا صح ولم =

وعمدة النظام: أن العلم الحاصل عقيب الأخبار المتواترة علم ضروري وليس بينه وبين الأخبار مناسبة وارتباط فإذا حصل عقيب الأخبار المتواترة جاز أن يحصل عقيب الخبر الواحد ولا فرق بينهما .

وقرره^(١) على وجه آخر وقال: العلم إنما يحصل بقرائن متصلة بأخبار المخبرين فلا يبعد وجود ذلك بالقرائن المتصلة بخبر الواحد ولا يكون ذلك خرقاً للعادة .

فإن قلت: إن القرينة التي أفادت العلم أو حصل العلم عقيبها استحالة تواطئهم واتفاقهم على الكذب، وذلك غير مستحيل في حق الواحد إذ الكذب جائز عليه .

قلنا: هذا بعض القرائن وهناك قرائن آخر لم يتعرضوا لها ، فلم قلت إنه لا يجوز أن يكون العلم حاصلًا عقيب تلك القرائن .

وعمدة الخصم: إن خبر الواحد لو كان مفيداً للعلم لأفاد جنسه العلم ولا شك أن العلم بقول كل واحد لا يحصل عقيب كل واحدة ،

= تختلف الرواية فيه وتلقته الأمة بالقبول . وبعض الخابلة يتساهلون فيقولون: إنه يفيد العلم مطلقاً .

وتظهر ثمة الخلاف في الاحتجاج بخبر الواحد في العقائد كعذاب القبر فمن قال: إنه يفيد العلم أثبت العقائد به ومن قال: إنه ظني لم يثبتها به أما في الفروع فالجمهور على جواز العمل به إذا صح . وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ٢٣٤/١ وارشاد الفحول ٤٩ واللمع ٤٠ وشرح تنقيح الفصول ٣٥٤ وروضة الناظر ٩٩ والمعتمد ٥٦٦/٢ ونهاية السؤل ٢/٢١٥ ، والمستصفي ١٦١ والمسودة ٢٤٠ والبرهان ١/٥٧٦، ٦٠٦ والحصول ٢/١/٤٠٠ .

(١) في المخطوطة (وقرروا) .

فدل على أن العلم لا يحصل بقول الواحد . ألا ترى أن العلم لا حصل عقيب خبر التواتر حصل بكل عدد تناولهم .

الجواب أن يقول: إن العلم لم يحصل بأقوالهم وإنما حصل عند أقوالهم بالقرائن المتصلة بها ، فلا يبعد أن تتصل تلك القرائن بخبر الواحد فيحصل العلم عقيبها .

ومثال ذلك: إنا إذا رأينا رجلاً معروفاً بالسكينة والوقار وقلة البطش والخرق (للعادات)^(١) حافياً حاسراً يتبع جنازة ويظهر النوح والعيويل ويقول: إنه قد فقد حياً له^(٢) فإننا نعلم صدقه فيما يخبر به ومثال ذلك مما لا حصر له . وربما حصل العلم بالقرائن دون الخبر كمن شاهد الصياح وسمع الصراخ من دار كان فيها مريض فإنه يعلم شدة حال المريض وقربه من الموت أو حقيقة الموت وان^(٣) لم يوجد هناك خبر عن موته أو شدة حال مرضه وهذا مقطوع به .

المسألة السابعة

ليس من شرط الأخبار المتواترة رواية اليهود ، بل العلم يحصل بدون أخبارهم .

ونقل عن اليهود أنهم قالوا: العلم لا يحصل بالأخبار المتواترة إلا إذا اتفق مع روايتها أهل الذل والمسكنة^(٤) وعنوا بذلك أنفسهم ، فمتى

(١) (للعادات) إضافة من المحقق .

(٢) هذا المثال ذكره امام الحرمين في البرهان والغزالي وابن قدامة .

(٣) في المخطوطة (فإن) .

(٤) معظم الأصوليين ذكر مذهب اليهود في الشروط المختلف فيها . وهو مذهب ظاهر البطلان ، بل هو مكابرة قصدوا بها إنكار رسالة محمد وعيسى عليهما السلام حسداً =

انفردوا عنهم لم يحصل العلم بأقوالهم ، وقصدوا بذلك رد معجزات عيسى عليه السلام ونبينا محمد صلوات الرحمن عليه وما رووها لأن^(١) فيها نفع المسلمين والنصارى .

وطريق الرد عليهم أن نقول: هل كان برواية عدد التواتر يحصل قبل موسى عليه السلام أم لا ؟ فإن قالوا: إن العلم ما كان يحصل بتلك الأخبار فقد جحدوا الضرورة وكابدوا المحسوس ، فإننا نعلم أن من تقدم موسى من الأمم كانوا عالمين بمعجزات أنبيائهم وأخبار ملوكهم والبلاد النائية والقرون الماضية كما نعلم وجودهم الآن .

وان قالوا: إن العلم كان حاصلًا بأخبارهم فقد ناقضوا مذهبهم فإن أهل الذل والمسكنة وهم اليهود كانوا معدومين في ذلك الزمان ، فكيف حصل العلم بدونهم . فإذا جاز أن يحصل العلم بأخبار الناس دون اليهود قبل موسى عليه السلام جاز أن يحصل العلم بعده بالأخبار المتواترة وان لم يكن أهل الذل والمسكنة من الناقلين .

ثم نقول لهم: هل حصل العلم لكم قبل ضرب الذل والمسكنة عليكم في أيام دولتكم أم لا ؟ فإن قالوا: لم يحصل لنا إذ ذاك فقد أنكروا

= من عند أنفسهم مع قيام الأدلة القاطعة في كتبهم على نبوتها . وقد اعترفوا بأنهم أهل الذل والمسكنة كما وصفهم الله تعالى في القرآن . ونقل عنهم في المسودة أنهم قالوا: يكفي أن يكون مع الجمعين واحد من أهل الذل والمسكنة . ونقل الرازي في الحصول أنهم يشترطون في أهل التواتر أن لا يكونوا على دين واحد . وينظر تفصيل قولهم في الحصول ٣٨٢/١/٢ ، والبرهان ٥٨١/١ والمسودة ٢٣٤ والأحكام للآمدي ٢٣١/١ .

(١) عبارة المخطوطة (لأن ما رووها) .

حصول العلم بمعجزات الأنبياء ، وان أقرؤا بذلك فكيف حصل العلم دون أهل الذل والمسكنة .

وعمدتهم: إن الخبر إذا لم ينقله أهل الذل والمسكنة لم يؤمن اتفاقهم على الكذب تثبيتاً لدولتهم ونصرة للمكهم ، وليس كذلك إذا نقله أهل الذل والمسكنة لأنه يعلم أنه لا غرض لهم في النقل إلا العلم بالصدق . فلما انتفت القرائن التي يجوز معها الاتفاق على الكذب حصل العلم بنقلهم .

وهذا حد بعيد ، وذلك أن عدد التواتر إذا بلغ عدداً لا يجوز على مثلهم الكذب كعدد أهل بغداد وغيرها من البلاد ، فإننا نعلم بحكم اطراد العادة^(١) أنهم إذا أخبروا عن شيء أنه صدق كان صدقاً ، لأن الطباع المختلفة والههم المتفاوتة تتقاضى أربابها باظهار ما عندها . فلو كان الخبر كذباً لما اتفقوا عليه . ويجوز اتفاقهم على الكذب كتجويز اتفاقهم على الكذب في صبيحة^(٢) يوم واحد على شهوة طعام وشراب واحد ، وذلك مستحيل يقتضي نقصان العادة ، والعوائد المطردة لا يجوز خرقها إلا في زمن الأنبياء عليهم السلام .

ويدل على فساد ذلك أنا نعلم حصول العلم بالأخبار المتواترة لأهل الصين وبلاد الترك وان خرجت^(٣) تلك البلاد عن أهل الذل والمسكنة والله أعلم .

(١) يوجد في المخطوطة كلمة (نعلم) زائدة بعد العادة فحذفتها .

(٢) في المخطوطة (صحته) .

(٣) في المخطوطة (خانت) .

المسألة الثامنة

ليس من شروط حصول العلم بالأخبار المتواترة كون الإمام المعصوم من جملة المخبرين خلافاً للرافضة^(١) فإنهم زعموا أن الأخبار المتواترة إنما تقيّد العلم إذا كان الإمام معهم.

وعمدتنا: إن العلم يحصل بالأخبار المتواترة لأهل البلاد النائية في الحالة الواحدة كأهل المشرق والمغرب، فإنهم في الحالة الواحدة يحصل لهم العلم بالأخبار المتواترة. ومعلوم أن الإمام المعصوم إذا كان موجوداً فلن يتصور وجوده في الحالة الواحدة في مكانين مختلفين، فلما حصل العلم في الحالة الواحدة دل أن وجود الإمام المعصوم مع جملة المخبرين ليس شرطاً.

وعمدتهم: إن كل واحدٍ من أهل التواتر يجوز عليه^(٢) الكذب، فإذا اجتمعوا لم يكن الجمع بزائد على الآحاد، فإن كان الكذب جائزاً على الأفراد لم تثبت العصمة للكافة. وإذا لم يحصل العلم بقول الواحد لم يحصل بقول الكافة. فأما الإمام فإنه معصوم عن الكذب فحصل العلم بقوله وزعموا أن العلم ليس يحصل بقول أهل التواتر وإن كان الإمام معهم، وإنما يحصل بقول الإمام دونهم^(٣). ولهذا لو

(١) وقال بقول الرافضة كما نقله الرازي في المحصول ابن الراوندي الزنديق الملحد.

(٢) في المخطوطة (عليهم).

(٣) قولهم: إن قول الإمام المعصوم يفيد العلم دونهم أدى كما سبق لنفيهم الاجماع. وهنا أدى هذا الشرط إلى عدم وجود خبر متواتر يفيد العلم وذلك لأن أكثرهم يعتقد أن آخر الأئمة المعصومين قد اختفى في السرداب، وعلى هذا لا يمكن حصول علم من أي خير بعد خلو العصور عن إمام معصوم. وقد ألزمهم حجة الاسلام على قولهم بالزامات منها:-

انفرد بالخبر عنهم حصل العلم بقوله، غير أنا إذا أخبرنا جماعة وحصل العلم لنا بقولهم علمنا أن الإمام معهم فإن لم يحصل علمنا أن الإمام منفرد عنهم.

قلنا: هذا باطل، وذلك أنا قد بينا في الرد على السُّمنية أن كل واحد من عدد التواتر وإن جاز عليه الكذب حالة الانفراد^(١). لكننا نعلم حالة الإجتاع استحالة اجتماعهم على الكذب بتفاوت همهم واختلاف طباعهم على الإخبار بالكذب بحكم اطراد العادة. فمن ادعى إنكار ذلك فقد أنكر العلم بمجاري العادة وهو قسم من أقسام العلوم الضرورية، وعند ذلك لا^(٢) يسمح مناظرة هؤلاء ومجادلتهم، فإن قصارى المتناظرين في ترقية الأمر المختلف فيه إلى حد الضرورة، فإذا وقع النزاع فيما علم ضرورة بطلت^(٣) فائدة المناظرة.

المسألة التاسعة

يجوز التعبد بأخبار الآحاد من جهة العقل خلافاً لبعض المعتزلة^(٤).

= إنه لا تقوم حجة الإمام المعصوم إلا على من شاهده وسمع منه ولا تقوم الحجة بالنقل عنه لأن النقلة غير معصومين، وأجاد ابن برهان حيث ختم المسألة بأنه لا فائدة من مناظرتهم لإنكارهم ما علم بالضرورة.

وانظر تفصيل الأقوال في المسألة في المحصول ٣٨٢/١/٢ والمستصفي ١٦٤. والأحكام للآمدي ٢٣١/١ وارشاد الفحول ٤٨.

(١) في المخطوطة (ولكننا).

(٢) (لا) إضافة من المحقق لفساد المعنى بدونها.

(٣) في المخطوطة (بطل).

(٤) في المسألة ثلاثة أقوال: أولها جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً أي أنه لا يستحيل ولا =

وعمدتنا: إنه يجوز أن يكون العمل بخبر الواحد مع غلبة الظن بصدقه مصلحة، فإذا جاز أن يكون مصلحةً جاز ورود التعبد به من جهة العقل. ويدل على أن ذلك ممكن أن جهات الاستحالات معدودة، وهي في هذا المحل^(١) بأسرها مفقودة.

وبيانه: إن جواز التعبد به لا يفضي إلى اجتماع الضدين ولا يفضي إلى أن يكون الواحد أكثر من الاثنین ولا يناقض مصلحة عقلية فجاز القضاء بتجويزه.

وقد تمسك الخصم في نصره مذهبه بفصول:

أحدها: إن خبر الواحد غير مقطوع بصحته والكذب متجاوز عليه، فإذا كان الخبر صدقاً كانت المصلحة موجودة في العمل وإن كان كذباً كان العمل مفسدة، والإقدام على ما يجوز قبحه لا يجوز، ويمكن أن يكون مفسدة قبيحاً والشرع لا يرد بالقبيح^(٢).

= يجب عقلاً وهو قول الأكثرين وقالوا: - إن دليل التعبد به السمع. وثانيها يجب التعبد به عقلاً ونسبه في روضة الناظر لأبي الخطاب. ونسبه الرازي للفقهاء وابن سريج وأبي الحسين البصري وثالثها لا يجوز التعبد به عقلاً وهذا نسبه الآمدي للجبائي، ونقل الشوكاني أن ابن السمعاني نسبه لابن علي والأصم. ونقل في المسودة أن ابن برهان نسبه لطائفة من المتكلمين ونقل الرازي عن جمهور الأشاعرة وأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار أن دليل التعبد به السمع فقط وينظر تفصيل المسألة في البرهان ١/٦٠٠ والمحصل ١/٢٠٧-٥٦١ واللعم ٤٠ والمعتمد ٢/٥٧٣ وقد استرسل في تحقيقها وروضة الناظر ١٠٠ وشرح تنقيح الفصول ٣٥٧ والمستصفي ١٧٠ والمسودة ٢٣٧ والأحكام للآمدي ١/٢٤٤.

(١) في المخطوطة (محل).

(٢) معتمد المعتزلة في عدم تجويز التعبد بخبر الواحد عقلاً قاعدة التحسين والتقبيح العقلين. حيث زعموا أن إحالة الأحكام على ما يجوز كذبه قبيح وهي قاعدة باطلة حيث يجوز عقلاً أن يجعل غلبة الظن إمارة على التكليف.

قلنا: لسنا نسلم أن العمل بخبر الواحد يجوز أن يفضي إلى مفسدة فإن دليل الشرع إذا دل على وجوب العمل كان العمل مصلحة قطعاً، وكذلك غلبة الظن علماً على حصول المصلحة. وليس بمستحيل أن يقول صاحب الشرع المصلحة موجودة في كل ما يغلب على الظن وجود المصلحة فيه، والمصالح تختلف باختلاف غلبات الظنون ويدل على ذلك أنا لا نستقبح من العقلاء سلوك الطرق وركوب البحر والإقدام على المخاطر^(١) في موضع يجوز فيه العطب والهلاك فإذا لم يكن مستقبحاً في مصالح الدنيا لم يستقبح مثله في المصالح^(٢) الدينية.

فإن قالوا: أليس من سلك الطريق وركب البحر فاهلاك يجوز والتلف يحتمل، فهلا قلتم في التعبد بأخبار الآحاد مثل ذلك. ومن مذهبكم أن التعبد بخبر الواحد جائز على علم ويقين من إصابة المصلحة.

قلنا: لا فرق بين الموضوعين. فإن من سلك الطريق بعد أن أخبره الثقة أنه آمن^(٣) ثم عطب لا يستقبح العقلاء فعله، وكذا فيما إذا بنى السامع على خبر الواحد الصادق ثم كان عند الله كاذباً فلا لوم عليه لأنه بنى على غالب الظن.

قالوا: فإذا جوزتم أن يقول صاحب الشرع إذا غلب على ظنكم صدق الشهادة فمصلحتكم العمل بذلك فهلا جوزتم على مساق ذلك أن

(١) في المخطوطة (المجاز).

(٢) في المخطوطة (مصالح).

(٣) في المخطوطة (أمر).

يقول: إذا غلب على الظن صدق هذا الشخص المدعي النبوة فاعتقدوا نبوته .

قلنا: إنما لم نجوز ذلك لأن أخبار الآحاد إنما جاز التعبد بها لأنها مستندة إلى قاطع^(١) من جهة السمع تستند إليه إذ النبوة لم تثبت بعد .

فإن قالوا: فهلا قلتم: إن نبينا الذي^(٢) دلت المعجزة على صدقه إذا^(٣) قال سيأتي من بعدي رجل صفته كذا يدعي النبوة فإذا غلب على ظنكم صدقه فاتبعوه، فإن هذا الظن استند^(٤) إلى قاطع سمعي، فهلا جوزتم ورود التعبد بذلك؟

واعلم أن علماءنا اختلفوا في الجواب عن هذا فمنهم من قال: إنما لا يجوز لأنه ليس يخلو إما أن يجوز على هذا المدعي النبوة - الذي غلب على ظننا صدقه - أن يكذب أم لا يجوز ذلك. فإن كان ذلك^(٥) لم يجز عليه الكذب فقد انقلب الظن عِلماً. وإن أجاز عليه الكذب^(٦) فلا طريق لنا إلى العلم بصدقه. ونحن وإن عملنا^(٧) بأخبار الآحاد إلا أنا نجوز الكذب على المخبرين، ويلزم على جواز

(١) وهو الإجماع على العمل بأخبار الآحاد من الصحابة والتواتر في إرسال الرسول صلى الله عليه وسلم رسله آحاداً .

(٢) في المخطوطة (إذاً).

(٣) في المخطوطة (إذ).

(٤) في المخطوطة (استندت).

(٥) ما بين القوسين مفسد للمعنى .

(٦) في المخطوطة (ولا).

(٧) في المخطوطة (علمنا).

الكذب على المخبرين^(١) جواز الكذب على النبي، فقد بطلت الثقة بقوله، وحق النبي أن يكون معصوماً.

ومن علمائنا من قال: إن غلبة الظن في هذا المقام غير حاصلة وذلك أن النبوة أعظم رئاسة في الدنيا وأن نفس كل آدمي تتشرف إلى نيلها وتتمنى بلوغها وغلبة الظن إنما تحصل من ملازمة الخلال الرشيدة والحصول الحميدة ومثل هذا لا يبعد تكلفه طلباً لنيل هذه المنزلة. فالثقة لا تحصل والطمأنينة لا تثبت بخلاف خبر الواحد في أبواب الديانات، فإن الواحد^(٢) العدل يغلب على الظن صدقه فيما يخبر به، والفرق بينها حاصل من هذا^(٣) الوجه.

ومنهم من أجاب بجواب آخر فقال: إن ذلك يفضي إلى فتح أبواب المتنبيين، فإنه من علم أنه إذا حسنت سيرته ادعى النبوة وقبلت دعواه كثر المدعون، وعند ذلك تفسد الشرائع، وذلك لا يفضي إلى مصلحة.

ومن علمائنا من أجاز ذلك وقال: لا استحالة فيه بل يجوز أن يقول الرسول: إذا جاءكم رجل وادعى النبوة وغلب على ظنكم صدقه فاتبعوه واقبلوا نبوته، وطعن في الأجوبة المتقدمة وقال: أما قولكم: إنه يفضي إلى كثرة المتنبيين والخراسين - قال - فمثله موجود في أبواب الديانات. فإن أهل البدع والضلالات إذا علموا أنهم إذا أحسنوا السيرة وأظهروا حسن الطريقة قبلت دعواهم وسمعت

(١) بعد المخبرين يوجد في المخطوطة كلمة (فإن).

(٢) يوجد في المخطوطة (من) قبل العدل.

(٣) في المخطوطة (هذه).

أخبارهم أظهروا ذلك وفسدت الأحاديث ونشأ الكذب، وإنما كثرت
المفاسد من هذا الطريق.

قالوا: أما (١) قول من زعم أن الثقة لا تحصل بذلك، فهو باطل
بما إذا عرفنا من حال رجل أنه متجنب للكذب بقرائن الأحوال، ثم
رأيناه يدعي النبوة غلب على ظننا أنه ليس بكاذب على الله وقد
ترك الكذب على الناس.

وأما قولهم بأن هذا يفضي إلى تجويز الكذب على النبي عليه
السلام، فإننا نطالبهم بوجه الاستحالة في ذلك، فنقول من أي جهة
كان ذلك مستحيلاً. فإن قالوا بأنه يفضي إلى التنفير، فقاعدة
التنفير (٢) باطلة بعد أن ثبتت (٣) النبوة، ولهذا المعنى لم يكثر
بتهمة من اتهم رسول الله ﷺ في الامتناع بالآتيان بكثير من الآيات
حين سألوا عنها كقولهم ﴿أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل
منها﴾ (٤) ﴿لولا أوتي مثل ما أوتي موسى﴾ (٥) وطلبوا ناراً تحرق
القربان، ثم إن النبي ﷺ ما أجاب إلى شيء من ذلك لأن النبوة
كانت ثابتة قبل ذلك السؤال بغيره من المعجزات، فوجود التهم لا
أثر لها (٦)، والحق ما قدمناه من تجويز مثل ذلك إذا أخبر النبي
بوقوعه.

(١) في المخطوطة (ما).

(٢) المقصود بقاعدة التنفير أنه يقبح عقلاً الكذب على الرسول ﷺ لأن الكذب عليه
يؤدي إلى تنفير الناس عن الدعوة وهي أصل عند المعتزلة.

(٣) في المخطوطة (ثبت).

(٤) الفرقان: ٨ وفي المخطوطة (لولا ألقى).

(٥) القصص: ٤٨.

(٦) ما من نبي إلا وقذف بتهم كثيرة ولكن الزبد يذهب جفاء ويزهق الله الباطل =

وما تمسكوا به: لو جاز ورود التعبد بأخبار الآحاد في أحكام الفروع جاز في أصول الديانات، فلما امتنع ذلك في الأصول كان ممتنعاً في الفروع.

قلنا: إن عنيتم بأصول الديانات الصوم والصلاة والزكاة فيجوز ورود التعبد بخبر الواحد في ذلك. وإن عنيتم بأصول الديانات صفات الله تعالى وما يرجع إلى قواعد العقائد فذلك غير جائز لأن المطلوب منه العلم والمبتغى اليقين والعلم واليقين لا يستمران بغلبة الظن. ومن المستحيل أن يقول رسول الله ﷺ: إذا غلب على ظنكم من يخبركم أن الله تعالى يجوز أن يرى فاعلموا ذلك. فإن رؤية الله تعالى ليست في جوازها أن تكون موقوفة على غلبات الظنون^(١)، وليس كذا المصالح، فإن المصالح تختلف باختلاف الظنون ولسنا نفرق في أخبار الآحاد أنه إذا غلب على ظننا صدق الراوي علمنا صدقه من جهة القطع ولكننا نعلم وجود المصلحة وإن جوزنا عليه الكذب.

فإن قالوا: أجمعنا على استحالة وروده بمقتضى الشهوات فكذلك التعبد بغلبات الظنون.

قلنا: مجرد الشهوة وميل الطبع لا كلفة فيه ولا مشقة على المرء

ويحق الحق. فسيد المرسلين وخاتمهم رمي بالجنون والشعر والسحر ومع هذا من عرفه لم ينفر منه. وهل ظنين أجنحة الذباب يضير؟.

(١) التمثيل بمسألة رؤية الله يوم القيامة مستقاة من كتب المعتزلة وقد مثل بها أبو الحسين في المعتمد. والحق أن رؤية الله يوم القيامة من أعظم نعم الجنة وثبت ذلك بالأدلة القاطعة من الكتاب والسنة، ولكن المعتزلة لووا أعناق اللغة لإنكار ذلك فجعلوا «لن» تفيد التأييد حتى سميت بلن الزمخشيرية حتى يدل قول الله تعالى: ﴿لن تراني﴾ على عدم اثبات رؤية الله يوم القيامة.

في متابعتة وليس كذا غلبة الظن فإنما يفتقر إلى نظر واستدلال،
وعلى المرء في تحصيل ذلك أعظم مشقة.

المسألة العاشرة

التعبد بأخبار الآحاد ثابت خلافاً للرافضة وطائفة من
المعتزلة^(١).

وقد اختلف علماءنا في طريق ذلك، فمنهم من تمسك بمسلك عقلي
ومنهم من تمسك بمسلك نقلي وأما من تمسك بالدليل العقلي^(٢) فإنه

(١) وقال بقول الرافضة القاشاني من أهل الظاهر على ما في إرشاد الفحول ونسب هذا
القول في المسودة لأبي بكر بن داود الظاهري. ونقل في المسودة أن ابن برهان نسبه
للقاشاني والنهرواني وإبراهيم بن عليّة والشيعيّة، ولعله يوجد في كتبه الأخرى غير
الوصول. كما نسبه الغزالي للمقدرية (المعتزلة) واستثنى الرازي في الحصول من
الشيعيّة أبا جعفر الطوسي ويوجد من الجمهور من نفى التعبد بأخبار الآحاد في
بعض الأحوال ومن ذلك: خبر الواحد فيما تعم به البلوى، وخبر الواحد في إثبات
الحدود وخبر الواحد إذا خالف الأصول وهذا منسوب لبعض الخفية. كما أنه
يوجد جمع من العلماء لا يثبت العقائد بأخبار الآحاد ومنهم المصنف ولذا عنون
للمسألة بلفظ التعبد بأخبار الآحاد احترازاً عن الاعتقاد. أما قبول أخبار الآحاد
في الشهادات وقتوى المفتي والأمور الدنيوية فهو محل إجماع حتى من الرافضة
والمعتزلة.

(٢) ومن أوجه بالعقل بالإضافة للأدلة السمعية أحد بن حنبل وتابعه على ذلك جمع
من أصحابه منهم أبو الخطاب وأوجه بالعقل أيضاً القفال وابن سريج وأبو الحسين
البصري وآخرون. والأكثر من الأشاعرة والمعتزلة أثبتوه بالأدلة السمعية قال
الغزالي في المستصفى: «ولا يجب بالأدلة العقلية وإنما العقل يميز التعبد به فقط»
وينظر تفصيل الأقوال في المسألة مع أدلتها في: الحصول ٥٠٧/١/٢ والبرهان
٦٠٠/١، والأحكام للآمدي ٢٤٧/١ وإرشاد الفحول ٤٨ والمسودة ٢٣٨
والمستصفى ١٧٢ ونهاية السؤل ٢٣١/٢ - ٢٣٩ وشرح تنقيح الفصول ٣٥٧،
والمعتمد ٥٨٣/٢ وروضة الناظر ١٠١.

زعم أن الواحد إذا أخبرنا عن رسول الله ﷺ بغير جاز أن يكون المخبر صادقاً فلو لم يجب العمل بقوله وجاز الاعتراض^(١) عنه كان في ترك العمل به خطر^(٢)، والعقل يحمل على اجتناب الخطر. فإن من أخبرنا عن طريق أنه مخوف أو عن طعام إنه مسموم وجب علينا اجتنابه بموجب العقل.

قالوا: إن كان هذا الخطر مقدراً في الترك والرد فهو مقدر في القبول لجواز أن يكون كاذباً. وإذا جاز أن يكون كاذباً كان الإقدام على العمل بقوله مفسدة في الدين، وما أفضى إلى مفسدة فالعقل يمنع من فعله.

قلنا: تجوز المفسدة لا يمنع من البناء على غلبة الظن، وإنما يقبل من الأخبار خبر من يغلب على الظن صدقه، فوقع^(٣) الكذب في بعض الأخبار لا يمنع من قبول خبر الواحد وإن جاز الكذب على المخبرين.

فإن قالوا: إنما عملنا^(٤) بأخبارهم في الأمور الدنيوية لأنه لا طريق في العمل سوى ذلك، وليس كذا أخبار الآحاد في أبواب الديانات، لأن ترك العمل بها لا يفضي إلى التعطيل إذ من الممكن البناء^(٥) في كتاب الله تعالى والسنة المتواترة.

(١) في المخطوطة: (جاز الاعتراض).

(٢) قد يكون الخطر الذي يشير إليه المصنف أنه لو لم يعمل بخبر الآحاد لتعطلت الأحكام لأن ما تواتر من السنة قليل جداً، والقرآن والإجماع لا يفيان بأحكام جميع الحوادث.

(٣) في المخطوطة (بوقع).

(٤) في المخطوطة (علمنا).

(٥) يعني: بناء الأحكام على ما في كتاب الله.

فإن قلت: إنما نعمل بخبر الواحد فيما ليس فيه آية ولا سنة فهذا غير مستقيم إذ من الممكن البناء على حكم العقل والرجوع إلى الأصل .

قلنا: العقل لا يقضي بحظر ولا إباحة، ومن اعتقد أن العقل يقضي بالحظر والإباحة فإنهم زعموا أن الدليل السمعي يقتضي تعيين ذلك لأنه من الممكن أن يكون الذي أتى به المخبر صدقاً، فلا بد من اجتناب الخطر على ما قدمناه. غير أن هذه الطريقة فاسدة، وذلك أن أخبار الآحاد إنما كانت مقبولة في أبواب المصالح الدنيوية، واستواء جهات الفساد على وجه لا يمكن تداركه، وليس كذا أخبار الآحاد في أبواب الديانات فإنه^(١) إذا تركنا العمل بها لم يفض ذلك إلى مفسدة ظاهرة كالمفسدة الظاهرة في ترك العمل بأخبار الآحاد في المصالح الدنيوية ولا اعتماد على هذه الطريقة وإنما الاعتماد على الدليل السمعي^(٢).

وقد تمسك علماءنا في الأدلة السمعية بأنواع:

أولها: قول الله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾^(٣). الآية والطائفة إسم يطلق على العدد اليسير، فوجه الدليل من الآية أن الله تعالى أوجب على طائفة الأنداز، ولو^(٤) لم يوجب على المخبرين قبول أخبارهم لم يكن للانذار فائدة.

(١) في المخطوطة (فأما).

(٢) ذكر ابن برهان الدليل العقلي على وجوب العمل بخبر الواحد وبين ضعفه وارتضى ما ارتضاه الأكثرون وهو الاعتماد على الأدلة السمعية.

(٣) التوبة: ١٣٢ .

(٤) سقط من المخطوطة (لو).

وقد اعترض على هذه الآية من وجوه:

الأول منها: إن الله تعالى أوجب أن ينفر^(١) من كل فرقة منهم طائفة وإذا اجتمعت الطوائف فأخبرت كانت أخبارهم متواترة. وكلامنا في خبر الواحد والآية لا دلالة فيها على أخبار الآحاد.

والثاني: إن وجوب الانذار لا يدل على وجوب القبول، فإن الشاهد الواحد يجب عليه اظهار ما عنده من الشهادة ولا يجب قبول قوله ولا العمل به.

الثالث: إن الله تعالى قال: ﴿ليتفقها في الدين﴾. وهذا يدل على أن إنذارهم^(٢) كان بطريق الفتوى^(٣) وليس في الآية أنهم أخبروا مجتهداً ورووا حديثاً لعالم^(٤). ومسألة الخلاف موضوعة في قبول خبر الواحد على العالم، وليس في الآية ما يدل على ذلك.

قصارى ما قيل في الجواب: إن الله تعالى أوجب على كل طائفة أن ينذروا القبيلة الذي خرجت منها، وليس اجتماع^(٥) الطوائف شرطاً في الانذار.

أما قولهم بأن وجوب الانذار لا يدل على وجوب القبول فكلام لا أصل له فإن القبول لو لم يكن واجباً لم يكن للانذار فائدة، وقبول قول الشاهد واجب على الحاكم ولكن العمل متوقف على

(١) في المخطوطة (نفر).

(٢) سقط من المخطوطة (أن).

(٣) (الفتوى) إضافة من المحقق لفساد المعنى بدونها ولأنه يدل عليها الجواب عن هذا الاعتراض.

(٤) في المخطوطة (حديث العالم).

(٥) في المخطوطة (إجماع) وإجماع تناسب مع الاعتراض.

شرطه، وكون العمل متوقفاً على شرطه ليس يمنع من قبول الخبر.
وقولهم: إن هذه الآية إنما هي نص في التفقه وفتوى العامة لا في
الأخبار المروية في المجتهد قول باطل، وذلك أن التفقه إنما يكون
بمحافظة الأحاديث، والفقهاء في ذلك الزمان هم حفظة الأخبار ونقلها
الآثار، ولأن اللفظ عام فيما إذا كان هناك مجتهد أو لم يكن.

فإن قالوا: لو كان المجتهد فيما بينهم لم تجب الرحلة في طلب العلم.
قلنا: الرحلة إذ ذاك كانت واجبة لأن الأحكام كانت عرضة
للتغيير والتبديل بما طرأ عليها من النسخ، وفي^(١) السؤال إشكال
والاعتماد على غير هذا^(٢).

ومن علمائنا من تمسك بقوله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل
إليك من ربك^(٣)﴾ وكان رسول الله ﷺ يبعث رسله إلى الملوك
ويدعوهم إلى الله تعالى ويأمرهم باتباعه، فكان يرسل إلى كسرى

(١) (الواو) إضافة من المحقق.

(٢) كذلك بين الآمدي والغزالي ضعف هذا الدليل مع أنها ذكرا آيات أخرى لم يذكرها
ابن برهان منها قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾، وقوله
تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾. وقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل
الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾. وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين
بالقسط شهداء لله﴾ انظر الأحكام ٢٥٠/١ واعتاد إمام الحرمين والغزالي
واتباعها على دليلين وصفوها بأنها قاطعين وهما: إجماع الصحابة على العمل بخبر
الواحد، والثاني ما تواتر من إنفاذ الرسول صلى الله عليه وسلم رسله وسعاته
وقضاته آحاداً. وأما الآمدي فاعتمد على إجماع الصحابة وضعف باقي الأدلة. وهو
موافق لما اعتمد عليه ابن برهان.

(٣) المائدة: ٦٧.

وقيصر وقبائل اليمن الواحد والاثنين ويسقط عنه فرض التبليغ بذلك. ولولا أنه وجب على المبلغين بأخبار الآحاد لم يسقط عنه فرض التبليغ.

والاعتماد في هذه المسألة على اجماع الصحابة، فإن أصحاب رسول الله ﷺ أجمعوا على العمل بأخبار الآحاد، فمن ذلك: عمل أبي بكر الصديق في توريث الجدة السدس^(١) بنجر المغيرة بن شعبة^(٢).
وعمل عمر بن الخطاب بمديث عبد الرحمن بن عوف^(٣) في أخذ الجزية من الجوس^(٤).

(١) أخرج الحديث مالك وأحمد والأربعة وصححه ابن حبان والحاكم. وأعله بعضهم بالإرسال لعدم صحة سماع راوية قبيصة بن ذؤيب من أبي بكر ولكن رجاله ثقات وانظر ألفاظه وطرقه في نصب الراية ٤٢٨/٤ والتلخيص الحبير ٢٦٤/٢ والمنتقى ٤٥٩/٢.

(٢) هو المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي أبو عبد الله وقيل أبو عيسى أسلم عام الخندق وقيل أول مشاهده الحديبية، أصيبت عينه في اليرموك، أحد دهاة العرب الثلاثة. كان مفاوضاً للفرس في القادسية ولاءه عمر الكوفة ثم عزله عنها وولاه البصرة وأقره عثمان عليها. ثم ولاء معاوية على الكوفة بعد أن اعتزل الفتنة. قيل أحصن ثلاثمائة امرأة في الإسلام وقيل ألف امرأة توفي سنة ٥٠ هـ له ترجمة في الإصابة ١٣١/٦ والاستيعاب رقم ١٤٤٥ والبداية والنهاية ٤٨/٨.

(٣) هو عبد الرحمن بن عوف القرشي الزهري أبو محمد أحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد ستة أهل الشورى. هاجر الهجرتين وكان إسلامه على يد أبي بكر. اشتهر بعشق الرقيق والإحسان إلى الناس، وفضائله كثيرة جداً، توفي سنة ٣٢ هـ عن ٧٢ عاماً. له ترجمة في الإصابة ٣٤٦/٤ والبداية والنهاية ١٦٣/٧.

(٤) رواه البزار في مسنده والدارقطني في سننه وابن أبي شيبه في مسنده ومالك في الموطأ - كتاب الزكاة - عن جعفر بن محمد عن أبيه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: لا أدري ما أصنع بالجوس. فقال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «سئوا بهم سنة أهل الكتاب». أعله ابن عبد =

ومجبر ابن مالك^(١) في دية الجنين^(٢).

وعمل بجبر عائشة في الغسل من التقاء الختانين^(٣).

وعمل بجبر أبي موسى في الاستئذان على الدخول^(٤).

والوقائع في ذلك كثيرة وقد اجتمعت الصحابة على العمل بها.

فإن قالوا: رد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس،

ورد علي رضي الله عنه حديث معقل بن سنان.

= البر بالانقطاع لأن محمد بن علي بن الحسين لم يلق عمر. وأعله غيره بالإرسال ولكن ورد معناه في البخاري من حديث مجالد قال: أتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته بسنة: «فرقوا بين كل ذي محرم من الجوس ولم يكن عمر أخذ الجزية من الجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله أخذها من مجوسى هجر. ويشهد له أيضاً ما رواه البخاري من أخذ الجزية من البحرين التي صالح أهلها رسول الله ﷺ وولى عليها العلاء بن الحضرمي وهم من الجوس وانظر نصب الراية ٣/٤٤٨، فتح الباري ٦/٣٥٩.

(١) هو حمل بن مالك بن النابغة الهذلي أبو نضلة، نزيل البصرة. كانت عنده زوجتان أحدهما مليكة والأخرى أم عفيف رمت إحداها الأخرى بمسطح فأصابته بطنها فألقت جنينها ففضى فيه ﷺ بغرة عبد أو أمة «له ترجمة في الإصابة ٢/٣٩ والاستيعاب ٣٧٦».

(٢) أخرج الحديث البخاري في باب الكهانة وباب الديات ومسلم باب دية الجنين ١١/١٧٥ وأخرجه مالك في الموطأ ٢/٨٥٥ وأخرجه النسائي وأبو داود وانظر فتح الباري ١٠/١٨٣، ١٢/٢١٨.

(٣) تقدم تخريج الحديث في المسألة الخاصة من كتاب المفهوم في الجزء الأول.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان عن أبي سعيد الخدري قال: كنت في مجلس من مجالس الأنصار إذ جاء أبو موسى كأنه مذعور فقال: استأذنت على عمر ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت وقال رسول الله ﷺ «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع» قال: لتأتيني على هذا بيينة. فقال أبو سعيد: لا يقوم معك إلا أصغر القوم، فقام أبو سعيد فشهد له. وزاد في الموطأ. أما إني لا أتهمك ولكني أردت أن لا يتجرأ الناس على الحديث عن رسول الله ﷺ، وانظر فتح الباري ١١/٢٧.

قلنا: أما رد عمر رضي الله عنه لحديث فاطمة بنت قيس^(١) لأنه اتهمها بالغفلة والسهوة وأما حديث معقل بن سنان^(٢) فلأنه استحقره ونسبه إلى قلة التحفظ فقال: أعرابي بوال على عقبه. ونحن وان قلنا بالتعبد بأخبار^(٣) الآحاد ولكن يجب قبول خبر^(٤) العدل الثقة.

وعمدة الخصم: إن خبر الواحد غير مقطوع بصحته لجواز الكذب عليه فلا يجوز العمل به لأنه ظن مجرد.

ولأنه لو وجب العمل بخبر الواحد لوجب العمل بخبر كل واحد، ألا ترى أنه لما وجب العمل (بالمتواتر وجب العمل)^(٥) بكل خبر متواتر؟

(١) خير فاطمة بنت قيس وترجتها تقدمت في المسألة الحادية عشرة من كتاب الخصوص في الجزء الأول..

(٢) هو معقل بن سنان الأشجعي يكنى بأبي سنان، نزيل الكوفة. قدم المدينة في خلافة عمر ثم نفاه لما سمع امرأة تنزل بجباله. حمل راية أشجع يوم حنين، قتل في وقعة الحرة على يد مسلم بن عقبة صبراً وذلك سنة ٦٣ هـ. روى عنه الشعبي والحسن البصري وعلقمة ومسروق. له ترجمة في الإصابة ١٢٥/٦ الاستيعاب: ١٤٣١ والبداية ٢٢٠/٨.

وحديثه: في قصة بروع بنت واشق الكلابية التي نكحت هلال بن مرة الأشجعي وقد فوضت له، فتوفي قبل أن يدخل بها أو يفرض لها صداقاً فقضى لها رسول الله ﷺ بصداق مثل نساءها وعليها العدة ولها الميراث. وقد بالغ في تخريج طريقه النسائي في كتاب النكاح ١٢١/٦. ورواه أبو داود في كتاب النكاح ٥٨٨/٢ والترمذي ١١١/٤ وقال حسن صحيح والحاكم في المستدرک ١٨٠/٢ وقال صحيح على شرط مسلم وعبد الرزاق في المصنف ٢٩٢/٦ وانظر مذاهب الفقهاء في التفويض في المغني لابن قدامة ٤٦/٨.

(٣) في المخطوطة (أخبار).

(٤) (خبر) زيادة من المحقق.

(٥) ما بين القوسين زيادة من المحقق وهي ضرورية لاستقامة العبارة.

قلنا: أما قولكم إن خبر الواحد غير مقطوع بصحته وهو ظن مجرد فهو مسلم غير أن العمل ليس بالظن وإنما العمل عند الظن، فإن الظن علمٌ على الحكم، فهو بمنزلة الشك، فإن صاحب الشرع جعل الشك علماً على تحريم صيام يوم الشك، فكذا^(١) هنا خبر الواحد مضمون ويكون العمل به مستنداً^(٢) إلى قاطع من جهة السمع وهو الاجماع.

وقولكم: إنه لو وجب العمل بخبر الواحد لوجب العمل بخبر كل واحد قول باطل^(٣). فإننا إنما نعمل بالخبر الواحد إذا اجتمعت فيه شرائط الصحة فأما إذا اختل شرط من شرائط الصحة لم يجب العمل وصار كما نقول في القياس فإننا لا نعمل بكل قياس وإنما نعمل^(٤) بالقياس الصحيح.

وربما تمسكوا بقوله تعالى: ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثمٌ﴾^(٥) وبقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾^(٦) قالوا: وخبر الواحد لا يفيد العلم^(٧).

قلنا: أما قوله تعالى: ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن﴾ وقوله: ﴿ولا

(١) في المخطوطة (هذا) وهو تصحيف:

(٢) قوله: «فكذا إلى مستنداً» ورد مكرراً في المخطوطة.

(٣) كثير من الأصوليين ومنهم الآمدي والرازي قرروا هذا الدليل بصورة أخرى وهي لو جاز العمل بخبر الواحد لجاز قبوله في إثبات العقائد والأصول مع أن معظم القائلين بجواز التعبد به لا يثبتون به العقائد

(٤) في المخطوطة (العمل).

(٥) الحجرات: ١٢.

(٦) الاسراء: ٣٦.

(٧) وقد تمسكوا بآيات أخرى منها قوله تعالى ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ وقوله تعالى ﴿إن تتبعون إلا الظن﴾ وقوله تعالى: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾.

تقف ما ليس لك به علم^(١). فلا يدل على إسقاط التمسك بخبر الواحد، فإننا إنما نعمل بالعلم، وهو الذي استفدناه من جهة الاجماع، والظن علم وهو في كونه ظناً معلوم.

وقابلهم علماءنا بقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٢) وهذا يدل على أن العدل إذا جاءنا بخبر وجب العمل به إلا أن التمسك بهذه الآية لا يقوى من حيث أن الاستدلال بها تعلق بدليل الخطاب وهو مختلف^(٣) فيه. فكيف يثبت بالمتخلف^(٤) فيه، فالاعتماد على ما بيناه^(٥).

المسألة الحادية عشرة

خبر الواحد لا يفيد العلم^(٦) خلافاً لبعض أصحاب الحديث فإنهم

(١) حدث من الناسخ خطأ في النقل حيث أنه بعد أن كتب الآية رجع فكتب سطرًا مما قبلها مرة أخرى.

(٢) الحجرات: ٦

(٣) أي أنه مختلف في حجية مفهوم الخالفة. والخالفون هم الأحناف كما أنه يوجد خلاف بين الجمهور في الاحتجاج ببعض أنواعه.

(٤) في المخطوطة (المتخلف).

(٥) وهو إجماع الصحابة على وجوب العمل بخبر الواحد الذي اجتمعت فيه شرائط الصحة. ولعل من أقوى الالزامات لهم أنهم يجيزون العمل بالظنون في أمور الدنيا ويعملون بالظن في الفتوى والشهادة كما أنهم يعتمدون على الظنون في بعض العبادات كالتوجه للقبلة عند عدم معاينتها فيلزمهم العمل بخبر الواحد وإن كان يفيد الظن ثم أنه لو قصرنا العمل على القواطع لتعطلت كثير من الأحكام، لأن القواطع قليلة والحوادث كثيرة. والله أعلم.

(٦) قد عقد المصنف المسألة السادسة من كتاب الأخبار لخبر الواحد الذي اتصلت به القرائن ونقل عن جمع من الناس أنهم قالوا إنه يفيد العلم وخص هذه المسألة بخبر الواحد مطلقاً وكان الأولى ببحثه هذه المسألة عقب تلك وقد تكلمت على تلك المسألة

زعموا أن ما رواه مسلم^(١) والبخاري^(٢) مقطوع بصحته .

بما يصلح هنا . وتمثيله بصححي مسلم والبخاري يشعر بتقييد خبر الأحاد بالتلقي بالقبول ، لأنه هذه هي صفة هذين الكتابين . وقد صرح بعض الأصوليين بهذا القيد في كتبهم عندما عنونوا لهذه المسألة . وقد نسب المصنف القول بإفادة العلم لأهل الحديث ونسبه الآمدي والأسنوي للمعتزلة . وأهل الحديث عباراتهم متفاوتة والنقول عنهم مختلفة وخاصة الحنابلة لأنه ليس للإمام عبارة صريحة في ذلك ، وإنما مستندهم إنه قال في أخبار الرؤية تفيد العلم ، وفهم كل فريق منهم فيها يختلف عن الآخر . ولكن الذي أراه أليق بالإمام أحد وعليه جمهور الحنابلة المتأخرين ما حرره أبو يعلى من أنها تفيد العلم بشرط صحة السند وعدم الاختلاف بالرواية مع تلقي الأمة له بالقبول . ولهذا قالوا : إن العلم الحاصل من خبر الواحد نظري وليس ضروري كالخبر المتواتر . وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في إرشاد الفحول ٤٩ ، والأحكام للآمدي ٢٣٤/١ واللمع ٤٠ والمسودة ٢٤٠ والمستصفي ١٦٦ ، وروضة الناظر ٩٩ ونهاية السؤل ٣١٥/٢ والمحصل ٤٠٠/١/٢ .

(١) هو مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري أبو الحسين المتوفى بنيسابور سنة ٢٦١ هـ . رحل في طلب الحديث للحجاز ومصر والشام وغيرها . أشهر كتبه الصحيح جمع فيه اثني عشر ألف حديث . والمسند الكبير رتبته على الرجال : وله الأسماء والكنى ومشائخ الثوري . والأفراد والوحدان والأقران وغيرها : له ترجمة في مقدمة شرح النووي لمسلم وطبقات الحنابلة ٣٣٧/١ والبداية والنهاية ٣٣/١١ . وتاريخ بغداد ١٠٠/١٣ ، ووفيات الأعيان ٩١/٢ وتهذيب التهذيب ١٢٦/١٠ ، والأعلام ١١٨/٨ وتذكرة الحفاظ ١٥٠/٢ .

(٢) هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري أبو عبد الله الحافظ . انتخب صحيحه من ستاية ألف حديث كان يحفظها . له التاريخ والضعفاء في رجال الحديث وخلق أفعال العباد والأدب المفرد ولد سنة ١٩٤ هـ ببخارى قام برحلة طويلة لسماع الحديث . سمع من نحو ألف شيخ مات في خرنتك سنة ٢٥٦ ، له ترجمة في تذكرة الحفاظ ١٢٢/٢ ، تهذيب التهذيب ٤٧/٩ وفيات الأعيان ٤٥٥/١ والأعلام ٢٥٨/٦ تاريخ بغداد ٣٤٢/٢ . طبقات الحنابلة ٢٧١/١ ودائرة المعارف الإسلامية ٤١٩/٣ .

وعمدتنا: إن العلم لو حصل بذلك لحصل لكافة الناس كالعلم
بالأخبار المتواترة^(١).

ولأن البخاري ليس معصوماً عن الخطأ فلا تقطع بقوله، لأن
أهل الحديث وأهل العلم غلّطوا مسلماً والبخاري وثبتوا أوهامها، ولو
كان قولها مقطوعاً به لاستحال عليها ذلك.

ولأن الرواية كالشهادة، ولا خلاف أن شهادة البخاري ومنم لا
يقطع بصحتها، ولو انفرد الواحد منهم بالشهادة لم يثبت الحق به
فدل على أن قوله ليس مقطوعاً به، وان أبدوا^(٢) في ذلك منعاً كان
خلاف إجماع الصحابة فإن أصحاب رسول الله ﷺ ما كانوا يقضون
بأثبات الحقوق إلا بشهادة شاهدين.

ولا عمدة للخصم إلا أن الأمة أجمعت على تلقي هذين الكتابين
بالقبول واتفقوا على العمل بها. وهذا لا يدل على أنها مقطوع
بصحتها^(٣). فإن الأمة إنما عملت بها لاعتقادها^(٤) الأمانة والثقة في
الرواية، وليس كل ما يوجب العمل به كان مقطوعاً بصحته^(٥).

المسألة الثانية عشرة

يجب العمل بمخبر الواحد وإن لم يتابعه غيره.

(١) وضّف هذا الدليل الآمدي في الأحكام وأبو الحسين في المعتمد بأنه قياس تمثيلي
والقياس التمثيلي غير مفيد للعلم.

(٢) في المخطوطة (أبدلوا).

(٣) في المخطوطة (أنها مقطوع بصحتها).

(٤) في المخطوطة (لاعتقادها).

(٥) لأنه يجب العمل بغلبة الظن في أحكام كثيرة.

وقال أبو علي الجبائي^(١): لا بد من رواية إثنين عن اثنين حتى يتصل الأمر برسول الله ﷺ.

وعمدتنا: إن الصحابة أجمعوا على العمل بخبر الواحد العدل ولم يشترطوا المتابعة، فإن اشتراط المتابعة خلاف الإجماع.

ولأن اشتراط المتابعة لا يخلو إما أن يكون لطلب العلم أو الظن به، وطلب العلم مستحيل، فإنه لا يحصل بقول الاثنين والظنون لا غاية لها، وليس الوقوف عند ظن أولى من الوقوف عند غيره، فوجب الاقتصار على أول مراتب وهو الظن الحاصل بقول الواحد.

ولأن اشتراط الاثنين يفضي إلى إبطال التعلق بأخبار الآحاد لأنه إذا^(٢) روى إثنان عن رسول الله ﷺ حديثاً وجب أن يروي عن كل واحد من الاثنين إثنان ويتضاعف الأمر في الرواية كتضاعف رقعة الشطرنج، وذلك مستحيل يفضي إلى إبطال التمسك بالأخبار، وذلك لا يجوز.

وعمدة الجبائي إن الصحابة طلبوا الزيادة على الواحد. فقال أبو

(١) حقيقة مذهب أبي علي الجبائي كما نقله أبو الحسين في المعتمد ٦٢٢/٢: وقال أبو علي: «إذا روى العدلان خبراً وجب العمل به، وإن رواه واحد فقط لم يجز العمل به إلا بأحد شروط منها: أن يعضده ظاهر أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو يكون منتشرأ» وقال أبو الحسين: «إن عبد الجبار بن أحمد نقل عنه في الشرح أنه لم يقبل في الزنا إلا خبر أربعة كالشهادة عليه» ونسبة هذا القول للجبائي متفق عليه بين الأصوليين، حيث لم يخل منه كتاب وينظر تفصيل المسألة في المسودة ٢٣٨ والمستصفي ١٨٠ ونهاية السؤل ٢/٢٥٣ واللمع ٤٠ وشرح تنقيح الفصول ٣٦٨ وروضة الناظر ١١١. والمحصل ١/٢/٥٩٩ والبرهان ١/٦٠٧.

(٢) في المخطوطة (إذ).

بكر الصديق رضي الله عنه للمغيرة لما روي له حديث توريث الجدة
السدس^(١): من يشهد معك؟ قال: محمد بن مسلمة^(٢). وقال عمر
رضي الله عنه: ^(٣) من يشهد معك؟ فجاء برجل من الصحابة.
ولأن^(٤) الخبر كالشهادة، والعدد شرط في الشهادة فكذا في
الخبر.

قلنا: هذا لا حجة فيه، وذلك لأن الصحابة إنما طلبوا الزيادة
للاحتياط^(٥) لا للاشتراط. فإنهم قد قبلوا خبر الواحد إذا^(٦) انفرد،
ولكنهم طلبوا الزيادة لمصلحة. فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه
قال لأبي موسى الأشعري: «والله لا أتهمك ولكني خشيت أن يقدم

(١) تقدم تخريجه قبل مسألتين.

(٢) في المخطوطة (سلمة) وهو تصحيف.

وهو محمد بن مسلمة الأوسي الأنصاري الحارثي أبو عبد الرحمن صحابي ولد سنة
٢٠ قبل الهجرة وتوفي سنة ٤٣ هـ وقيل ٤٦ هـ. وشهد بدرًا وما بعدها إلا تبوك.
ولاه عمر على صدقات جهينة. اعتزل الفتنة أيام علي. وكان المحقق في أمور الولاية
عند عمر. له ترجمة في الإصابة برقم ٧٨٠٨ وانظر الكامل لأبن الأثير ٢/٣.

(٣) العبارة فيها نقص. إما أن يكون سقطاً أو متعمداً اعتماداً على ما تقدم قبل مسألتين
وتمامها: «إلى أبي موسى الأشعري لما روي له «الاستئذان ثلاثاً» والرجل الذي
جاء به هو أبو سعيد الخدري. وتقدم تخريج الحديث قبل مسألتين.

(٤) (الواو) زيادة من المحقق.

(٥) ورحم الله الإمام الشافعي إذ قال في الرسالة فقرة ١١٨٧ وما بعدها: فإن قال قائل
قد طلب عمر مع رجل أخبره خبراً آخر. قيل له لا يطلب عمر مع رجل أخبره
آخر إلا على أحد ثلاث معاني: إما للاحتياط أو لكونه أثبت للحجة وأطيب لنفس
السامع أو لم يعرف الخبر فيقف عند خبره حتى يأتي مخبر يعرفه ثم قرر أنه في خبر
الاستئذان كان للاحتياط.

(٦) (إذا) زيادة من المحقق.

الناس على رواية الأخبار^(١). « فإنه كان رواية بعد الثلاث.

وأما تشبيهه^(٢) الرواية بالشهادة: فإن الشهادة مبنية على التضييق، ولهذا لا تسمع من النساء على الانفراد ولا من العبيد على الاطلاق، ولا تسمع من وراء حجاب، ولا تقبل فيها العنينة، ويشترط فيها حضرة القاضي ومجلسه وتقدم الدعوى. فكل ذلك معدوم في الرواية، ولأن الشهادة في الزنا لا تسمع إلا من أربعة والرواية لا يشترط فيها اجتماع أربعة^(٣) فافترق البابان.

المسألة الثالثة عشرة

مذهب الشافعي رضي الله عنه: إن المراسيل لا يجوز الاحتجاج بها إلا مراسيل سعيد بن المسيب ومراسيل الصحابة وما انعقد الإجماع على العمل^(٤) به، خلافاً لأصحاب أبي حنيفة.

(١) في الموطأ ٣/١٣٤ وفي الرسالة ص ٤٣٥ «أما إني لم أهتمك ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله». وهو منقطع ووصله غيره وانظر شرح الزرقاني ٤/١٨٨ وفتح الباري ١١/٢٢.

(٢) (أما زيادة من المحقق.

(٣) هذا الرد لا يرد على أبي علي الجبائي لأنه يشترط في رواية الزنا أربعة كما نقله عنه عبد الجبار بن أحمد على ما في المعتمد ٢/٦٢٢.

(٤) حقيقة مذهب الشافعي كما بينه في الرسالة من ص ٤٦١ - ٤٦٦. أن مرسل الصحابي حجة مطلقاً، ومرسل صغار التابعين ليس بحجة، ومرسل كبار التابعين حجة بأحد شروط خمسة وهي:

١ - أن يكون أسنده غير مرسله.

٢ - أو أرسله راوٍ آخر يروي عن غير شيوخ الأول.

٣ - أو عضده قول صحابي.

٤ - أو عضده قول أكثر أهل العلم.

وصورة المراسيل أن يقول الراوي: « قال رسول الله ﷺ ولم يسمع من رسول الله ﷺ ، ولم يذكر الراوي المتوسط بينهما (١) »
 وعمدة أصحاب أبي حنيفة: إن الإرسال صدر ممن لو أسنده قبل إسناده فينبغي أن يقبل إرساله، فإن تطرقت التهمة إلى إرساله تطرقت إلى إسناده.

هـ - أو يعرف من حال المرسل أنه لا يرسل عن فيه جهالة أو ليس مرغوباً في الرواية عنه.

وقد قبل الشافعي مراسيل ابن المسيب لأنه اختبرها فوجدها مسندة من طرق أخرى. وذهب لقول الشافعي معظم أصحابه والباقلاني. وكثيراً ما ينسب للشافعي القول بعدم القبول مطلقاً وهو ليس بصحيح. ونسب أبو الحسين وغيره القول برد المراسيل على كل حال لبعض أهل الظاهر وطائفة من أهل الحديث قال ابن الصلاح: وما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل والحكم بضعفه هو الذي استقر عليه آراء جماعة حفاظ الحديث ونقاد الأثر وتداولوه في تصانيفهم وشد قوم قلم يقبلوا مرسل الصحابي لاحتمال روايته عن لم تثبت صحبته.

وذهب المعتزلة وأبو حنيفة ومالك وأحمد في أشهر الروايتين عنه إلى قبول رواية المرسل مطلقاً ونصره الآمدي وقال به الأوزاعي وسفيان الثوري والكرخي. وقصر عيسى بن أبان الحنفي قبوله المرسل على مرسل الصحابي والتابعي وتابع التابعي ومن هو من أئمة النقل، وينظر تفصيل المسألة في: الرسالة ص ٤٦١ - ٤٦٩ والمحصل ٢/١/٦٥٠ والأحكام لابن حزم ٢/٢، والبرهان ١/٦٣٤ والأحكام للآمدي ١/٢٩٩ وإرشاد الفحول ٦٤ والمسودة ٢٥٠، ٣١٠ ونهاية السؤل ٢/٢٦٤، والمستصفي ١٩٥ واللمع ٤١ وروضة الناظر ١٢٥ والمتعمد ٢/٦٢٨ وشرح تنقيح الفصول: ٣٧٩ واختصار علوم الحديث لابن كثير ٣٧.

(١) هذه صورة المرسل عند الأصوليين وهي أعم من صورته عند المحدثين. فالمرسل عند المحدثين هو: « قول التابعي قال رسول الله ﷺ » وفي علوم الحديث لابن الصلاح: « لا نعد في أنواع المرسل ما يسمى في أصول الفقه مرسل الصحابي وهو في حكم الموصول المسند عندنا ».

قالوا: وربما كان المرسل أقوى من المسند لأن المسند قد جعل العهدة فيه على المسمى المذكور بخلاف المرسل فإنه يقلد العهدة بنفسه. ومثاله: إن الواحد منا إذا شك في أمر قال^(١) حدثنيه فلان، فإذا قطع به قال: كذا وكذا^(٢).

قالوا: ولأن أصحاب الحديث كانوا يرسلون الأحاديث، فلو كان إرسالها يسقط التعلق بها كان ذلك تضييعاً للسنن والأخبار. وقد اشتمل كتاب مسلم^(٣) والبخاري على كثير من المراسيل، وقد احتج العلماء بها من غير استثناء^(٤).

(١) في المخطوطة (فقال).

(٢) لعل مستند من قال: إن المرسل أقوى من المسند الأثر المروي عن ابراهيم النخعي: قال إذا رويت عن عبد الله (أي ابن مسعود)، وأسندت فقد حدثني واحد، وإذا أرسلت فقد حدثني جماعة عنه.

(٣) في المخطوطة: (المسلم).

(٤) أما مسلم فلا يشمل إلا على أربعة عشر حديثاً منقطعاً على ما ذكر النووي نقلاً عن الحافظ أبي علي الغساني متابعاً في ذلك المازري وقد تعقبها.. العلماء فأسندوها أو معظمها. ولم يكن هناك اتفاق على الاحتجاج بالمرسل بل روى مسلم في مقدمة صحيحه عن ابن عباس أنه لم يقبل مرسل بعض التابعين ومنهم بشير العدوي مع كون ذلك التابعي ثقة خرج له في الصحيحين ونقل عن ابن سيرين أنه قال: كانوا لا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قيل سمو لنا رجالكم فينظر لأهل السنة فيؤخذ عنهم وإلى أهل البدعة فلا يؤخذ عنهم. ونقل أبو عبد الله الحاكم عن سعيد ابن المسيب ومالك وجماعة من أهل الحديث عدم الاحتجاج بالمرسل.

أما بالنسبة لما ورد في صحيح البخاري فهو كثير. وذكر ابن حزم أن تعليقات البخاري غير مقبولة وذلك لیتسنی له تقرير مذهبه الفاسد في إباحة الملاحية لأن النهي عنها ورد في تعليقات البخاري وقد ردّ عليه ابن الصلاح وغيره ذلك.

وقال الحافظ ابن حجر أمير المؤمنين في الحديث: إن المعلق في الصحيح ينقسم إلى

قسمين رئيسين:-

=

قالوا: ولأن عبد الله بن عباس روى عن رسول الله ﷺ أحاديث كثيرة ولم يسمع منه إلا قدر عشر^(١) أحاديث، وإنما روى^(٢) باقي الأخبار عن الصحابة.

ولأنهم^(٣) قالوا: (٤) « ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ ولكن بعضنا لا يتهم بعضاً ».

ولأن مراسيل الصحابي حجة فكذلك مراسيل غيرهم. ومراسيل

أولها: ما روي بطريق الجزم وهذا يجتمل ثلاثة أقسام:-

الأول: معلق قد وصله في محل آخر وعلقه في هذا الموضع للاختصار.

والثاني: معلق لا يلتحق بشرطه ولكنه حسن صالح للحجية.

والثالث: معلق ضعيف بالانقطاع.

ولهذا عاب صاحب توضيح الأفكار^٤ على من قال: إن كل معلق البخاري التي وردت بصورة الجزم صحيحة.

وذكر ابن حجر أن ما رواه معلقاً بصيغة التمريض متردد بين أربعة احتمالات

١- صحيح على شرطه.

٢- صحيح على شرط غيره.

٣- حسن ضعيف فرد يجبر بالعمل على موافقته.

٤- ضعيف فرد لا جابر له.

وهذا يظهر ضعف قولهم: وقد احتج العلماء بها من غير استثناء وانظر في ذلك

مقدمة شرح النووي على مسلم ص ١٦ وما بعدها وانظر في ذلك توضيح الأفكار

. ٢٩٦/١

(١) نقل الآمدي في الأحكام والغزالي في المستصفي أن ابن عباس لم يسمع من الرسول

ﷺ إلا قدر أربعة أحاديث. الأحكام ٢٩٩/١ والمستصفي: ١٩٦.

(٢) في المخطوطة (روي).

(٣) في المخطوطة (أنهم).

(٤) هذا الأثر روي عن البراء بن عازب وبعضهم رواه عن أنس. أنظر ترجمة البراء بن

عازب في الإصابة ١٤٢/١ والمعرفة للحاكم ص ١٤ والسنة قبل التدوين: ٥٩.

سعيد بن المسيب حجة وخبر سعيد كخبر غيره، فينبغي أن يجوز الاحتجاج بمراسيل غيره.

قالوا: ولأن الشافعي رضي الله عنه قال في كتبه: «حدثني الثقة»، وهذا تمسك منه بالمراسيل، فلو لم يكن عنده حجة وإلا لما احتج به على غيره.

وعمدتنا: إن العدالة شرط في الرواية ومن لم يذكر اسمه لا يعرف عدالته ولم تتحقق حاله فلا يجب العمل بقوله.

وأما قولهم: إن الإسناد مقبول فوجب أن يقبل الإرسال لأنه صدر ممن لو صدر منه الإسناد قبل، قول باطل، وذلك أن الخبر المسند قد صرح فيه باسم الراوي وأمكن الوقوف على حقيقة حاله بخلاف المراسيل.

وقولهم: إن مراسيل الصحابة مقبولة، فالعذر ظاهر وذلك أن الصحابي لا يخلو من أحد أمرين إما أن يكون قد سمع من الرسول ﷺ أو سمع من صحابي. فإن سمع من رسول الله ﷺ فهو مقطوع بعصمته، وإن سمع من صحابي فهو مشهود بعدالته، وليس كذا هنا. فإن عدالة التابعين وتابعي التابعين غير معلومة، فمنهم المجروح والفاسق.

وقولهم: إن الشافعي رضي الله عنه قال: حدثني الثقة. الجواب عنه ظاهر، فإن الشافعي رضي الله عنه إنما احتج بذلك على متابعيه^(٢). والحق عندنا أن الإرسال إن كان صادراً ممن يعتقد

(١) في المخطوطة (وأنكر) وهو تصحيف.

(٢) في المخطوطة: متابعته.

صحة مذهبنا في الجرح والتعديل قبلنا قوله مسنداً كان أو مرسلًا .
وان كان ممن يخالف مذهبنا في ذلك لم نقبل إرساله في ذلك لإمكان
أن من أغفل ذكره غير مقبول الرواية، لأنه ربما لو صرح باسمه
رددناه فرددنا إرساله لذلك .

المسألة الرابعة عشرة

رواية أهل الأهواء مقبولة إلا الخطأية^(١) من الرافضة، فإنهم
يتدينون بالكذب، وهو مذهب محمد بن الحسن ومذهب أكثر الفقهاء
خلافاً لأكثر المتكلمين والقاضي^(٢).

(١) هم أصحاب أبي الخطاب الأسدي الأجدع مولى بني أسد، اعتقدوا نبوة أبي الخطاب
وسائر الأئمة ثم اعتقدوا بأنهم آلهة، ومن صفاتهم أنهم يستحلون شهادة الزور
لموافقهم على مخالفيهم، وقالوا: الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها. انظر تعريفات
الجرجاني ٨٩، الملل والنحل للشهرستاني ١٧٩/١ والفرق بين الفرق ١٥٠ والحوار
العين ١٦٦ .

(٢) لتحريز محل النزاع في هذه المسألة نقول: قد وقع الاجماع على عدم قبول رواية
الكافر من غير أهل القبلة كاليهودي والنصراني. كما أن الجماهير على رد رواية من
يستبيح الكذب من أهل القبلة ولا يعتمد بخلاف من خالف هذين القسمين .
ثم وقع الخلاف في المبتدع من أهل القبلة كالجهمي وغيره فالأكثر على أنه إذا
كفرناه لا تقبل روايته وبه قال الباقلاني والغزالي عبد الجبار بن أحمد والأمدي
ومالك. وقال جماعة بقبول روايته منهم الشافعي وأبو الحسين وفخر الدين الرازي
وامام الحرمين .

أما إذا كان فاسقاً متأولاً ولم يستبيح الكذب ولا كان داعياً لبدعته فالجمهور
على قبول روايته وخالف في ذلك الباقلاني والامام مالك حتى أن الامام مالك لا
يقبل رواية من كان فسقه مظنوناً مثل الحنفي إذا شرب النبيذ من غير سكر فقال:
أحدّه ولا أقبل شهادته .

وقال بقول الامام مالك الجبائيان من المعتزلة .

أما الامام أحمد فمنع من الرواية عن دُعي لفتنة خلق القرآن فأجاب . وأجاز =

وعمدتهم: إن رواية الفاسق مردودة، فرواية المبتدع أولى أن تكون مردودة. والجامع بينها أن الفسق معصية والبدعة معصية، فإذا ردت^(١) روايته بمعصية رد بما هو أعظم منها. ولأن الفسق لا يخرج من الدين، والبدعة تخرج من الدين فهو أولى بأن تكون مانعة من الرواية.

وعمدتنا: إن المبتدع إذا لم تكن بدعته حاملة على الكذب كان الظاهر صدقه فيما يخبر به فكانت روايته مقبولة، وقد روي في نقل محمد بن الحسن أنه قال: «إذا قبلنا رواية أهل العدل^(٢) فهم يعتقدون أن من كذب فسق فكيف لا نقبل رواية الخوارج وهم يعتقدون أن من كذب كفر».

وأما الجواب عن عمدتهم: فإن الفاسق إنما لا تقبل روايته لأنه ارتكب محظورا في^(٣) دينه مع العلم به، فلم نأمن أن يكذب مع العلم

الرواية عن المرجئ والقدرى إذا لم يكونا داعين لبدعتها. ولهذا اختلف أصحابه في وضع الضابط لقوله. والذي يظهر أن مذهب الشافعي هو الذي عليه المول عند أهل الحديث لأن البخاري ومسلم خرجا للخوارج وهم من أهل الأهواء وقد حكم عليهم البعض بالكفر.

وأما الروافض فلم تقبل روايتهم لأنهم استباحوا وضع الأحاديث في الامامة وآل البيت وانظر تفصيل المسألة في: الأحكام للآمدي ٢٦٨/١ والسودة ٢٦٢ والمستصفي ١٨٢ ونهاية السؤل ٢٤٨/٢ اللمع ٤٢، شرح تنقيح الفصول ٣٥٩ وروضة الناظر ١١٢ والمعتمد ٦١٧/٢. وعلوم الحديث لابن الصلاح ١٠٣ والعدة ٩٥٣/٣ والمحصل ٥٦٧/١/٢.

- (١) في المخطوطة (رددت).
(٢) في المخطوطة: (المدول) وهو تصحيف. والمقصود بأهل العدل المعتزلة لأن العدل أحد أصولهم الخمسة التي اتفقوا عليها.
(٣) «في» اضافة من المحقق.

بجرمة الكذب، وأما البدعة المخرجة عن الدين فإنها مائة له من قبول الرواية لاتصاف صاحبها بصفة الكذب.

فإن قالوا: هلا قبلتم رواية من إذا كان عدلاً في دينه.

قلنا: عدالة الكافر غير معلومة لأنهم بدلوا دينهم وحرفوا مللهم، وقد وصفهم الله تعالى بافتعال الكذب مع العلم فقال تعالى: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون﴾^(١).

وقال الله تعالى: ﴿ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾^(٢).

ولو أن يحيى بن معين^(٣) والبخاري قد جاءا^(٤) في رجل لم تقبل روايته، فما ظنك بمن شهد الله تعالى عليه بالكذب.

ولأن الأمة أجمعت على قبول صحيحي^(٥) مسلم والبخاري وقد روي فيها عن أهل الأهواء والبدع، فرويا عن قتادة^(٦) وكان

(١) البقرة: ٧٩.

(٢) آل عمران: ٧٨ وفي المخطوطة (ويقول) بدل (ويقولون).

(٣) هو يحيى بن معين بن عون بن زياد العطفاني البغدادي أبو زكريا محدث حافظ مؤرخ عارف بالرجال. ولد بالقرب من الأنبار سنة ١٥٨ هـ حدث عنه البخاري ومسلم وأحمد بن حنبل. توفي بالمدينة. له التاريخ، والعلل، ومعرفة الرجال. له ترجمة في تهذيب التهذيب ٢٨٠/١١، وتاريخ بغداد ١٧٧/١٤ مروج الذهب ٢٣١/٧. طبقات الحنابلة ٢٦٨. النجوم الزاهرة ٢٧٢/٢.

(٤) هكذا في المخطوطة. والمعنى «قد جاء فيه بطن».

(٥) في المخطوطة (صحيح).

(٦) هو قتادة بن دعامة السدوسي. قال يحيى بن معين عنه: حافظ ثقة ثبت مدلس رمي بالقدر، ومع هذا احتج به أصحاب الصحاح لا سيما إذا قال: حدثنا. قال علي بن =

قدريا ، وعن عمران بن حطان^(١) وكان خارجيا .

وعن الوليد بن كثير^(٢) وكان (اباضيا)^(٣) وعن عبد الرزاق^(٤)
وكان رافضياً وفي ترك العمل بذلك خروج عن الاجماع .

- =
- (١) المدني: قلت ليحيى بن سعيد: إن عبد الرحمن يقول: اترك كل من كان رأساً في بدعة يدعو إليها . قال كيف تصنع بقتادة وعمر بن زر . قال يحيى: إن تركت هذا الضرب تركت ناساً كثيراً ولد أكمه ولازم ابن المسبب وتوفي سنة ١١٧ هـ عن خمس وخمسين عاماً انظر تهذيب التهذيب ٣٥٦/٨ وميزان الاعتدال ٣٨٥/٣ .
- (٢) في المخطوطة (عمر بن الخطاب رضي الله عنه) وهو تصحيف شنيع فكيف يكون عمر بن الخطاب خارجياً والخوارج حدثوا بعد مقتل عثمان رضي الله عنه . والصحيح أنه عمران بن حطان البصري التابعي . خرَّج له مسلم والبخاري . قال عنه أبو داود: ليس من أهل البدع أصح حديثاً من الخوارج ثم ذكر عمران بن حطان وغيره وثقه ابن حبان وقاتادة والمجلي وقال عنه ابن حبان: انه كان يميل لمذهب الشراة . وقال ابن البرقي: كان حروريا ونقل أبو حجر عن أبي زكريا الموصلي صاحب تاريخ الموصل إنه لم يمت عمران حتى رجع عن رأي الخوارج . وقال: ولهذا خرَّج له البخاري . انظر تهذيب التهذيب ١٢٧/٨ .
- (٣) هو الوليد بن كثير الخزومي مولاهم أبو محمد المدني ، سكن الكوفة ، وثقه جماعة منهم ابن المدني وأبو داود واسحاق بن راهوية والساجي . قال عنه أبو داود والساجي: إنه كان إباضيا توفي سنة ١٥١ هـ . انظر تهذيب التهذيب ١٤٨/١١ وميزان الاعتدال ٣٤٥/٤ .
- (٤) في المخطوطة اماميا وهو وهم . لأن النسبتين على طرفي نقيض لا يمكن الجمع بينهما ، ولعل الوهم من النساخ .
- (٤) هو عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعائي الحميري أبو بكر محدث حافظ فقيه . أخذ عنه البخاري . وثقه أحمد بن حنبل وأبو زرعة الدمشقي ومعمر والفريابي وابن عدي نسبه للتشيع جماعة منهم يحيى بن معين وابن عدي . ونقل ابن حجر في التهذيب ما يدل على عدم تشيعه . ولد سنة ١٢٦ هـ ، توفي سنة ٢١١ هـ . ترجم له ابن حجر في تهذيب التهذيب ٣١٠/٦ وانظر ميزان الاعتدال ١٢٦/٢ والبداية والنهاية ٢٦٥/١٠ ، وشذرات الذهب ٢٧/٢ .

المسألة الخامسة عشرة

الزيادة مقبولة من العدل إذا انفرد بها خلافاً لأصحاب أبي حنيفة^(١).

فإنهم قالوا: الزيادة إذا^(٢) لم تنقل نقل الأصل لم تقبل ولم يعمل بها.

وعمدتنا: إن الراوي عدل فتقبل روايته، ولأنه لو روى حديثاً وانفرد به قبلت روايته، فإذا روى زيادة في الحديث كانت الزيادة مقبولة، فإن صحتها ممكنة والعدل إذا روى حديثاً يجتمل الصحة كانت روايته مقبولة..

(١) إذا كانت الزيادة مخالفة لما رواه سائر الثقات فهي مردودة اتفاقاً. وإنما النزاع في الزيادة التي لا تخالف المزيد عليه فالجمهور على قبولها. ونقل أبو يعلى في العدة عن جماعة من أصحاب الحديث أنهم يردون الزيادة مطلقاً. وذهب الآمدي والشوكاني وفخر الدين الرازي إلى التفريق فإذا كان السماع في مجلسين قبلت والا فلا وللرازي قيود أخرى ذكرها في المحصول وأما أبو الخطاب من الحنابلة وجماعة من المحدثين ورواية عن أحمد أنهم ذهبوا إذا كان السماع في مجلس واحد يقدم قول الأكثرين وذوي الضبط. ومثل المحدثون لذلك بالحديث الذي في الصحيحين والسنن: «فرض الله زكاة الفطر من رمضان على كل حر أو عبيد ذكر أو أنثى من المسلمين». تفرد مالك بلفظة «من المسلمين» واحتج بهذه اللفظة الأئمة الثلاثة ولم يجتج بها أبو حنيفة. وانظر تفصيل المسألة في المحصول ٦٧٧/١/٢ والبرهان ٦٦٢/١ والعدة ١٠٠٧/٣ والأحكام للآمدي ٨٧/١ وارشاد الفحول ٥٦ والمسودة ٢٩٩ المستصفى ١٩٤. ونهاية السؤل ٢٧٠/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٨١، وروضة الناظر ١٢٤ والمعتمد ٦٠٩/٢ وعلوم الحديث ٧٧ والبخاري ١٣٠/٢ ومسلم ٦٨/٣.

(٢) إذا زيادة من المحقق.

وعمدة الخصم: إن الواحد إذا انفرد دون الجماعة توجهت نحوه^(١) الملام وتطرقت إليه التهمة.

وقيل: لو كانت الزيادة صحيحة لاتفق أصحابه معه على نقلها فإن الجماعة أحفظ من الواحد، فلما انفرد دونهم لم يكمل الظن ولم تحصل الطأنينة في سكون النفس فلم تُقبل روايته.

قلنا: هذا غير صحيح. وذلك أن من الممكن أنه^(٢) سمع هذه الزيادة في مجلسٍ آخر فكان أضبط وأحفظ منهم^(٣)، ويحتمل أنهم وقت السماع سهوا وهو يعلم في اطراد العادة أن جماعة الفقهاء إذا اجتمعوا للسمع من الامام ربما كان واحد منهم متقدماً في المعرفة بحفظ ما قاله الامام وان شارك الناس في السماع. فإذا كان الصدق محتملاً إجمالاً ظاهراً قبلت الرواية مع العدالة.

المسألة السادسة عشرة

اختلف الأصوليون في رواية الحديث بالمعنى.

فذهب قوم إلى جواز ذلك وأباه آخرون.

وعمدة من منع ذلك: إن نقل الكتاب بالمعنى غير جائز،

فكذلك أيضاً نقل كلام^(٥) الرسول ﷺ.

ولأن تغيير الألفاظ يتضمن الكذب على رسول الله ﷺ وهذا لا

(١) في المخطوطة (نحو).

(٢) يوجد في المخطوطة (من) قبل سمع

(٣) في المخطوطة (منها).

(٤) في المخطوطة (فإن).

(٥) (كلام) إضافة من المحقق.

يجوز لقوله ﷺ: « من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. »^(١)

ولأن ألفاظ رسول الله ﷺ تتضمن من المعاني ما لا تتضمن ألفاظ غيره فإنه قال: « أوتيت جوامع الكلم واختصرت^(٢) لي الحكمة اختصاراً^(٣). فلعل ألفاظه ﷺ اشتملت على معاني يتعلق بها كثير من الأحكام وقد أخل بها في النقل والتغيير.

ولأن ألفاظ رسول الله ﷺ كانت قابلة للتأويل، والألفاظ المنقولة إلينا لا تقبل ذلك النوع من التأويل. بيان ذلك: إن النبي ﷺ قال^(٤) « يضع الجبار قدمه في النار »^(٥) وهذا اللفظ قابل

(١) هذا الحديث متفق على تواتره فرواه عن الرسول ﷺ جمع من الصحابة منهم: أنس وأبو هريرة وعلي وجابر وابن مسعود والزيبر ومعاوية وخرجه معظم كتب السنة. وينظر البخاري ٣/١، مسلم ١٠/١ وأبو داود ٢٨٧/٢ وتحفة الأحمدي ٤١٩/٧ وستن ابن ماجه ١٣/١ وفيض القدير ٢١٤/٦.

(٢) في المخطوطة (في).

(٣) الحديث متفق عليه وأخرجه معظم كتب السنة. ففي البخاري ومسلم والنسائي بلفظ: « بعثت بجوامع الكلم... » وأخرجه البيهقي في شعب الايمان وأبو يعلى في مسنده عن عمر بن الخطاب، وأخرجه الدارقطني عن ابن عباس وأخرجه أحد في المسند عن عمرو بن العاص بلفظ: أوتيت فواتح الكلم وخواتمه وجوامعه. وجميع الروايات التي اطلمت عليها فيها الكلام بدل الحكمة وانظر فتح الباري ١٣/٢٤٧، ١٢/٣٩٠ وكشف الخفا ١/٣٠٨ وفيض القدير ١/٥٦٣ والفتح الكبير ١/١٩٩ والمقاصد الحسنة ١/١٣٢ وهداية الباري ١/٢٨٦.

(٤) (قال) إضافة من المحقق.

(٥) رواه البخاري في كتاب التفسير في سورة ق عند قوله تعالى: ﴿وتقول هل من مزيد﴾ «أنظر فتح الباري ٨/٥٩٤. وأخرجه أيضا في كتاب التوحيد وكتاب الايمان والندور. وأخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها. أنظر النووي على =

للتأويل . إذ الجبار اسم من أسماء الله تعالى . وهو أيضا إسم لجبار من بني آدم . قال النبي ﷺ : « ضرس الكافر في النار كجبل أحد » .^(١) فلو غير هذا اللفظ فقال : « يضع الله قدمه في النار . » لم يكن هذا اللفظ قابلاً للتأويل كقبول اللفظ الأول ، فلا بد من مراعاة صيغ الألفاظ لتكون حافظة للمعاني .

ولأن من ألفاظ رسول الله ﷺ إذا نقلت إلى الفقهاء توفرت الأهم على استنباط المعاني منها^(٢) وتكثير الفوائد . وليس كذا إذا غيرت وبدلت فإنها إذا غيرت وبدلت لم تتوفر الأهم على استنباط المعاني منها . فلا بد من نقلها على وجهها . ولهذا المعنى قال النبي ﷺ .

« نصر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمعها فرب حامل فقه^(٣) ليس بفقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » .^(٤)

مسلم ١٨٢/١٧ وأخرجه الترمذي في الباب العشرين من كتاب الجنة وأخرجه أحمد ٥٠٧ ، ٣٦٩/٢ .

(١) أخرجه مسلم والترمذي من حديث أبي هريرة بلفظ : « ضرس الكافر مثل أحد وغلظ جلده مسيرة ثلاثة أيام » . وأخرجه أحمد والحاكم في المستدرک بلفظ : « ضرس الكافر يوم القيامة » ولم أعثر عليه بلفظ : « ضرس الكافر في النار » . انظر الفتح الكبير ٢٠٨/٢ وفيض القدير ٢٥٤/٤ ورمز السيوطي للحديث بالصحة .
(٢) الواو إضافة من المحقق .

(٣) يوجد في المخطوطة (إلى من) قبل ليس .

(٤) رواه الترمذي وصححه . وقال ابن حجر : رواه أحمد في المسند وأبو داود وابن حبان وابن أبي حاتم والخطيب وأبي نعيم والطيالسي وقال : سنده حسن . ورواه الشافعي والبيهقي في المدخل بلفظ : « نصر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها ثم أداها إلى من لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ثلاث لا يغفل عليهن » . ورواه أحمد في المسند والحاكم في المستدرک وابن ماجه =

وعمدتنا: إن المقصود من ألفاظ رسول الله ﷺ معانيها دون ألفاظها، ولهذا لم يكن رواية ألفاظها قرينة، فإذا حصل المعنى بغير ذلك اللفظ فقد حصل المقصود بذلك المعنى، ولم يكن أصحاب رسول الله ﷺ يتدارسون الأخبار كما يتدارسون القرآن. وقد قال بعض الصحابة^(١): «ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ، ولكن بعضنا لا يتهم بعضا» وليس القرآن كذلك، فإن المقصود منه اللفظ والمعنى، فإن الإعجاز منه يتعلق بالنظم البديع والأسلوب الغريب العجيب الخارج عن أساليب الآدميين ولهذا المعنى كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتاطون بحفظ ألفاظ القرآن دون ألفاظ السنة.

وقولهم: إن رسول الله ﷺ خصَّ بأعلى مراتب الفصاحة فهذا مسلم إلا أنه ﷺ كان يخالط الناس ويجاورهم باللغة المعهودة. وإنما كان يظهر غرائب الكلام وعجائبه عند ضيق الأمر وكانت ألفاظه ﷺ محفوظة في ذلك.

وقولهم: إنا لسنا نأمن أن تكون ألفاظ الرسول مشتملة على معاني لا يفي بها ألفاظ غيره.

فالجواب عنه ظاهر، وذلك إنا إنما نجوز رواية المعنى للفقهاء

= في سننه عن جبير بن مطعم. وأبو داود وابن ماجة عن زيد بن ثابت. والترمذي وابن ماجة عن ابن مسعود انظر مجمع الزوائد ١٣٩/١ والفتح الكبير ٢٦٣/٣ وفيض القدير ٢٨٤/٦ ومشكاة المصابيح ٧٨/١.

(١) تقدم الأثر في المسألة الثالثة عشرة. واشتهر نقل هذا الأثر عن البراء بن عازب كما أنه نقل ما يقاربه عن أنس. وعامة الأصوليين استشهدوا بهذا الأثر على حجية الحديث المرسل. ووجه استدلالهم به هنا غير ظاهر فتأمل.

المتحفظ للألفاظ الضابط لها ، وذلك يؤمن معه الخلل .

وقولهم: لعل اللفظ الأول يقبل التأويل والثاني لا يقبل التأويل ، فإننا إذا خصصنا ذلك بالفقهاء أمنا الخلل^(١) في ذلك ، فإن قول رسول الله ﷺ « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن »^(٢) تنزل منزلة قوله من دخل ربع أبي سفيان فهو آمن ، فإن هذه الألفاظ كلها بمعنى واحد ، ولعل الأشبه بالحق مذهب من منع الرواية بالمعنى^(٣) ، فإنه أحوط إذ مراتب الناس في اللغة مختلفة وعبارتهم تتفاوت فالأحوط للدين رعاية الألفاظ .

(١) في المخطوطة (للخلل).

(٢) ذكره ابن حجر في الإصابة ١٢٧/٥ في ترجمة أبي سفيان قال: قال جعفر بن سليمان الضبيعي عن ثابت البناني إنما قال النبي ﷺ: من دخل دار أبي سفيان فهو آمن « لأن النبي ﷺ كان إذا آوى بمكة دخل دار أبي سفيان ». وذكره ابن هشام في سيرته ٤٦/٤ ، وذكر أن العباس رضي الله عنه قال للرسول ﷺ: إن أبا سفيان رجل يحب الفخر فاجعل له شيئاً . وذلك قبيل دخول الرسول ﷺ مكة ..

(٣) يبدو أن ابن برهان متردد بين الجواز والمنع لأنه في معرض الاستدلال مال للجواز وختم المسألة بالميل للمنع . وأما جماهير العلماء ومنهم الأئمة الأربعة فقد أجازوا الرواية بالمعنى بشرطين: أولهما أن يكون الراوي عالماً بدلالات الألفاظ واختلاف مواقعها . ثانيهما أن لا يكون التبديل بما يوجد خلافاً في المعنى فيباح في المترادفين وما أشبهها . ومنع الرواية بالمعنى مطلقاً جماعة منهم محمد بن سيرين وبعض الشافعية واختاره أبو بكر الجصاص من الحنفية وبعض أهل الحديث وجمع الشوكاني في إرشاد الفحول في المسألة ثمانية مذاهب وذلك بحسب الشروط التي وضعها كل قوم لجواز الرواية بالمعنى لأنه لا يوجد من قال بجواز الرواية بالمعنى بدون شروط .

وينظر تفصيل المسألة في: المحصول ٦٦٧/١/٢ والعدة ٩٦٨/٣ ، والبرهان ٦٥٥/١ وإرشاد الفحول ٥٧ والأحكام للأمدي ٢٨٣/١ والسودة ٢٨١ والمستصفي ١٩٤ ونهاية السؤل ٢٦٨/٢ واللمع ٤٤ وروضة الناظر ١٢٤ وشرح تنقيح الفصول ٣٨٠ والمعتمد ٦٢٦/٢ .

المسألة السابعة عشرة

خبر الواحد فيما يعم به البلوى فهو مقبول.

ونقل عن أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه^(١) أنهم قالوا: غير

مقبول.

وبنوا على ذلك مسائل منها رد الخبر الوارد في خيار المجلس^(٢)،

ورد الخبر في لمس الذكر^(٣)، وغير ذلك من المسائل.

وعمدتهم: إن^(٤) ما يعم به البلوى يكثر السؤال عنه ويكثر

الجواب عنه. وما كثر السؤال عنه كثر الجواب عنه، والجواب عنه

شاع وانتشر وذاع واشتهر وظهر، فإذا لم ينقل نقلَ مثله ظهر فساد

أصله، وهذا الطريق علمنا كذب من أخبرنا وقد خرج من المسجد

(١) ومنهم أبو الحسن الكرخي المعتزلي كما نقله أبو الحسين والغزالي في المستصفى

والآمدي في الأحكام وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي: ٢٩٠/١ والمسودة

٢٣٨ والمستصفى ١٩٧ ونهاية السؤل ٢٥٦/٢ واللعم ٤٠ وشرح تنقيح الفصول

٣٧٢ والمعتمد ٦٥٩/٢ وارشاد الفحول ٥٦ وتيسير التحرير ١١٢/٣ ومسلم

الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ١٢٨/٢ والعدة ٨٨٥/٣ والمحصل ٦٣٢/١/٢

والبرهان ٦٦٥/١.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ ١٦١/٢ عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال:

المتبايمان كل واحد منها بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا ببيع الخيار. ورواه

الشافعي عن مالك في الأم ٣/٣ وانظر نيل الأوطار ٢٨٩/٥ وعون المعبود

٢٨٧/٣.

(٣) المقصود هنا خبر أبي هريرة وبسرة. والحديث أخرجه الخمسة وصححه الترمذي

وابن حبان وقال البخاري هو أصح شيء في هذا الباب ولفظه «من مس ذكره

فليتوضأ» انظر بلوغ المرام ١٧ والفتح الرباني ٨٥/٢ والدارقطني ١٤٧/١

والبيهقي ١٣٠/١ والمستدرک ١٣٨/١ وتلخيص الحبير ١٢٦/١.

(٤) سقطت (ما) من المخطوطة.

الجامع أن الخطيب سب الله ورسوله على المنبر ولم ينقل ذلك عن أحد سواه فإننا نعلم كذبه . وبهذا الطريق علمنا أن القرآن ما عورض لأنه عماد المسلمين وركن الدين وبه كسر أصحاب رسول الله ﷺ الأكاسرة وقصروا^(١) القياصرة وأذلوا العتاة والجبابرة، وكان اهل الشرك أشد^(٢) حرصاً على إطفاء نور الاسلام وانكار معجزات الرسول ﷺ واختاروا القتل ونهب الأموال وهتك الحرم على المعارضة بعد أن دعوا إليها فلو انتدب رجل لمعارضة القرآن لتوفرت الدواعي على نقله وحفظ كلامه ولا شك أن ذلك لم ينقل فدلّ على أنه لم يكن .

وبهذا الطريق عرفنا أن القرآن ما زيد ولا نقص منه لأن المسلمين توفرت همهم على حفظ القرآن ودراسته، فلو زيد فيه أو نقص تضمن ذلك إخلالهم .

وذلك خلاف عادتهم، ولأن القرآن لو زيد فيه لكانت الزيادة غريبة وتوفرت الدواعي على نقله، فلما لم ينقل دل على أن ذلك لم يكن .

وعمدتنا: إن خبر الواحد إذا نقله الثقة غلب على الظن صدقه فيما أخبر به وكون الأمر فيما يعم به البلوى ليس يدفع قبول الرواية فإنه قد يترك الحافظ رواية الحديث لأسباب: إما لأن غيره قام مقامه في ذلك أو يتحرى^(٣) عن نقل ألفاظ رسول الله ﷺ . ولذلك

(١) في المخطوطة « قصر »

(٢) (أشد) إضافة من المحقق .

(٣) في المخطوطة (يجري)

المعنى اتفق العلماء على قبول أخبار الآحاد الواردة في الإقامة^(١) وهو فيما يعم به البلوى. واتفقوا على خبر أبي هريرة في الأكل ناسياً^(٢) وعلى الأخبار الواردة في حج رسول الله ﷺ. وقبل أبو حنيفة خبر القهقهة^(٣) والنبيذ^(٤) وهو مما يعم به^(٥) البلوى^(٦). وليس هذا كما استشهدوا به من الزيادة والنقصان في القرآن

- (١) أحاديث الإقامة سيأتي تخريجها في المسألة العشرين.
- (٢) أخرجه البخاري عن أبي هريرة في كتاب الصوم، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً. بلفظ: «إذ نسي فأكل وشرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه». انظر فتح الباري ٤/١٥٥، ١١/٥٠٩. وأخرجه الترمذي في الباب السادس والعشرين من كتاب الصوم وابن ماجه في الباب الخامس عشر من كتاب الصيام وأبو داود في الباب التاسع والثلاثين من كتاب الصوم وأحد ٢/٣٩٥.
- (٣) رواه الدارقطني عن جمع من الصحابة بطرق عدة عن أنس وجابر وعمران بن حصين وأبي المليح. ورواه مرسلأ عن معبد الجهني والحسن البصري والنخعي. كما أخرجه الطبراني وفي بعض طرقة ذكرت المناسبة وهي: أن رجلاً أعمى تردى في حفرة كانت في المسجد فضحك بعض المصلين، فقال عليه السلام: «إذا قهقه أحدكم أعاد الوضوء والصلاة. والحديث جميع طرقة لا تخلو من مقال. أنظر سنن الدارقطني ٥٨ - ٦١.
- (٤) تقدم تخريج الحديث في المسألة الحادية والعشرين من كتاب النسخ في هذا الجزء.
- (٥) سقطت (به) من المخطوطة.
- (٦) وهذا دليل ملزم للأحناف لأنهم نقضوا أصلهم فقبلوا خبر الواحد في ما تعم به البلوى في مواضع منها: خبر نقض الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة ونقض الوضوء بالقيء والرعاظ والحجامة كما أثبتوا صلاة الوتر بخبر الواحد وتثنية الإقامة للصلاة ونقض الوضوء بمجروج النجاسة من غير السبيلين كما أنهم أثبتوا ما تعم به البلوى بالقياس في وجوب الغسل من غسل الميت وفي قاعدة الربويات، والقياس أضعف من خبر الواحد. ولا يستطيعون التفصي عن هذا الالتزام إلا إذا ادعوا أن هذه ليس مما يعم بها البلوى. أو أن الأخبار الواردة ليست أخبار آحاد. وهذا عسير إثباته عليهم

والمعارضة لأن السكوت هناك غير مقصود، وههنا السكوت مقصود وترك الرواية محتمل. ولهذا أجمع أصحاب رسول الله ﷺ على قبول رواية عائشة في (١) وجوب الاغتسال من التقاء الختانين (٢)، وهذا فيما يعم به البلوى.

المسألة الثامنة عشرة

إذا عمل الراوي بخلاف روايته لم يسقط الاحتجاج بها خلافاً لأصحاب أبي حنيفة. (٣)

وعمدتنا: إن خلافه لا حجة فيه لأنه قوله وفعله وغير معصوم عن الخطأ. وقول النبي ﷺ معصوم من الخطأ، فكان الحديث

(١) في المخطوطة (ووجوب).

(٢) تقدم تخريج الحديث في الجزء الأول (ص ٣٧٢).

(٣) ومثل الحنفية لذلك بما رواه أبو هريرة في غسل الاناء من ولوغ الكلب سبغاً. أنه على الندب لأن أبا هريرة خالف روايته وكان يقتصر على الثلاث. ونسب الشوكاني مذهب الحنفية لبعض المالكية، ولكن القرافي نقل عن أكثر المالكية العمل بالحديث. وذكر القرافي والرازي في المسألة ثلاثة مذاهب أخرى. أولها: مذهب الحنفية وهو إذا خصه أو تأوله الراوي رجع لتخصيصه وتأويله.

ثانيها: مذهب الشافعية وهو إذا خالف ظاهر الحديث رجع للحديث وإن كان قوله أحد الاحتمالين رجع إلى تأويله.

ثالثها: مذهب عبد الجبار بن أحمد وأبو الحسين وهو: إن كان تأويله لنص أو قياس فهو محل نظر، وإن كان ذهب إليه ضرورة وجب المصير إليه. ومعظم الأصوليين بحثوا هذه المسألة في كتاب التخصيص وقد تقدمت كما أن للمسألة ارتباط بجمية قول الصحابي. وينظر تفصيلها في شرح تنقيح الفصول ٣٧١، ٢١٩ وارشاد الفحول ٥٦، ١٦١، والمعتمد ٦٧١/٢ والمستصفي ٣٥٠ وروضة الناظر ٢٤٨ والمسودة ١٢٧ والأحكام للآمدي ١٥٦/٢ ونهاية السؤل ١٣٣/٢ واللمع ٢٠ والعدة ٥٨٩/٢ والحصول ٦٣٠/١/٢.

مقدماً، وفي مثل هذا المقام قال الشافعي رضي الله عنه: «كيف أترك الحديث لأقوال أقوام لو عاصرتهم لحاجتهم بالحديث» إشارة منه إلى ما قدمناه.

وعمدة الخصم: إن الراوي إنما ترك العمل بالحديث لأمر اقتضى الترك، واحسان الظن بالراوي يقتضي التقديم فوجب متابعتة في الترك.

وقرروا هذا فقالوا: لا يخلو إما أن يكون الراوي ترك العمل بالحديث لأمر أوجب الترك أو فعل ذلك تحكماً، فإن فعل ذلك لأمر أوجب الترك وجب متابعتة في ذلك، والقسم الثاني باطل، وهو تقدير التحكم، فإن ظاهر العدالة يمنع من وجود ذلك لا سيما إذا كان صحابياً، فإن الصحابة مشهورون^(١) بعداتهم ولأن إضافة الترك إليه على طريق التحكم والتشهي به يقتضي فسقاً، وذلك يقتضي رد الرواية.

والجواب عن هذا أن نقول: الترك محتمل فيجوز أن يكون قد ترك العمل به لأنه^(٢) قدم غيره عليه من الأدلة كما قدّم مالك إجماع أهل المدينة على خبر خيار المجلس أو لعله خصه بقياس والناس في تقديم بعض الأدلة على بعض المذاهب مختلفة، فلعل الراوي ترك العمل به بوجه من هذه الوجوه فجمعنا بين الأمرين بين العمل بالحديث واحسان الظن بالراوي فإن قول الرسول ﷺ غير محتمل وخلاف الراوي محتمل، فقدمنا غير المحتمل على المحتمل.

(١) في المخطوطة (مشهور).

(٢) في المخطوطة (ولأنه).

المسألة التاسعة عشرة

إذا قال الراوي من السنة كذا وكذا انصرف إلى سنة رسول الله ﷺ . وقال (١) أبو الحسن (٢) الكرخي : اللفظ محتمل ومتردد بين سنة رسول الله ﷺ وبين سنة الخلفاء الراشدين (٣) .

وعمدتنا : إق السنة إذا أطلقت فإنها تنصرف إلى سنة رسول الله ﷺ لأنها الأصل وما عداها من السنن فرع عليها ومنتسب إليها ، وإنما كانت سنة الخلفاء الراشدين معمولاً بها لأنها منتسبة إلى سنة رسول الله ﷺ فوجب حمل اللفظ على السنة (٤) الأصلية .

وعمدة الخصم : إن السنة تنطلق على سنة رسول الله ﷺ وعلى سنة الخلفاء من بعده . قال ﷺ : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي (٥) » . واللفظ إذا كان متردداً بين محامل ولم

(١) في المخطوطة (فقال)

(٢) في المخطوطة (أبو الحسين).

(٣) ونقل الشوكاني وأبو يعلى هذا القول عن الصيرفي وأبي بكر الرازي ونسبه الشوكاني للجويني . وفي البرهان ذكر القولين ولم يشعر كلامه باختبار أحدهما وينظر تفصيل المسألة في: العدة ٣/٩٩١ ، البرهان ١/٦٤٩ ، والمستصفي ١٥٥ ونهاية السؤل ٢/٢٥٩ وشرح تنقيح الفصول ٣٧٤ والمعتمد ٢/٦٦٨ وروضة الناظر ٩٢ والأحكام للآمدي ١/٢٧٩ وارشاد الفحول ٦٠ ، والمسودة ٢٩٤ .

(٤) في المخطوطة (السبب).

(٥) جزء من حديث رواه أبو داود ٤/٢٨١ ، والترمذي ٥/٤٤ وابن ماجه ١/١٥ ، وابن حبان في موارد الظآن: ٥٦ وجامع الأصول ١/١٨٨ والحاكم في المستدرک کتاب العلم ١/٩٦ . قال عنه الترمذي: حسن صحيح ، وقال أبو نعيم: حديث جيد ، وقال البزار: حديث ثابت صحيح ، وهو أصح اسناداً من حديث حذيفة « اقتدوا بالذين من بعدي » وانظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر . ١٨١/١ .

يقترن به ما يقتضي تعيين بعض المحامل كان تعيين بعضها تحكماً .
 قلنا: أما قولكم: إن اللفظ متردد بين محامل فممنوع واللفظ
 موضوع لأحدهما أصلاً والآخر مشبه به ومحمول عليه، واللفظ أحق
 أن يحمل على الوضع الأصلي دون التابع وصار كأسماء الحقائق فإنها
 تحمل على موضوعاتها الأصلية دون المجاز، فإن استعمال^(١) اللفظ من
 جهة المجاز على بعض الوجوه .

المسألة العشرون

إذا قال الصحابي أمرنا بكذا وكذا انصرف ذلك إلى أمر رسول
 الله ﷺ خلافاً لبعض الأصوليين وبعض أصحاب أبي حنيفة^(٢) .

وعمدتنا: إن الصحابي إذا قال: أمرنا رسول الله ﷺ بكذا علم
 أنه سمع منه أو عنه، فكذا إذا قال: أمرنا «لأن الصحابي إنما يمثل
 أمر رسول الله ﷺ وهو الأمر . فأما آحاد الصحابة فلا ولاية لبعضهم

(١) في المخطوطة (استعمل).

(٢) ومنهم أبو الحسن الكرخي كما نص عليه فخر الدين الرازي في المحصول والآمدي في
 الأحكام وأبو الحسين في المعتمد وحكاه الشوكاني في إرشاد الفحول عن الصيرفي
 وبعض المالكية وامام الحرمين وقد ذكرت أن نسبة هذا القول لامام الحرمين فيها
 نظر حيث أنه لم يصرح بما نسب إليه في البرهان وحكى الشوكاني عن ابن السمعاني
 أنه يقول بالوقف وذكر أقوالاً أخرى في المسألة ضعيفة المأخذ ونسب هذا القول في
 المسودة للباقلاني وأبي بكر الرازي . وعلى العموم الخلاف في هذه المسألة هو عينه في
 المسألة السابقة، ولذا معظم الأصوليين عقدوا لها مسألة واحدة وانظر تفصيل المسألة
 في البرهان ٦٥٠/١ والعدة ٩٩١/٣ والمحصل ٦٤٠/١/٢ والمعتمد ٦٦٦/٢
 وروضة الناظر ٩٢ وإرشاد الفحول ٦٠ والمسودة ٢٩٦ والمستصفي ١٥٤ ونهاية
 السؤل ٢٥٩/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٧٣ والأحكام للآمدي ٢٧٨/١ .

على بعض. وبهذا الطريق قال علماءنا: إن الحديث المروي في الآذان أنه ذكر النار والناقوس عند رسول الله ﷺ فقال: «النار والناقوس للنصارى والملاجوس فأمر بلالاً أن يشفع الآذان ويوتر الإقامة» (١) أن الأمر رسول الله ﷺ.

وعمدة الخصم: إن قوله أمرنا «يحتمل أنه أراد أمر رسول الله (٢) شفاهاً، ويحتمل أن بعض الأئمة أمره، ويحتمل أنه قال ذلك استنباطاً وقياساً وأضاف ذلك إلى صاحب الشرع، فإننا مأمورون بالعمل بالقياس، وإذا كان اللفظ محتملاً فليس تعيين محل بأولى من تعيين غيره.

قلنا: قوله «أمرنا» ظاهر صرفه لأهل الولاية، والأمر هو رسول الله ﷺ وإنما أمر بعض الأئمة فإنما كان تبعاً لأنه مضاف إلى رسول الله ﷺ.

وقولهم: ما ثبت بالقياس مأمور به.

قلنا: غير أن العادة لم تجز (٣) باطلاق اسم (٤) الأمر عليه. ثم هذا

(١) أخرجه البخاري عن أنس في موضعين: الأول في كتاب الآذان (باب بدء الآذان) وباب الآذان مثنى مثنى ١٤٨/١ وفي كتاب الأنبياء في الباب الخمسين. وأخرجه مسلم في كتاب الصلاة الباب الأول والثالث ٢٨٦/١، والترمذي في كتاب الصلاة الباب الأول ٣٦٩/١ وأحمد ٤٣/٤ وأبو داود ١٢١/١ والنسائي كتاب الآذان الباب الأول ٤/٢ والدارمي ١١٦/١. وانظر نصب الراية ٢٧١/١ والمنتقى ص ١٠٥ وابن ماجه في كتاب الآذان ٢٤١/١

(٢) سقطت كلمة (الله) من المخطوطة.

(٣) في المخطوطة (تجز)

(٤) في المخطوطة (الاسم)

باطل بما إذا قال: أمرنا رسول الله ﷺ بكذا وكذا فإنه لا ينصرف إلى العمل بالقياس بل يكون مخصوصاً بالأمر المنقول عن رسول الله ﷺ في خصوص هذا الحكم، فكذا إذا قال: «أمرنا»

المسألة الحادية والعشرون

اختلف العلماء في رواية الحديث بالناولة فأجازه المحدثون وطائفة من الفقهاء^(١) وذهب طائفة من المحققين إلى منعه^(٢).

وعمدتهم: إن الرواية بطريق المناولة تتضمن الكذب على الروي عنه فإنه إذا قال حدثني وأخبرني كان كذباً لأنه^(٣) لم يوجد منه ذلك فيكون فسقاً. والفسق^(٤) يفضي إلى ترك الرواية، وإنما وجد

(١) المناولة: هي أن يناول الشيخُ المتلقي عنه كتاباً ويقول سمعت ما في هذا الكتاب من فلان وقد يقول له إروه عني وقد لا يقول. فإذا قال كان مناولة مقرونة بالاجازة. ونقل الشوكاني عن الأكثرين أنها كالسمع ومنهم أحد واسحاق بن راهوية ومالك. والذين أجازوها اختلفوا في طريق تأديتها هل له أن يقول حدثني وأخبرني، فقال المحققون: بل يقول: حدثني مناولة أو أخبرني مناولة. وأما إذا لم تكن مقرونة بالاجازة فالخلاف فيها أشد ومنعها كثير ممن قال بالأولى ومنهم ابن الصلاح والنووي والآمدي وابن قدامة والغزالي. والاجازة بمعين حكمها حكم المناولة مع الاجازة عند جمهور المحدثين. وانظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ٢٨١/١ وارشاد الفحول ٦٣ والمسودة ٢٨٧ والمستصفي ١٩١ ونهاية السؤل: ٢٦٣/٢ وشرح تنقيح الفصول ٣٧٨ وروضة الناظر ١٢٠ والمعتمد ٢٦٥/٢ والعدة ٩٨١/٣ والبرهان ٦٤٥/١.

(٢) ومن منعه أبو حنيفة وأبو يوسف وبعض أهل الظاهر وأبو بكر الرازي فلا يجيزون الرواية بالإجازة والمناولة والمكاتبة سواء أقال الراوي حدثني به إجازة أو مناولة أو كتابة أو لم يقل ذلك. على ما في المسودة والعدة والمستصفي وروضة الناظر.

(٣) في المخطوطة (لو لم) وحذفت (لو) لزيادتها.

(٤) في المخطوطة (فالفسق).

منه رفع الكتاب ورفع حكاية ولا إخبار . فإذا قال : سمعت هذا ولم يسمعه كان كذباً .

وعمدة الخصم : إن العادة جارية فيما بين المحدثين بذلك من غير نكير ولا تغيير ، ولو لم يكن ذلك جائزاً لما أطبقوا عليه . ولأن العادة جارية بأن من كتب إلى غيره كتاباً يخبر فيه باسناد فإن المكتوب إليه يجوز أن يقول حدثني فلان بكذا وكذا وأخبرني بكذا وكذا ، ولهذا المعنى كتب النبي ﷺ إلى الملوك كتباً^(١) ونزلت منزلة قوله وخطابه ، وكتب صحيفة الزكاة والديات^(٢) وما زال الناس يخبرون بها عن الرسول ﷺ وإنما كان بطريق المناولة .

قلنا : أما إجماع المحدثين فليس بمسلم ، وإنما كان ذلك عادة محدثة والعوائد المحدثه لا يحتج بها ، وليست المناولة معروفة في السلف^(٣) ليكون إجماعهم حجة ، فإنما هي^(٤) عادة المتأخرين وقد عرضوا عن

(١) مكاتيب رسول الله ﷺ جمعت في مجلد مطبوع جمعها على الأحدي طبعة دار المهاجر بيروت وفيه جميع رسائله للملوك . وفيه كتابه لعمر بن حزم عندما ولاه نجران وانظر مكاتيب الرسول ص ١٩٧ .

(٢) هي كتاب بعثه الرسول ﷺ إلى عمرو بن حزم وفيها الأنصبة ومقدار الديات وقد تناقلتها كتب السنة وانظر في ذلك المستدرک باب زكاة الذهب ٣٩٥/١ والنسائي كتاب القسامة ٥١/٨ والسنن الكبرى للبيهقي ٩٣/٨ كتاب الديات .

(٣) جواب ابن برهان في غاية الضعف حيث أنه تقدم أن من قال بألجواز الامام أحد والامام مالك واسحاق بن راهوية وجمع من السلف . وقد تحمس لنصرة مذهب أبي حنيفة خلافاً لشيخه امام الحرمين وجمهور الشافعية . وقد وصف بعض نقلة الحديث بأوصاف لا تليق مثل أخذهم العلم عن الفساق والجهال وغمزهم باللجوء إلي قصر الأسانيد مع أن الله سبحانه وتعالى خص هذه الأمة بالإسناد دون سائر الأمم فحفظ الله بالأسانيد الدين وهياً الله للأسانيد صيارفة تظهر الصحيح من السقيم .

(٤) في المخطوطة (هو) .

كثير من شرائط الحديث حتى أخذوا العلم عن الفساق والجهال، واعتمدوا على قلة الرجال وقصر السلسلة وعلو الاسناد وأعرضوا عن ذلك فلا يحتاج بأفعالهم.

وأما قولهم: إن من كتب كتابا فقد أخبر عنه فليس بصحيح وإنما يقول كتب إليّ. ولا يقول: «حدثني» ولأن^(١) عادة الرواة^(٢) مبنية على التساهل وربما حدث عن فاسق أو مارق، وربما أخبر بناء على قرائن الأحوال، فلا يجوز أن يجعل ذلك أصلاً في رواية كتاب رسول الله ﷺ فإنما كان يصل على أيدي الرسل، والرسل يخبرون به، والمكتوب إليه يقول: أتاني كتاب رسول الله ﷺ وورد علينا أمره، وليس يقول «سمعتُه ولا حدثني» والاحتياط يقتضي^(٣) ترك هذه الرواية.

المسألة الثانية والعشرون

خبر الواحد إذا خالف القياس عمل به ورد القياس به عندنا^(٤).

(١) في المخطوطة (فلان).

(٢) في المخطوطة هذه الكلمة غير مقروءة.

(٣) في المخطوطة (يقضي).

(٤) محل النزاع في هذه المسألة إذا كان القياس والخبر متعارضان من كل وجه ولا يمكن الجمع بينهما، أما إذا أمكن الجمع بينهما كأن يكون الخبر هو الأعم جاز تخصيصه بالقياس وقد تقدم بحث ذلك في ص (٢٦٦) من الجزء الأول من هذا الكتاب. أما تخصيص القياس بالخبر ففيه نزاع مبني على إبطال العلة بتقدير تخصيصها. ثم الأحناف حصروا النزاع في الخبر المخالف لقياس الأصول كحديث المصراة والتفليس والقرعة. والمالكية وجماعة جعلوه في القياس مطلقاً فإذا حررنا محل النزاع فمنهم من قدم الحديث مطلقاً ونسب هذا القول للجمهور بشرط أن يكون =

وقال أبو حنيفة: إن كان الراوي فقيها قدمت روايته على القياس، وإن كان غير فقيه قدم القياس على روايته. والقياس الذي^(١) يقدم على الحديث عندهم هو قياس الأصول. وعندنا: إن الحق في هذه المسألة هو التفصيل وسنذكر ذلك في آخر المسألة.

وعمدة من ذهب إلى أن خبر الواحد يقدم على القياس إجماع الصحابة على ذلك. فإنهم كانوا عند حدوث الحوادث يطلبون الأحكام من كتاب الله عز وجل، فإن اتفق ذلك والآ طلبوه من السنة، فإن اتفق ذلك والا عدلوا إلى القياس وهو معلوم على القطع من أقوالهم وربما تُذكر في ذلك قصصاً يستشهد بها.

الراوي ضابطاً محتج بروايته ومنهم الشافعي وأحمد والكرخي وأبو حنيفة نفسه على ما في تيسير التحرير ١١٦/٣ والمعتمد وإرشاد الفحول ومنهم من قدم القياس مطلقاً ونسب هذا للامام مالك وأصحابه - والله أعلم بصحة هذه النسبة ومنهم من فصل القول كالرازي وأبي الحسين وقالوا بتقديم القياس إذا كانت العلة منصوصاً عليها وقطعية والا اجتهد في أيها أقوى. وذهب الباقلاني للتوقف. ونقل عبد الحلیم ابن تيمية عن البستي من الحنفية في كتاب «اللباب» تقديم رواية الفقيه على القياس أما غير الفقيه فيقدم القياس عليه. وأما صدر الشريعة الحنفي فقال: إن الراوي إذا كان معروفاً بالفقه فإن حديثه يقبل مطلقاً وافق القياس أو خالفه وأما إذا كان الراوي معروفاً بالرواية فقط كأبي هريرة وأنس فإن وافق القياس قبل وكذا إن وافق قياساً وخالف آخر.

ولكن إن خالف جميع الأقيسة لا يقبل عندنا ومثل لذلك بحديث المصراة وانظر تفصيل المسألة في: التوضيح ٤/٢ والأحكام للآمدي ٢٩٤/١، وإرشاد الفحول ٥٥ والسودة ٢٣٩ ونهاية السؤل ٢٥٤/٢ واللعم ٤١ وروضة الناظر ١٢٩ والمعتمد ٦٥٣/٢ والعمدة ٨٨٨/٣ والمحصل ٦١٩/١/٢.

(١) الذي زيادة من المحقق.

فمن ذلك رجوع عمر عن رأيه في إهدار دية الجنين إلى حديث حمل بن مالك^(١)، وقال «كدنا أن نقضي فيه بأرائنا». وعزم على أن يفرق ويفاوت بين ديات الأصابع لاختلاف المنافع، فروي له أن النبي ﷺ سوى بينها فرجع عن ذلك^(٢)، وأمثال ذلك كثيرة.

فإن قالوا: فقد ردَّ عبد الله بن عباس حديث أبي هريرة في الوضوء مما مست النار^(٣) بالقياس وقال: «لسنا نتوضأ بالحميم فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ».

قلنا: عبد الله بن عباس ما ردَّ ذلك بالقياس وإنما روى لأبي هريرة أن النبي ﷺ: «أكل كتف شاة مصلية وصلّى ولم

(١) تقدم تخريج الحديث في المسألة العاشرة من كتاب الأخبار في هذا الجزء
(٢) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى في كتاب الديات، باب الأصابع كلها سواء ٩٣/٨ عن سعيد بن المسيب قال: «قضى عمر رضي الله عنه في الأصابع في الإهام بثلاثة عشر وفي التي تليها باثني عشر وفي الوسطى بعشر وفي التي تليها بتسع وفي الخنصر بست، حتى وجد كتاباً عند آل عمرو بن حزم يذكرون أنه من رسول الله ﷺ وفيها هناك من الأصابع عشر، عشر».

وأما كتاب عمرو بن حزم فقد أخرجه النسائي في كتاب القسامة ٥١/٨، وأخرجه الحاكم في «المستدرک» باب زكاة الذهب ٣٩٥/١.
(٣) أخرجه مسلم عن زيد بن ثابت وأبي هريرة في كتاب الحيض باب الوضوء مما مست النار ٢٧٢/١ وأبو داود عن أبي هريرة في كتاب الطهارة ٤٤/١ والترمذي باب الوضوء مما غيرت النار ١١٤/١ والنسائي باب الوضوء مما غيرت النار ٨٧/١ وابن ماجه باب الوضوء مما غيرت النار عن عائشة وأنس ١٦٣/١ والدارمي ١٨٥/١ وأحمد ٢٦٤/١، ٢٧٢. وفي زهر الربى على سنن النسائي ٩٠/١ كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار، دليل صريح على نسخ هذا الحديث.

يتوضأ. (١) « ثم ذكر هذا القياس بعد معارضته للحديث ، فهذا هو المعتمد في المسألة .

ومن علمائنا من تمسك بحديث معاذ وهو أن النبي ﷺ أرسله إلى اليمن فقال: بم تحكم؟ فقال: بكتاب الله . قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله . قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي (٢) فأخر الاجتهاد عن الحديث ، ولو كان القياس مقدما على الحديث لانكر الرسول عليه السلام ذلك .

ومن علمائنا من قال: القياس مستنبط من الحديث يتفرع عليه ، فكيف يكون الفرع مقدماً على الأصل . وفي هذا الاستدلال نظر ، وذلك أن القياس المقدم ليس مستنبطاً من خصوص هذا الحديث ، فإنه شهد بصد ما دلَّ عليه الحديث ، وانما هو مستنبط من أصل آخر فليس فرعاً لما قدم عليه .

ومن علمائنا من قال: إن الخبر مقدم على القياس لأنه قول رسول الله ﷺ والقياس متلقى من جهة الرأي والاستنباط ، والرأي

(١) أخرجه البخاري ٥٠/١ من حديث ابن عباس وعمرو بن أمية الضمري عن أبيه بلفظ: « أن رسول الله ﷺ أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ . » وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الحيض ص ٩١ عن ابن عباس وعمرو بن أمية الضمري عن أبيه . وانظر النووي على مسلم ٤٤/٣ وأخرجه مالك في الموطأ في كتاب الطهارة وأحد ٢٦٧/١ ، ٢٨١ ، ٣٦٦ . والدارمي كتاب الطهارة ص ٧٤ . وانظر فتح الباري ٣١٠/١ ، ٥٤٥/٩ .

(٢) تقدم تخريج الحديث في مسألة التخصيص بالقياس في كتاب الخصوص في الجزء الأول .

عرضة للخطأ والزلل. وقول الرسول ﷺ منزه عن ذلك فكان الحديث مقدماً.

وعمدة الخصم: إن خبر الواحد مظنون، فإذا كان مخالفاً لقياس الأصول فالأصول مقطوع بها، وضعف الظن الحاصل عن خبر الواحد فقدم القياس عليه.

وربما قالوا: القياس والخبر طريقان ظنيان فإذا تعارضا وجب الترجيح والقياس أولى بالعمل عند المعارضة من الحديث لأن القياس لن يتصور خروجه عن أن يكون مشروعاً وليس كذلك الحديث فإن الراوي إذا كذب نفسه خرج الحديث عن أن يكون منتسباً إلى الشرع فكان القياس من هذا الوجه مقدماً على الحديث.

ولأن الحديث يحتمل أنواعاً من الفساد من جملتها أنه يحتمل أن الراوي غلط أو سهى أو دلس عليه أو كان كاذباً وهو يظهر الصدق أو سمع آخر الحديث ولم يسمع أوله كما نقل عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الشؤم في ثلاث» فقالت: عائشة رضي الله عنها: كذب والله أبو هريرة إنما قال رسول الله ﷺ: كانت الجاهلية تقول: «الشؤم في ثلاث»^(١) فلم يسمع أول الحديث وروى آخره.

(١) حديث «الشؤم في ثلاث» بدون أثر عائشة في الصحيحين وأكثر كتب السنة، وأما أثر عائشة أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده ٣٤٧/١، ٢٤٦/٦ عن أبي حسان الأعرج أن رجلين دخلا على عائشة فقالا: إن أبا هريرة يحدث أن نبي الله ﷺ كان يقول: «إنما الطيرة في المرأة والدابة والدار». فقالت: والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول ولكنه كان يقول: كان أهل الجاهلية يقولون: «الطيرة في المرأة والدار والدابة». ثم قرأت: «ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب». وقال الزركشي في الإجابة ١١٤. ورواية عائشة أشبه =

ولعله ممن يرى أن رواية الحديث بالمعنى جائزة فلعله غلط في إبدال اللفظ فتغيّر المعنى بذلك، ولهذا المعنى شرطنا أن يكون الراوي فقيها وهذه الغوائل مأمونة في القياس فكان مقدماً.^(١)

وأما القاضي نقل عنه أنه قال: القياس والحديث في مرتبة واحدة، فإن العمل بالحديث والقياس مقطوع به، وكل واحد منها ظني في نفسه، ففي كل واحد منها ظن وقطع فوقاً موقفاً سواء وتعارضاً ووجب الرجوع إلى طريق آخر إلا أن هذا ليس بسديد، وذلك أن^(٢) ما في كل واحد منها من القطع إن كان مساوياً للقطع في الآخر^(٣) فالظنون ليست في مرتبة واحدة. بل هي على ضربين: منها ما يترقى أعلى الغايات في الوضوح باعقاب القطع، ومنها ما ينحط إلى درجة الشك فلا سبيل إلى ادعاء التساوي.

والحق في ذلك التفصيل. وهو أن هذا متعلق بالاجتهاد فرجع إلى ظن المجتهد، فإن غلب على ظنه قوة القياس وشهادة الأصول له وقوته من قواعد الشرع، وواضع الحديث^(٤) لو كان معروفاً بالغفلة

بالصواب لموافقتها نبيه عليه السلام عن الطيرة. ونقل عن ابن الجوزي إنكاره على عائشة هذا الاستدراك لأن الخبر رواه جماعة ثقة. وانظر أيضاً تأويل مختلف الحديث ١٠٢ ومشكل الآثار للطحاوي ١/٣٣٩.

(١) ولعل من أقوى الأدلة على الأحناف نقض مذهبهم باجارتهم الوضوء بالنبيذ في السفر دون الحضر. وأبطلوا الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة دون خارجها وحكموا في القسامة بخلاف القياس.

(٢) في المخطوطة (كل) قبل (ما) وهي زائدة.

(٣) (في الآخر) إضافة من المحقق.

(٤) في المخطوطة (ووضع).

أو قلة التحفظ قُدم القياس عليه . وان كان الحديث جلياً والمعنى خفياً وكان الراوي فقيهاً معروفاً بالحفظ والتثبت كان الحديث مقدماً . وهذا مقام يرجع فيه إلى نظر واجتهاد^(١) .

(١) أي لا بد للمجتهد من إمعان النظر في القياس لمعرفة ثلاثة أمور هي :-

أ - هل الحكم في الأصل ثابت بدليل قطعي أو ظني؟

ب - هل علة الأصل منصوص عليها أم مستنبطة قطعية أم ظنية؟

ج - هل تلك العلة موجودة بتامها في الفرع؟

فإذا كانت هذه الأمور كلها قطعية قدم القياس لأن خبر الواحد لا يخلو من شيء من الظن والقياس قطعي . وإن كانت هذه الأمور كلها ظنية قُدم الخبر لأن القياس يصبح في أدنى مراحل الظن التي تكاد تصل للشك .

وان كان بعضها ظنياً وبعضها قطعياً فهو ميدان المجتهد في الترجيح بين القياس والخبر وحتماً سيكون خلاف بين المجتهدين في الترجيح لاختلافهم في تقدير درجات الظنون التي تختلف بين خبر وخبر وقياس وقياس ..

كتاب القياس

حد القياس: « حمل معلوم على معلوم في إثبات حكمٍ أو وصف لها أو نفيه عنها باثبات حكمٍ أو وصف لها أو نفيه عنها^(١) »

وفي كتاب القياس مسائل فمن ذلك :-

المسألة الأولى

إن العلماء اختلفوا في أنه: هل يجوز أن يقول الله تعالى لرسوله: « أحكم بما شئت فإنك لا تحم إلا بالحق ولا تقول إلا الصدق ». فأجاز أهل الحق ذلك، أما المعتزلة فإنهم زعموا أن ذلك مستحيل ولا يجوز ورود الشرع به^(٢).

(١) سيأتي الكلام على حد القياس بالتفصيل في المسألة التالية لهذه إن شاء الله.

(٢) لم يقل جميع المعتزلة بالاستحالة. فقد ذهب النظام ومويس بن عمران المعتزلي

للقطع بجواز ذلك ووقوعه للنبي ﷺ ولعلماء أمته. ونقل الآمدي عن أبي علي

الجبائي انه قال بجواز ذلك للنبي خاصة في أحد قوليه. ونقل الآمدي وفخر الدين

الرازي والأسنوي عن الامام الشافعي القول بالتوقف في جواز ذلك وارتضاه

الغزالي وسائر المحققين من الشافعية، وخطأه الشوكاني في الارشاد. ونقل القرافي

عن الشافعي وأبي يوسف القول بوقوعه وهذا مخالف لما نقله عن الشافعي جمهور

الأصوليين. وقال بالجواز والوقوع الشيخ أبو إسحاق في الصفحة الأخيرة من اللمع

وارتضاه ابن برهان هنا وكذلك في الأوسط كما ذكر الأسنوي في نهاية السؤل.

ومحل النزاع في المسألة الأحكام الشرعية، أما مصالح الدنيا وتديير الحروب =

وقد تمسك علماءنا في جواب ذلك بطريقتين أحدهما عقلي والآخر
نقلي .

وأما النقل : فإنه يدل على الوقوع ، ووقوعه يدل على أنه ممكن إذ
لو كان مستحيلًا لم يقع ^(١) .

أما الطريق الأول : فإنهم زعموا أن الجائز العقلي هو الذي إذا
فرض وجوده لم يعرض منه محال ، كقول القائل : « إن زيداً يجوز أن
يموت في هذه الحالة » وهذا حكم جائز . وذلك أنا لو فرضنا موته لم
تتبدل قضية من قضايا العقول بل هي باقية على ما هي عليه ، والأمر
كذا في المحل المتنازع فيه . وذلك أن الله تعالى لو قال لرسوله : « إقض
بما شئت » لم يفرض ذلك إلى تبديل القضايا العقلية وتغييرها فدلَّ
على أنه جائز .

وعمدة المعتزلة أنهم قالوا : قضى الشارع بتحريم بعض الأفعال
واباحة بعضها وإنما كان لعلمه بأن منها ما يفرض إلى مستقبح عقلي
ومنها ما يفرض إلى مستحسن عقلي لوقوعه على صفة لأجل تلك
الصفة يفرض إلى المحاسن والمقابح ، وكتاب الله تعالى ناطق بذلك ،

= كمصالحه غطفان على جزء من ثمار المدينة وترك تأبير النخل ، فهذا ليس محلاً
للنزاع فهو متفق على جواز الاجتهاد فيه ووقوعه .

وانظر تفصيل المسألة في : المعتمد ٧٦١/٢ ونهاية السؤل ١٤٥/٣ وارشاد
الفحول ٢٥٥ والأحكام للآمدي ٢٣٦/٣ وروضة الناظر ٣٥٦ والمستصفي ٤٨٥ ،
شرح تنقيح الفصول ٤٣٦ واللمع ٧٦ والمسودة ٥٠٦ والمحصل ١٨٤/٣/٢ .
(١) قد بين المصنف في آخر المسألة ضعف هذا الطريق وبين أن الاعتماد على الطريق
العقلي .

قال الله تعالى: ﴿إن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر﴾^(١). وقال: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر﴾^(٢). فأبان الله تعالى أن الصلاة إنما كانت واجبة لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، وأبان^(٣) أن الخمر إنما كانت حراماً لأنها تفضي إلى العداوة والبغضاء، والصفات التي كان الفعل لأجلها حراماً ربما^(٤) أدركت بضرورة العقل كعلمنا بقبح الكذب الذي لا منفعة فيه وحسن الصدق الذي فيه منفعة. وربما أدرك بنظر العقل^(٥) كعلمنا بقبح الكذب الذي يفضي إلى المنافع وحسن الصدق الذي يفضي إلى الضرر، ومن الصفات ما لا يمكن إدراكه بالعقل وإنما استبد بمعرفته^(٦) الله تعالى. ولو علمت الصفة التي استبد الله تعالى بمعرفتها لقضى العقل بإيجاب الفعل وحظره كما قضى صاحب الشرع. فإذا ثبت أن الحظر والايجاب والاباحة إنما تتلقى من هذه الصفات، وثبت أن الطريق إلى معرفتها العقل أو النقل استحال أن يقول الله تعالى لرسوله: «أحكم بما شئت فانك لا تحكم إلا بالصواب». وذلك أن الصواب إنما يدرك بأحد طريقتين على ما قدمناه، وكلا الطريقتين معدومان.

أما العقل: فإنه عاجز عن درك وجه المصلحة والمفسدة في جميع

(١) العنكبوت: ٤٥.

(٢) المائدة: ٩١.

(٣) في المخطوطة (فأبان).

(٤) في المخطوطة: (وربما).

(٥) في المخطوطة (الفعل) وهو تصحيف.

(٦) في المخطوطة بمعرفة.

الأشياء وإذا لم يوح الله تعالى إلى رسوله ولم يعلمه حقائق تلك الصفات لم يبق إلاّ الارادة المطلقة والشهوة المرسلّة . والارادة المطلقة ليست علماً على المصلحة فإن الانسان قد يريد الصلاح والفساد ، وقد تتصل إرادته بالفعل الداعي إليها . فالقضاء بالحظر والاباحة من غير سلوك الطريق المفضي إلى العلم بها قبيحٌ لجواز تعلق الارادة بالمفسدة ، والشرع لا يرد بالقبائح . قال الله تعالى : ﴿ إن الله لا يأمر بالفحشاء ﴾^(١) .

وقرروا هذا على وجه آخر وقالوا : إن أراد الله تعالى إيجاب فعل من الأفعال وأمر به كان ذلك الفعل واجباً ، ولو^(٢) قدرنا^(٣) انه نهى عنه في تلك الحالة كان محظوراً ، وكونه واجباً يدل على أنه حسن ، وكونه حراماً يدل على أنه قبيح . والشئ الواحد في الحالة الواحدة لا يكون حسناً قبيحاً ، وما صرتم إليه يفضي إلى ذلك .

قلنا : طريق الانفصال عن هذا أن نقول : هذا بناء منكم على أصل لا نساعدكم عليه ، وعندنا حسن الأشياء وقبحها لا يتلقى من العقل بل يثبت من السمع . وليس الحسن كونه حسناً بصفة خالف بها القبيح ، بل الحسن هو « المقول فيه إفعال » والقبيح هو : « المقول فيه لا تفعل » . وهذه المسألة قد مضت في كتاب التحسين والتقبيح^(٤) .

(١) الأعراف : ٢٨ .

(٢) في المخطوطة (لقد) بدل (لو) .

(٣) تقدير الأمر بالفعل والنهي عنه في حالة واحدة لا يصدر عن عاقل أبداً ، فهو فرض استحيل الوقوع .

(٤) لم يعقد المصنف كتاباً للتحسين والتقبيح العقلين ولكنه عقد مسألة في أول الجزء الأول من هذا الكتاب .

ثم إن سلمنا لكم تسليم جدل لا تسليم مذهب أن الأشياء إنما حُرمت لصفات هي عليها ، وإنما قبحت وحسنت لتلك الصفات فإن هذا غير مستحيل لورود الشرع به فيما تنازعنا فيه ، وذلك أنه يجوز أن يكون الباري تعالى قد علم من رسوله انه عند تعارض المحامل واختلاف الجهات لا يختار إلا أسدها وأرشدنا وما يدعو إلى الصلاح ، وليس في ذلك استحالة على أصلكم . وجواز وقوع هذا الوجه من جهة العقل لا يمنع من تعيين أحد الجائزين في علم الله تعالى ، فإن زيدا يجوز أن يسكن من البلاد ما أحب واختار ، والعقل لا يقضي باختصاص بعض الأشخاص بمكان دون مكان ، ولكن الله تعالى علم أنه ^(١) يختار مكاناً معيناً ولم يكن اختيار ذلك المكان المعين لأمر معقول بل إنما تعين بالاختيار وتعلق علم الله تعالى به على ما هو عليه . وهذا ظاهر على أصول المعتزلة .

وأما على أصول أهل ^(٢) السنة والجماعة فإن أفعال العبد مخلوقة لله تعالى ، فإذا قال الله تعالى ذلك لرسوله ، بإرادة الرسول وشهوته مخلوقة لله تعالى ، والله تعالى لا يخلق له إرادة الفساد . وهذا طريق الجواب عن كلامهم .

أما المسلك السمعي ^(٣) فليس بقوي ، ولكن علماءنا أوردوه فلا بد من إيراده وبيان وجه فساده .

(١) في المخطوطة (أن).

(٢) سقط من المخطوطة: (أهل).

(٣) ذكر ابن برهان من المسلك السمعي ثلاث حوادث فقط وذكر فخر الدين الرازي في الحصول عشرة أخرى منها: أمر الرسول ﷺ بقتل عبدالله بن أبي السرح يوم الفتح ثم عفا عنه لشفاعته عثمان رضي الله عنه . وقوله عليه السلام « عفوت لكم عن الخيل =

فقد^(١) تمسكوا بما روي عن النبي ﷺ أنه قال يوم فتح مكة: «ألا إن مكة حرام حرمة الله تعالى يوم خلق السموات والأرض لا يحتلى خلاها ولا يعضد شجرها».

فقال العباس^(٢): «إلا الأذخر فإنه لصاغتنا وقبورنا». فقال: «إلا الأذخر»^(٣) على أثر سؤال العباس ولم ينتظر الوحي، ولو نزل عليه الوحي لأثر فيه وظهرت^(٤) آثاره.

وروي أن العباس جاء برجل إلى رسول الله فقال: «يا رسول الله، الحقه بالمهاجرين. فقال: «أشفع عمي ولا هجرة بعد الفتح»^(٥)».

= والرقيق». وقوله للأقرع بن حابس عند ما سأله عن الحج أفي كل عام «لو قلتها لوجبت». وقوله عندما أخرج العشاء: «لولا أن أشق على أمتي لجعلت وقت هذه الصلاة هذا الحين». وقوله في ما عز «هلا تركتموه حتى أنظر في أمره» وقوله: «إن عشت إن شاء الله لأنهن أمتي أن يسموا نافعا وأفلح وبركة». وقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها».

(١) في المخطوطة (وقد).

(٢) هو العباس بن عبد المطلب بن هاشم عم النبي ﷺ أبو الفضل، ولد قبل النبي بستين وشهد العقبة مع الأنصار وشهد بدرًا مع المشركين. أسلم قبل الفتح وكانت له السقاية وعمارة المسجد الحرام. وكان أجود قریش كفا وأوصلهم رحماً. قال فيه النبي ﷺ: «من أذى العباس فقد آذاني فإن عم الرجل صنو أبيه». توفي بالمدينة سنة ٣٢ هـ. له ترجمة في الاصابة ٢/٢٧١، والاستيعاب ٣/٩٤ وتهذيب الأسماء واللغات ١/٢٥٧ وصفوة الصفوة ١/٥٠٦.

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري في عدة مواضع فانظر فتح الباري ٣/٢١٢، ٤/٣١٧ ونصب الراية للزليعي ٣/١٤٣ ونيل الأوطار ٥/٩٣ وسبل السلام ٢/٣٩٧ والفتح الكبير ١/٣٣١.

(٤) هذه الكلمة غير مرقوة في المخطوطة وقدرتها حسب المعنى.

(٥) الرجل الذي جاء به العباس هو صفوان بن عبد الرحمن القرشي. فقد روى ابن ماجة في سننه في كتاب الكفارات، باب إبراز القسم عن صفوان بن عبد الرحمن =

وروي أن النبي ﷺ قتل رجلاً^(١) فرثته أخته فلما سمع ذلك قال لو سمعت ذلك قبل أن أقتله لم أقتله. وهذا يدل على أن الله تعالى كان فوّض إلى رسوله أن يحكم بما شاء، فإنه حكم ولم ينتظر الوحي، وهذا لا حجة فيه لأنه يحتمل أن الله تعالى كان قد أوحى إليه في تلك الحالة. والوحي غير مفتقر إلى زمان، ومن جملة طرق الوحي الإلهام فلعل الله تعالى ألهمه عند السؤال إذ أجاب بذلك الجواب. ويحتمل أن الله تعالى كان قد أعلمه قبل ذلك أنك ستسأل

= القرشي قال: «لما كان يوم الفتح جاء بأبيه فقال يا رسول الله: اجعل لأبي نصيباً من الهجرة فقال: إنه لا هجرة فانطلق فدخل على العباس فقال: قد عرفتي، قال: أجل. فخرج العباس في قميص ليس عليه رداء، فقال يا رسول الله قد عرفت فلانا والذي بيننا وبينه وجاء بأبيه لتبايعه على الهجرة. فقال النبي ﷺ: إنه لا هجرة. فقال العباس: (أقسمت عليك). فمد النبي ﷺ يده. فقال: أبررت عمي ولا هجرة. وقد وهم فخر الدين الرازي في نسبة القصة إلى مجاشع بن مسعود السلمي لأنه ليس هو المتشفع بالعباس وإنما طلب من الرسول ﷺ المبايعة على الهجرة فلم يبايعه.»

(١) الرجل الذي أمر الرسول ﷺ بقتله: هو النضر بن الحارث الذي بالغ في إيذاء الرسول ﷺ بتحديث قريش بأخبار الأمم السابقة وخاصة فارس وكان يقول أنا أحسن من محمد حديثاً، أسره في معركة بدر فأمر بقتله فقتله علي في طريق المدينة فرثته أخته قتيلة وكانت مسلمة بقصيدة عظيمة مطلعها:-

يا راكباً إن الأثيل مظنة من صبح خامسة وأنت موفق
والقصة أوردها ابن حجر في الإصابة في ترجمة قتيلة برقم ٨٨٩ وابن الأثير في الكامل ٢٦/٢ وابن هشام في سيرته ٤٢/٣.
وقد ورد في عبارة القصة تقديم وتأخير محل بالمعنى أصلحته. وعبارة المخطوطة:

«وروي أن النبي قتل رجلاً فرثته قبل أن أقتله أخته فلما سمع ذلك قال: لو سمعت ذلك صبراً لم أقتله.»

عن كذا وكذا، وقد علم الله^(١) رسوله أشياء قبل كونها كإعلامه أن حصون اليمن ستفتح وبلاد كسرى وقيصر^(٢) ستؤخذ. فعلى الجملة الأحاديث محتملة، وحق التمسك بالدليل القطعي أن ينفي عنه شوائب الاحتمال، وذلك معدوم ههنا.

المسألة الثانية

اختلف العلماء في حد القياس^(٣)، فنقل عن القاضي أنه قال: حد القياس هو: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو وصف لها أو نفيه عنها بإثبات حكم أو وصف لها أو نفيه عنها^(٤)».

(١) في المخطوطة (ورسوله).

(٢) بلاد كسرى هي فارس لأنه كان يلقب كل ملك لهم كسرى، وبلاد قيصر هي بلاد الروم لأن أباطرة الروم كانوا يدعون قياصرة. والبشارة بفتح هذه البلاد ثابت في قصة سراقه بن مالك بن جعشم الذي بشره الرسول ﷺ بسواري كسرى عند ما أرسلته قريش للقبض على الرسول ﷺ في هجرته للمدينة.

كما أن البشارة بفتحها وردت في غزوة الخندق عن سلمان الفارسي أنه قال: ضربت في ناحية الخندق ففلظت عليّ صخرة ورسول الله ﷺ قريب مني. فأخذ المول من يدي فضرب به ضربة لمعت تحت المول ثم ضرب به ضربة ثانية فلمعت ثم ضرب به الثالثة فلمعت. فقلت بأبي أنت وأمي يا رسول الله، ما هذا الذي رأيت؟ فقال: أما الأولى فإن الله فتح عليّ بها اليمن وأما الثانية فإن الله فتح بها عليّ الشام والمغرب وأما الثالثة فإن الله فتح عليّ بها المشرق. أنظر سيرة ابن هشام ٣/١٦١، ٢/٣١٠ طبعة دار التراث سنة ١٩٧٩م.

(٣) سبب الاختلاف في حد القياس كما ذكره إمام الحرمين في البرهان ٢/٧٤٨ حيث قال: «وكيف الطمع في حد يتركب من النفي والاثبات والحكم والجامع». فالقياس يشتمل على حقائق مختلفة يستحيل جمعها تحت حد. لأن أنواع القياس كثيرة منها: الطرد والعكس والقياس الصحيح والباطل.

(٤) اختلفت عبارات الأصوليين في الحد المنسوب للباقلاني: ففي البرهان ٢/٧٤٥: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لها أو نفيه عنها بأمر يجمع بينهما، من =

ونقل عن المعتزلة^(١) انهم قالوا: حد القياس هو: «إعتبار الشيء بالشيء بجامع».

ونقل عن طائفة منهم أنهم قالوا: حد القياس هو إلحاق الفرع بالأصل بجامع.

وقال ابو هاشم الجبائي^(٢): حد القياس هو «الاعتبار» وهذه الحدود مدخول فيها.

وأما قولهم: إن القياس «اعتبار الشيء بالشيء» فذلك بناء

= اثبات حكم أو صفة أو نفيها « وفي المحصول ٩/٢/٢ وارشاد الفحول ١٩٨ قريب من هذا ولا يوجد تطابق تام مع أن نقل الحدود مبني على التضييق والدقة. وقال إمام الحرمين: «أقرب العبارات ما ذكره القاضي». وقال: «لم نر ما قاله القاضي حداً فإن الوفاء بشرائط الحدود شديد».

وأما الرازي في المحصول قال: أسد ما قيل في هذا الباب ما ذكره القاضي وما ذكره أبو الحسين وارتضى تعريف أبي الحسين بعد أن عدله فقال: «إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباهها في علة الحكم عند المثبت».

(١) الحدود التي نسبها ابن برهان للمعتزلة لم أجد حداً منها في المعتمد فالذي ارتضاه أبو الحسين هو: «تحصيل الحكم في الشيء باعتبار تعليل غيره» بعد أن عرفه بأنه «تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباهها في علة الحكم عند المجتهد». ليدخل قياس العكس. وأما في كتابه «القياس الشرعي». الملحق بالمعتمد فقد حده بأنه «إثبات حكم الاصل في الفرع لاجتماعها في علة الحكم». وحتى يشمل التعريف قياس العكس قال: «هو إثبات الحكم في الشيء بالرد إلى غيره لأجل علة».

(٢) الذي نقله أبو الحسين والآمدي عن أبي هاشم أنه عبارة عن «حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه» ولعل ما نقله ابن برهان هو معناه اللغوي وليس الاصطلاحي. وينظر تفصيل التعاريف في المعتمد ٦٩٧/٢ وكتاب القياس الشرعي لأبي الحسين ص ١٠٣١ وارشاد الفحول ١٩٨ واللمع ٥٣ وشرح تنقيح الفصول ٣٨٣ ونهاية السؤل ٣/٣ والمستصفي ٣٩٤ وروضة الناظر ٢٧٥ والأحكام للآمدي ٣/٣ والبرهان ٧٤٥/٢ والمحصول ٩/٢/٢.

منهم على أن المعدوم شيء ، وذلك أصل نخالفهم فيه . فإن أهل السنة والجماعة متفقون على أن المعدوم ليس بشيء ثابت « والقياس قد يجري في الأشياء المعدومة وفي غيرها من الموجودات .

والثاني: إن قولهم « بجامع » كلمة مجملة ، والحدود يجتنب فيها الألفاظ المجلّمة فلا يجوز ذكرها لأن المقصود من الحدود إنما هو البيان ، والبيان لا يقع بالألفاظ المجلّمة .

وأما قولهم من زعم أن القياس هو « إلحاق الفرع بالأصل بجامع » فهو أقرب إلى الصحة من الأول ، وذلك أن الفرع قد يكون موجوداً وقد يكون مقدر الوجود ولكن هذا الحد يفسد من جهة وهي: أنهم ذكروا الرابطة على طريق الاجمال واللفظ هنا غير مبين عن كيفية الجمع وتفصيله .

وأما قول من زعم أن القياس هو الاعتبار فقول باطل ، وإنما قلنا ذلك لأن هذا معنى القياس في اللغة ، وليس الكلام في معنى القياس في اللغة . وإنما الكلام في بيان معناه في الاصطلاح وتعارف الأصوليين .

فأوضح الحدود حد القاضي الذي ذكرناه وإنما تمتحن^(١) صحة الحدود به فكل ما كان أقرب إليه كان أقرب إلى الصحة ، وكل ما كان أبعد (منه كان أبعد^(٢)) من الصحة . فإنه ذكر فيه الفرع والأصل والجامع والحكم ، ثم إنه تعرض لتفصيل الحكم ، ثم إنه تعرض

(١) قوله: تمتحن صحة الحدود بحمد القاضي مطابق لما ذكره إمام الحرمين في البرهان .

بل هنا بين سبب ذلك وهو اشتاله على كافة أركان القياس: الفرع والأصل والجامع

والحكم وزاد تفصيل الحكم والجامع من حيث النفي والاثبات .

(٢) ما بين القوسين إضافة من المحقق لعدم صحة المعنى بدونها .

لتفصيل الجامع ، وهذا هو الحد الكامل .

فإن قالوا: قد خرج عن هذا الحد كثير من الأقيسة ، والحد: « ما كان جامعاً مانعاً » فمن جملة ما خرج برهان الخلف^(١) ، وهو الذي ذكره الله تعالى في كتابه ونبه على أنه دليل . قال الله تعالى: ﴿ لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا^(٢) ﴾ . قال بعض علمائنا: عنى بذلك أنا لو قدرنا وجود إلهين فأراد أحدها تحريك جوهر وأراد الآخر سكونه ، فإما أن يتم مرادها أو لا يتم مرادها أو يتم مراد أحدها دون الآخر فإن تم مرادها اجتمع الحركة والسكون ، وذلك مستحيل وإن لم يتم مرادها خلا الجوهر عن الحركة والسكون وإن تم مراد أحدها دون الآخر فالذي تم مراده هو الإله والآخر عاجز ، والعاجز لا يكون إلهاً . وهذا النوع من القياس ما اشتمل الحد عليه فإننا ما حملنا معلوماً على معلوم إذ ليس لرب شريك . ولأن ما حملنا أحدها على الآخر في إثبات الإلهية لها ولا في نفيه عنها . وإنما كان المقصود منها إثبات الوجدانية لله تعالى ونفي الشريك .

قالوا: وقد خرج عن هذا الحد أيضاً قياس التسوية^(٣) ، وهو من أنواع الأقيسة . وصورته: ما قال الشافعي رضي الله عنه: لو كان

(١) يسميه الفقهاء بالتلازم ويسميه الناطقة بالشرطي المتصل . وهو يشتمل على مقدمتين . والمقدمة الأولى تشمل على قضيتين قرن بها صيغة شرط ، والمقدمة الثانية تشتمل على إحدى تلكما القضيتين بإحدى أربع تسليمات مقرونة بها كلمة الاستثناء . والقضية الأولى تسمى المقدم والقضية الثانية تسمى اللازم أو التالي . واللازم لا يجوز أن يكون أخص من المقدم ويجب أن يكون مساوياً له أو أعم منه . وإذا كان اللازم أعم تنتج تسليمتان هما: « عين المقدم ، ونقيض اللازم » . ونقيض اللازم « .

(٢) الأنبياء: ٢٢ .

(٣) وهو المشهور عند الأصوليين بقياس العكس .

الخارج من (غير^(١)) السبيلين حدثا لاستوى قليله وكثيره، فلما لم يستو قليله وكثيره دل على أنه ليس بحدث. فمقصود الشافعي رضي الله عنه أن ينفي صورة الحدث عن الخارج من غير السبيلين وقد قاسه على الحدث فما أحقه بالخارج من السبيلين في إثبات حكم لها، وإنما أثبت الحكم لأحدهما ونفاه عن الآخر.

وقالوا: وقد خرج أيضا عنه القياس الذي يستدل بنفي الفرع على نفي الأصل كقول علمائنا في بيع الأعيان^(٢) الغائبة. لو كان البيع صحيحاً للزم مع صريح الرضا بالالتزام^(٣). فلما لم يلزم دل على أنه ليس بصحيح، فكذلك في مسألة النكاح بغير ولي: لو كانت المرأة ودية نفسها لما ثبت الاعتراض عليها لأن^(٤) أولى الأولياء إذا وضع موليته تحت من لا يكافئها لم يثبت حق الاعتراض عليه. وهذا القياس ما اشتمل عليه الحد، فحذكم مختل بين هذه^(٥) الجهات المشار إليها.

قلنا: هذا الحد صحيح، وما اشتم إليه من المسائل داخل في الحد.

أما برهان الخلف فإنه مركب من قياسين. فإنك تقول: لو كان الإله موجوداً لكان قادراً كالإله المتفق على وجوده، فلما لم يكن قادراً أُلحق بما ليس بإله^(٦).

(١) (غير) ساقطة من المخطوطة.

(٢) في المخطوطة (أعيان).

(٣) في المخطوطة بالالتزام.

(٤) في المخطوطة (لأنها).

(٥) في المخطوطة (هذا).

(٦) الأولى أن يقال: إن الحد وضع للقياس عند الأصوليين. والقياس الاستثنائي يسمى =

وكذا قول القائل: لو كان الخارج من غير السبيلين حدثاً لاستوى قليله وكثيره. فإن الشافعي رضي الله عنه إنما قصد أن يبين^(١) أن مطلق التساوي بين القليل والكثير قضية معلومة قبل البحث عن حقيقة ما وقعت فيه التسوية. فإننا نعلم علماً كلياً أن القليل من كل جنس ملحق بالكثير، وإن كان الكثير حدثاً كان القليل حدثاً، وإن لم يكن الكثير حدثاً لم يكن القليل حدثاً. وقد أجمعنا على أن الخارج من غير السبيلين إذا كان قليلاً فليس حدثاً فكذا الكثير ليس حدثاً.

وكذا القياس الآخر وهو قول القائل: لو كانت المرأة ودية نفسها لكانت أولى الأولياء كالأب، فلما لم تثبت لها الولاية وثبت الاعتراض عليها دلّ على أنها ليست بولية فالتحقت بكل من ليس بولي. فقد بان استمرار الجد.

وأما الأوائل^(٢) فإنهم زعموا أن القياس عبارة عن مقدمتين متألفتين يلزم عنها قول ثالث. مثاله قول القائل: العالم لم يسبق الحوادث، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث فالعالم إذاً حادث. فقوله العالم^(٣) لم يسبق الحوادث قول مفرد. وقوله: وما لا يسبق الحوادث فهو حادث قول مفرد. وقوله: فالعالم إذاً حادث قول ثالث لزم عن

= قياساً عند المناطقة ولا مشاحة في الاصطلاح. مع العلم أن القياس.. الأصولي أولى بالتسمية قياساً من جهة اللغة. والمعنى اللغوي له نصيب من المعنى الاصطلاحي.

(١) (أن) زيادة من المحقق.

(٢) لعله يعني بالأوائل متقدمي المناطقة والفلاسفة. وهذا القياس يسمى بالقياس

الحملي أو الاقتراضي وله أضرب كثيرة بعضها منتج وبعضها غير منتج.

(٣) في المخطوطة (وقوله).

القولين وهو قوله: فالعالم إذاً حادث. ولا بد أن يكون بين المقدمتين إرتباط. فمتى لم يكن بينها تأليف وارتباط لم يتصور الانتاج.

وبيانه: إنه إذا قال: العالم حادث والسماء فوق الأرض لم ينتج بهذين المقدمتين شيء لأنه لا ارتباط بينهما. فلا بد أن يكون جزءً من إحدى المقدمتين مكرراً يذكر في الأولى والثانية، فإذا كرر حصل الارتباط بين المقدمتين بتكرار ذلك الجزء.

مثاله قول القائل: العالم لم يسبق الحوادث فهو مقدمة مشتملة على جزئين: احدهما: قوله: «العالم» فالمفهوم من هذه الكلمة كل موجود سوى الله تعالى. والجزء الثاني قولك «حادث» ومعنى الحادث أنه كان بعد أن لم يكن.

وأما المقدمة الثانية: قولك ما لا يسبق الحوادث فهو حادث. فقد كرر لفظ الحادث في المقدمتين فارتبطت المقدمتان وحصل بينهما نتيجة وهي قولك: فالعالم إذاً حادث.

وقد اعترض على هذا الحد، وقيل: إن النتيجة تحصل عن مقدمة واحدة^(١). مثاله: أن يقال: «العالم جسم» فهذه مقدمة واحدة. وقد فهم من هذه المقدمة الواحدة نتيجة وهي ان العالم جسم متحيز وله طول وعرض. فقد فهمت هذه النتيجة من مقدمة واحدة وبنيتها عليها، وقد فسد الحد، وحق الحد أن يكون جامعاً للمحدود.

(١) لا يمكن أن تحصل نتيجة في قياس الحمل من مقدمة واحدة. وما توهمه في المثال المذكور. ليس نتيجة إنما هو حاصل بدلالة الالتزام، لأنه إذا ذكر الجسم تبادر إلى الذهن أنه يشغل حيزاً فشغل الحيز من لوازم الجسمية. وهذا قوله «حصلت النتيجة من مقدمة واحدة» لا يسلم له وهذا أفضل من جواب المصنف.

قلنا: هذا السؤال باطل. فإن النتيجة لم تحصل من مقدمة واحدة، وذلك أن قولك: «العالم جسم» لا يفيد تحيزاً ولا كونه متحيزاً. ولهذا لو قال القائل: «العالم جسم فكان متحيزاً» توجه عليه الاعتراض فيقال: ولم إذا كان جسماً وجب أن يكون متحيزاً. فيقال: لأن كل جسم متحيز. فهو مضطر إلى ذكر هذه المقدمة. فلو كانت المقدمة الأولى قد انتجت لما افتقر إلى ذكر المقدمة الثانية.

واعلم إنه ليس من الحزم منازعتهم في ذلك، فإنه لا بد من الاعتراف بأن العلم الثالث مرتبط بالعلم الأول ولن يتصور أن يحصل عن مقدمة واحدة غير أن هذا ليس بقياس. وإنما هو معلوم يرتبط بعضه ببعض. وليس الأول موجباً للثاني ولا الثاني موجباً للثالث وإنما القياس ما قدمناه. وعن هذا المعنى قال المحققون: ليس في المعقولات قياس، وإنما يتعرف حكم التفصيل بها من الجملة والقياس الصحيح هو القياس الشرعي^(١).

المسألة الثالثة

ذهب المحققون من العلماء إلى أن الأحكام الشرعية لا يجوز أن يتعرف جملتها من القياس ونقل عن لا يعتد بخلافه من ضعفة الأصوليين أنهم أجازوا ذلك^(٢).

(١) وذلك لأن القياس في اللغة «التقدير» أي إضافة أمرين أحدهما للآخر بنوع من المساواة. وهذا غير موجود في القياس الذي يطلقه الفلاسفة على تركيب مقدمتين فيحصل منها نتيجة. وقد أشار لهذا الغزالي في المستضفى ٣٩٤، وغيره.

(٢) لم يسم أحد من الأصوليين من ذهب لهذا القول ولكن يشير كلام ابن برهان في نهاية المسألة إلى أنهم من الفلاسفة. وأما الآمدي في الأحكام فقد نسب له بعض الشذوذ.

وتمسكوا فيه بلبق محض واسم مجرد فقالوا: أحكام الشرع متساوية، فإذا جاز اثبات بعضها بالقياس جاز إثبات جميعها بالقياس، وتخصيص بعض الأحكام بذلك تحم، وذلك لا طريق إليه.

والحق أن جملة الأحكام لا يجوز أن تتعرف من القياس، وإنما قلنا ذلك لأن القياس حقيقته: «حمل معلوم على معلوم» على ما قدمناه. أو «إلحاق فرع بأصل» ولو كان الحكم ثابتاً في الأصل بالقياس لافتقر إلى أصل آخر^(١). والحكم إذا كان ثابتاً في الأصل الثاني بالقياس افتقر إلى أصل وتسلسل الأمر إلى غير نهاية وذهب لا إلى غاية وكان ثبوت الحكم في الفرع متوقفاً على ثبوت أحكام لا نهاية لها، وما لا يتناهى لا يتصور وجوده. وما كان وجوده متوقفاً

(١) هذا الدليل يشعر بأن من قال بالجواز يقول بثبوت جميع الأحكام الشرعية بالقياس. وهذا لا يتصور أن يقول به عاقل. ونقاش علماء الأصول غير ابن برهان يشعر بخلاف ذلك بل قد صرح السبكي في جمع الجوامع ٢٠٩/٢ بالمقصود من قول من أجاز «أن كلاً من الأحكام صالح لأن يثبت بالقياس» حتى ولو كان في مثل ضرب الدية على العاقلة أو الحدود أو الأمور العادية والخلقية كأقل الحيض. ولذا ذكر الآمدي وغيره دليلين آخرين بالاضافة إلى دليل المصنف وهما:-
الأول: إن بعض الأحكام غير معقولة المعنى كضرب الدية على العاقلة وما لا علة له يمتنع القياس فيه.

الثاني: هناك أشياء لا يجري القياس فيها عند الأكثرين منها الأسباب والشروط والأعداد والعاتات. وأما الفزالي فقد نفى في المستصفي وجود خلاف في زمانه في ما لا تعقل علته. ولهذا عنون للمسألة بقوله: «كل حكم شرعي أمكن تعليقه فالقياس جارٍ فيه».

وانظر تفصيل المسألة في: المعتمد ٧٢٣ واللمع ٥٤ والمسودة ٣٧٤ والأحكام للآمدي ١٣٩/٣ والمستصفي ٤٦٠ وجمع الجوامع مع حاشية البناني ٢٠٩/٢، والمحصل ٤٧٨/٢/٢.

على مستحيل الوجود امتنع وجوده، وهذا أكبر عذر لنا في الرد على الفلاسفة، وهو عماد القول في حدث العالم، وما ذكره يقتضي ذلك.

« فصل »

إعلم أن القياس يشتمل على أصل وفرع وحكم وعلّة^(١).
وقد اختلف العلماء في حقيقة الأصل وفي حقيقة المعلول^(٢).

ونحن نذكر معنى الأصل فنقول:

الأصل يطلق على شيئين أحدهما: « ما ابتنى عليه غيره » كما نقول إن معرفة الله تعالى أصل في معرفة رسوله، فإن معرفة الرسول مرتبة على معرفة الله تعالى. ولن يتصور معرفة الرسالة قبل معرفة المرسل، فهذا أحد المعنيين.

وأما المعنى الثاني فإن الأصل يطلق على ما عرف قطعاً بنفسه غير مستند إلى غيره وان لم يبتنى عليه غيره. كما يقال: إن إجراء السفينة ثبت أصلاً بنفسه.

وقد اختلف العلماء في أصل القياس، وانما يتهدب الغرض في ذلك بعد فرض مسألة وهي:

(المسألة الرابعة^(٣))

مسألة علة الربا

وقد اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة مذاهب:

-
- (١) وتسمى هذه الأربعة أركان القياس ولا يوجد إلا بوجودها.
 - (٢) عقد المصنف مسألة خاصة للاختلاف في حقيقة المعلول بعد ثلاث صفحات.
 - (٣) ما بين القوسين من المحقق.

فذهبت طائفة إلى أن الأصل هو الخبر. (١)

وذهبت طائفة إلى أن الأصل هو الأشياء الأربعة وهي: البر والشعير والتمر والملح (٢).

وذهبت طائفة إلى أن الأصل هو الحكم في هذه الأربعة (٣).

والخلاف في هذه المسألة لفظي لاحظ للمعنى فيه (٤).

وعمدة من ذهب إلى أن الأصل هو الحديث: إن (٥) الحديث قول رسول الله ﷺ، وقول رسول الله ﷺ هو الأصل في إثبات الحكم. غير أن من الأحكام ما يعرف بصريح قوله ومنها ما يعلم بإشارة ولا تفرقة من هذه الجهة لأنه ليس مخرجاً له من أن يكون معلوماً من جهة رسول الله ﷺ، والأصل ما ابتنى عليه غيره وكان موصلاً إلى

(١) أي النص. ونسب هذا القول الشوكاني إلى القاضي أبي بكر الباقلاني والمعتزلة ونسبه الأسنوي وفخر الدين الرازي للمتكلمين. وفعلاً اختاره أبو الحسين في المعتمد بعد أن بين أن لكل إطلاق وجهاً صحيحاً.

(٢) المقصود بالأشياء الأربعة محل الحكم المشبه به، وهذا قال جمهور الفقهاء وقال به السبكي في جمع الجوامع ٢١٢/٢ والآمدي ١٠/٣ وغيرها.

(٣) أي أن الأصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق وبه قال فخر الدين الرازي في الحصول ٢٤/٢/٢ كما أنه ضعف كون الأصل محل الحكم المشبه به أو النص الدال على الحكم. ويقول أيضاً إن العلة أصل للحكم في الفرع. فلماذا يطلق الأصل عنده على حكم الأصل وعلى العلة باعتبارين. ولكنه ختم المسألة بقوله «إعلم أنا نساعد الفقهاء على مصطلحهم لئلا نفتقر إلى تغيير مصطلحهم».

(٤) القول بأن الخلاف لفظي نقله الشوكاني عن ابن برهان في كتبه الأخرى وقال به الآمدي في الأحكام وينظر المسألة في المعتمد ٧٠٠/٢ ونهاية السؤل ٣٨/٣ واللمع ٥٧ وارشاد الفحول ٢٠٤.

(٥) في المخطوطة (وأن).

العلم بغيره وهذا موجود في قول الرسول ﷺ ، فإن العلم به يوصل إلى العلم بغيره .

وعمدة من ذهب إلى أن الأصل هو الأشياء الأربعة أنهم قالوا: الأصل: هو الذي يكون الحكم في الفرع مقتسباً منه ، ويكون الفرع مردوداً إليه . وهذا إنما يتحقق في الفرع . فأما قول رسول الله ﷺ فإنه طريق إلى العلم بالحكم ، ولو تصور العلم بالحكم في البر دون قوله ﷺ لثبت الحكم ، فليس القول موجباً لعينه . وإنما القول علم على الحكم وأمانة ، ولو جاز أن يجعل قول الرسول ﷺ أصلاً في ذلك لجاز أن يجعل قول الراوي أصلاً ، ولا شك أن قول الراوي ليس أصلاً للحكم في الفرع ، فكذا قول الرسول (ﷺ) .

وأما من زعم أن الأصل هو الحكم فإنهم زعموا أن الأصل ما ابتنى عليه غيره . أو ما كان العلم به موصلاً إلى العلم بغيره . وهذه الخاصية موجودة في الحكم في البر دون غيره . فإننا قد نعلم ان البر موجود ولا نعلم أن الربا يجري فيه ولا في الأرز . وليس كذا الحكم في البر ، فإنه متى علمنا أن الربا يجري في البر كان هذا العلم موصلاً لنا إلى العلم بتحريم الربا في الأرز فوجدت خاصية الأصل في الحكم في البر^(١) دون البر^(٢) ، فكان^(٣) هو أحق باطلاق إسم الأصل عليه^(٤) .

والخلاف في هذه المسألة لفظي ليس له فائدة من جهة المعنى .

(١) في المخطوطة (البرز) .

(٢) العبارة سليمة . والمقصود أن خاصية الأصل توجد في (حكم البر) وهو حكم المشبه به دون (البر) وهو المشبه به .

(٣) في المخطوطة (كان) .

(٤) أي (الحكم في البر) .

وقد اختلفوا في حقيقة الفرع. فمن ذهب إلى أن الأصل هو البر ذهب إلى أن الفرع هو الأرز، ومن ذهب إلى أن الأصل هو الحكم في البر ذهب إلى أن الفرع هو الحكم في الأرز^(١)، والخلاف لفظي لا فائدة فيه من جهة المعنى.

المسألة الخامسة

اختلف العلماء في المعلول فذهبت طائفة من الأصوليين إلى أن المعلول هو قول الرسول ﷺ، وقال قوم: المعلول هو البر. وقال قوم: بل المعلول هو الحكم في البر^(٢).

فأما من زعم أن المعلول هو قول الرسول ﷺ فإنهم قالوا المعلول هو الذي تستنبط منه العلة وتستخرج، والعلة إنما تستنبط من قول رسول الله ﷺ فكان هو المعلول.

وأما من زعم أن المعلول هو الحكم فإنهم قالوا: المعلول هو المتأثر بالعلة. وإنما المتأثر بالعلة هو الحكم.

وأما من زعم أن المعلول هو البر فإنهم قالوا: المعلول ما قامت به العلة كالمريض الذي قام به المرض. والعلة هي الطعم أو الكيل، ومحلها البر، فكان البر معلولاً. وأما الحكم فليس متأثراً بالعلة وإنما هو اثر العلة، وفرق بين الأثر والمتأثر. فإن الأثر هو مجلوب العلة

(١) ذكر المصنف في إطلاقات الأصل ثلاثة ولكن الرازي زاد رابعاً وهو إطلاق الأصل على العلة. وعليه يكون الخلاف فيما يطلق عليه الفرع أربعة أشياء.

(٢) وقال أبو الحسين البصري في المعتمد ٧٠٥: إن المعلول هو الحكم من حيث هو ثابت في الفرع لا من حيث هو ثابت في الأصل. وقال: إن الحكم من حيث هو ثابت في الأصل يسمى المعلل. وهذا قوله يكون قولاً رابعاً مخالفاً للأقوال الثلاثة.

والتأثر محل العلة، وهو بمثابة المرض مع المريض، فإن المرض علة، والمعلول^(١) هو ما قامت به العلة، والموت أثر العلة ومجلوبها. فكذا فيما تنازعنا فيه الطعم هو العلة والمعلول هو البر، والمجلوب هو الحكم وهو الأثر.

قالوا: المعلول هو المتأثر بالعلة، والبر لم يتأثر بالعلة، بل البر بعد التحريم على ما كان عليه قبل التحريم فلا بد من التأثير، والتأثر هو الحكم^(٢).

قلنا: أما قولكم: إن المعلول هو المتأثر بالعلة فمسلم لكم، ولكننا لسنا نسلم أن البر ليس متأثراً بالحكم بل هو متأثر بالحكم إلا أن الأثر على ضربين أثر حسي وأثر حكمي، وتحريم الربا أثر حكمي، والدليل على ذلك أن الصفات الشرعية كالرق والحرية والملك^(٣) والذمة صفات شرعية وجودها في المشروع وليس لها وجود في المعقول والمحسوس. فكذا تحريم الربا في البر أثر شرعي.

قالوا: المعلول بمثابة المجلوب، والمجلوب بالعلة هو الحكم، فالمعلول بالعلة هو الحكم قلنا: هذا تمسك منكم بالموازنة اللفظية، فإنكم جعلتم المعلول على موازنة المجلوب والموازنة اللفظية لا تثبت بها حجة.

جواب: إن المجلوب ليس على حقيقة المعلول، فإن المعلول ما قامت به العلة على ما قدمناه، والعلة لا تقوم بالحكم وإنما تقوم بمحل

(١) (ما) ساقطة من المخطوطة.

(٢) في المخطوطة (والتأثر).

(٣) في المخطوطة (الذمة) بدون (واو).

الحكم، فلهذا المعنى افترق المجلوب والمعلول. والخلاف في المسألة راجع إلى اللفظ كالمسألة الأولى ليس له فائدة من جهة المعنى.

المسألة السادسة

إذا قال صاحب الشرع: حرمت السكر لأنه حلو، فهل يفهم من ذلك تحريم كل ما كان متصفاً بصفة الحلاوة أم لا؟.

قبل إقامة الدليل على أن القياس حجة اختلف الناس في ذلك. فذهبت طائفة^(١) إلى أن هذا يدل على تحريم كل ما اتصف بصفة الحلاوة وان لم يدل دليل على العمل بالقياس.

وذهبت طائفة إلى أنه لا يحرم ما عدا السكر مما اتصف بصفة الحلاوة وإنما يعمل بذلك إذا دل الدليل على العمل بالقياس^(٢).

(١) نسب أبو الحسين البصري وفخر الدين الرازي هذا القول إلى النظام وجماعة الفقهاء ونسبه أبو الحسين أيضاً لبعض أهل الظاهر وللمعتزلة ومنهم أبو هاشم واختاره. كما نقله ابن الحاجب عن الامام أحمد ونقله الآمدي عن النهرواني والقاشاني والكرخي وأبي بكر الرازي.

(٢) نسب أبو الحسين هذا القول لجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر من المعتزلة واختاره فخر الدين الرازي والغزالي وابن قدامة وأبو اسحاق الاسفرائيني والآمدي ونقله عن أكثر الشافعية ونقل أبو الحسين وفخر الدين الرازي عن أبي عبد الله البصري قولاً ثالثاً وهو: ان التنصيص على علة الفعل لا يكون أمراً بالقياس. واما التنصيص على علة الترك فهو امر بالقياس. وهنا ينبغي أن يفهم أن النظام لا ينكر حجية القياس عامة. بل إنه يقول: إن العلة المنصوص عليها توجب الالحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس. ولهذا قال الغزالي: قد أنكر النظام اسم القياس، والواقع أنه قد قاس حيث لا نقيس، وبهذا يظهر أن النظام ينكر القياس حيث لم ينص على العلة. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في: الحصول: ١٦٤/٢/٢، والأحكام للآمدي ١٣١/٣ وارشاد الفحول: ٢١١ وروضة الناظر ٢٩٣ والمعتمد ٧٥٣/٢ ونهاية السؤل ٢٤/٣ والمستصفي: ٤٢٢.

وعمدة الأولين: إن صاحب الشرع إذا قال: حرمت السكر لأنه حلو فقد جعل العلة الحلاوة، والحكم يتبع العلة حيث وجدت، فإذا وجدت.. الحلاوة في غير السكر كانت بمثابة الحلاوة الموجودة في السكر في التحريم فلا يبقى بينها اختلاف إلا في المحل، والاختلاف في المحل لا يوجب اختلافاً في ذات العلة.

قالوا: يجوز أن يكون صاحب الشرع قد جعل الحلاوة المختصة بهذا المحل علة. وقد يجوز أن يكون قد جعل مطلق الحلاوة علة، فإذا كان الأمر متردداً محتملاً لم يكن تعيين محل بأولى من تعيين محل آخر فتعين الاختصار على محل النص.

قلنا: أما ظاهر اللفظ فإنه يقتضي إضافة الحكم إلى العلة. والمحل غير مذكور في اللفظ فلا يجوز تقييد العلة به.

قالوا: أليس لو قال: حرمت السكر لحلاوته كانت حلاوته مختصة بالتحريم ولم يجز إلحاق غيره به، فكذا إذا قال: حرمة لأنه حلو.

قلنا: إذا قال: حرمة لحلاوته فقد جعل حلاوته علة فاختصت بالحكم دون غيرها. وليس كذا إذا قال: «حرمت السكر لأنه حلو» لأنه لم يتعرض للعلة، وإنما أشار إلى المحل، فإن اسم العلم ينزل منزلة الإشارة، ولو قال: «حرمت هذا» لم تجعل الإشارة علة. فكذا إذا قال: «حرمت السكر لأنه حلو» لا تجعل الإشارة علة. والذي ذكره الخصم يتضمن تخصيص العلة المطلقة، والذي ذكرناه يتضمن إضافة الحكم إلى العلة، وإضافة الحكم إلى العلة أولى من إضافته إلى المحل.

وربما تعلق^(١) فقالوا: إذا قال رسول الله ﷺ: « حرمت السكر » فإن الحكم هو تحريم السكر، وإذا قال: لأنه حلو » فلا بد لهذا التعليل من فائدة، ولا فائدة إلا إثبات الحكم في غير المحل المنصوص عليه بطريق التعليل. فإذا كانت هذه العلة مختصة بالمحل لم يكن لها فائدة زائدة على الحكم.

قلنا: هذا الإستدلال باطل، وذلك أن التنصيص على الحكم أفاد العلم بالحكم، والتنصيص على العلة أفاد معرفة السبب الداعي إلى الحكم، وقد يعلم الحكم دون العلة وقد يعلم من علته، فهذا اللفظ أفاد معرفة الأمرين جميعاً: معرفة الحكم ومعرفة العلة. وهذا ينزع إلى مسألة العلة القاصرة.

المسألة السابعة

يجوز من جهة العقل ورود التعبد بالقياس.
 وذهبت طائفة من المتكلمين إلى أن ذلك مستحيل من جهة العقل^(٢).

(١) أي الخصم.

(٢) نسب إمام الحرمين في البرهان هذا القول إلى النظام وطوائف من الرافضة ومعظم فرق الخوارج ومنهم الإباضية أتباع عبدالله بن أباض والأزارقة أتباع نافع بن الأزرق المقتول سنة ٦٦ هـ واستثنى من الخوارج النجدات أتباع نجدة بن عامر الخنفي، ونسبه الشيرازي في اللمع إلى الشيعة وبعض المعتزلة البغداديين والنظام ونسبه الآمدي للنظام والشيعة والاسكافي والجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر من المعتزلة. ولم ينسب الغزالي هذا القول للنظام. وسبب اختلاف النقل عن النظام راجع إلى استناده في أن الشرع فرق بين المتأثلات وجمع بين المختلفات فبعضهم أخذ من كلامه أنه يقصد لم يرد الشرع على مذاق العقل. والقياس مبني على مذاق العقل ولذلك نسبوا له هذا القول. ومن نسب له القول بعدم الاستحالة فلإن القياس لا =

وقال النظام: ذلك غير مستحيل من جهة العقل، ولكن الشريعة وضعت وضعاً لا يقبل القياس.

أما عمدة من أجاز ذلك فهو: إن الجائز العقلي هو الذي إذا فرض موجوداً لم يعرض من وجوده مجال كقول القائل: إن هذا الجسم الساكن يجوز أن يكون متحركاً والجسم المتحرك يجوز أن يكون ساكناً. فإن كل ذلك لو قدر لم يعرض منه مجال، ولم يتبدل قضية من قضايا العقول والأمر في المتنازع فيه كذا. فإن الشرع لو أذن لنا في القياس لم يفض ذلك إلى اجتماع الضدين ولا إلى كون الجسم في مكانين ولا أن يخالف قاعدة التحسين والتقييح عند المعترفين بها، إذ من الممكن أن الله تعالى علم أن في تكليف عباده استخراج الحق بطريق الاجتهاد مصلحة دينية وغبطة شرعية فأوجب عليهم ذلك.

فأما الخصوم فإنهم تمسكوا بطرق^(١) مختلفة.

أما النظام فإنه قال: تأملنا مسائل الشرع فوجدناها موضوعة على التباين والاختلاف، فمنها ما سوى الشرع فيها بين المختلفات، ومنها ما خالف الشرع فيها بين المتماثلات.

= يوجد فيه جمع بين الضدين فهو ليس بمستحيل. وقد بينا خلاصة مذهبه في المسألة السابقة. وذكر الآمدي والرازي قولاً ثالثاً لم يذكره المصنف وهو وجوب التعبد بالقياس عقلاً وبه قال القفال وأبو الحسين البصري. وقد أطنب الرازي والآمدي في بيان حجج المانعين والموجبين، والرد عليها بما لا مزيد عليه. وينظر تفصيل المسألة في المعتمد ٧٠٥/٢، وارشاد الفحول ١٩٩، ونهاية السؤل ٨/٣ واللمع ٥٤ والمستصطفى ٣٩٨، والبرهان ٧٥٠/١ والمحصل ٣١/٢/٢ وروضة الناظر ٢٨٠ والأحكام للآمدي ٩٧/٣.

(١) في المخطوطة (بطريق).

وبيان ذلك أن الشرع جعل رأس الحرة عورة وما جعل رأس الأمة عورة وهما متساويتان. وأوجب الغسل على جميع البدن بخروج الجنابة وهي محكوم بطهارتها ولم يوجبه على جميع البدن من خروج النجاسة. وهذا يدل على أن أحكام الشرع مبنية على الإختلاف^(١).

قلنا: بل الشريعة موضوعة على قضية معلومة، ونحن نذكر ذلك على طريق الجملة والتفصيل فنقول: إن الشريعة منقسمة إلى عبادات^(٢) ومعاملات ومناكحات وسياسات.

فأما العبادات فمنقسمة إلى عبادات بدنية كالصوم والصلاة، والمقصود منها كسر قوة النفس الأمارة بالسوء وصرفها عن ترهاتها ولذاتها. والمقصود من الصلاة الخشوع والخضوع والاختبات والتذلل لله تعالى. ومنها ما كان المقصود منه حماية البيضة والذب عن الملة وقتل أعداء الله وهو الجهاد. ومنها ما كان المقصود منه عمارة بيت الله تعالى واللياذ به وهو الحج. ومنها ما كان المقصود منه إقامة السنة العادلة حتى^(٣) تكون وزراً للخلق وملجأً يلجؤون إليها عند التشاجر والتنازع، ثم لعجزهم عن الإحاطة بعواقب الأمور فإنه ربما استحل الإنسان مذاق أمر فكانت العاقبة ذميمة والمغبة وخيمة.

والحاجة داعية إلى البياعات والضرورة ماسة إلى المعاملات لعجز الإنسان عن القيام بمهمات أموره ومصالحه من استمداد المعاون

(١) أي الجمع بين الأشياء المختلفة في الحكم الواحد.

(٢) في المخطوطة (عادات).

(٣) (حتى) زيادة من الحق.

من غيره واستفرد القوى منه ليم بذلك المشاركة ويحصل التعاون، وربما دعت الحاجة إلى البيع، وربما دعت الحاجة إلى الإجارة وربما دعت إلى الاشهاد والتوثق بالرهن وغير ذلك فدعت الحاجة إلى أبواب المعاملات إذ الضرورة قائمة إليها وحاجة الحياة داعية. ولو كلف الآدمي أن يقوم بجميع أغراضه وان لا يستعين بغيره هلك، ولذلك قيل الآدمي محتاج بطبعه.

والقسم الثالث: المناكحات، والحاجة داعية إليها لحفظ جنس الآدمي ومعشر البشر واقامة النسل، فإن الله تعالى حرم الزنا وأجرى العادة أن يخلق من ذكر وأنثى، فلا بد من إباحة النكاح والإفضى ذلك إلى انقطاع النسل، وفي ذلك فساد ظاهر وفساد مصلحة الدنيا. وبفساد ذلك يفسد أمر الدين إذ مصلحة الدين مقرونة بمصلحة الدنيا.

وأما السياسات وأبواب الجنايات فالمصلحة فيها ظاهرة ووجه الحكمة معقول لأننا لو لم نوجب^(١) القصاص أفضى ذلك إلى سقوط عصمة الدماء، وتوثب ذو الغرامة إلى سفك دماء صلحاء العامة، ولذلك قيل «القتل نفي الحتل^(٢)». وقال تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة^(٣)﴾ وكذا القطع في السرقة سبب صيانة الأموال، ولولا هذه

(١) في المخطوطة (نجب).

(٢) المحفوظ هو «القتل أنفى للقتل» وانظر مفتاح العلوم للسكاكي ١٣٣ وشرح التلخيص في علوم البلاغة للقرظيني ص ١٠٩ وقد ذكر القرظيني إن قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ يفضل قول العرب هذا من سبعة أوجه ذكرها في كتابه.

(٣) البقرة: ١٧٩.

العقوبة الرادعة لاخترلت الأموال، وكذلك الحدود الواجبة على الزنا صيانة للفراش عن الفساد، والأنساب عن الاشتباه، ولولا ذلك لمرج الناس وظهرت^(١) الفاحشة، فهذه العقوبات المجرأة على أهل الفساد للنظام^(٢) والمصلحة فهذه أمور معقولة من الشرع ولا طريق إلى ردها ولا سبيل إلى جحدها ورفعها.

أما التفاصيل فلسنا نضمن ظهور المصلحة فيها وتجليها إلى حد تكون معلومة^(٣) لكل ناظرٍ حسب تجلي المصلحة في الكليات، وإنما يرد التفصيل إلى الأصل، ونعلم أنه ورد ممن ثبت حكمته، فعدم ظهور المصلحة لنا لا يخرج الفعل في نفسه عن أن يكون حكمة. وما هذا إلا كالمعاني المعقولة لنا، فإن في غوامضها أسراراً تنقطع أكباد الماهرين دون إدراكها فلا يوجب الجهل بها إنكار أصل الحقائق كطلب العلم، كعلم الطب، فإن الاطباء عجزوا عن معرفة مقدار زمن الأمراض، ولو علموا مقادير ذلك لعلموا أزمنا البقاء وعرفوا أن مقداراً من الدواء يرفع هذه العلة. وعجزهم عن ذلك ما أوجب بطلان أصل العلم، فكذا كليات الشرع لا طريق إلى إنكارها لعجز تطرق^(٤) إلى التفاصيل، وما هذا إلا بمثابة من رأى شخصاً يرفع إحدى رجله ويعتمد على الأخرى ويرفع رأسه ويخفضه، فإذا رأيناه على هذه الصفة ربما نسبناه إلى الجنون نظراً إلى ظاهر حاله

(١) في المخطوطة (وظهر)

(٢) في المخطوطة المصلحة بدون (واو).

(٣) في المخطوطة (معلوما).

(٤) في المخطوطة (تطريق).

وأنه خالف عادة كثير من العقلاء ، ولكننا إذا نظرنا إلى سره حاله وأنه قصد استخراج الماء من أذنه اعتقدنا الحكمة في فعله ، فكذا جزئيات الشرع وضوابطه وقبوده وشروطه بثابته . ولو اطلعنا على السر الإلهي فيها لكان علمنا بها بثابة علمنا بالكليات ، لكننا لعجزنا عن ذلك ندعي أنها ليست على مذاق المعقولات . فقد ظهر فساد قول النظام في ادعائه أن الشريعة ليست معقولة وبان وجه مطابقتها للسياسات العادلة والازلات الفاضلة ، وجزئياتها مردودة إلى كلياتها^(١) .

ومما تمسكوا به : إن القياس إنما يفيد الظن والتخمين وصاحب القياس صاحب شبهة ربما^(٢) أصاب الحق وربما أخطأ الطريق ، والله تعالى يفعل بعباده الأصلح^(٣) في الدين ، وليس من الأصلح رد الأمر إليهم ، فإن الحق ملتبس بالباطل وهم عاجزون عن دركه مع غلبة الهوى وضعف المرء عن مقاومته .

قيل لهم : فمساك هذا يقتضي أن لا يجوز العمل بأخبار الأثبات الثقات في السبل والطرق وأنواع التجارات وفنون المعاملات فإنها ظنون ، فكذا يلزم أن لا يجوز العمل بأقوال الشهود ، فإن أقوالهم لا تورث إلا الظن المجرد الخالي عن اليقين .

(١) قد بين المصنف معتمد النظام بما لا يوجد في موسوعات أصول الفقه ورد عليه بما يشفي وقد وصف إمام الحرمين في البرهان ما ذهب إليه النظام أنه كفر وزندقة أنظر البرهان ٧٦٣/٢ .

(٢) في المخطوطة (وربما) وحذفت الواو لزيادتها .

(٣) هذا المتسك لائق بمذهب المعتزلة لاعتماده على وجوب الأصلح على الله وهو معتقد فاسد مخالف لمعتقد أهل السنة لأن الله لا يجب في حقه شيء .

قالوا^(١): ليس ما تنازعنا فيه كما استشهدتم به ، فإننا لو لم نعتد على أقوال الثقات في المعاملات والشهادات تعطلت المصالح فدعت الضرورة إلى ذلك بخلاف ما تنازعنا فيه فإن في الأدلة السمعية كفاية .

فإن قلم أدلة السمع متناهية والحوادث غير متناهية فلا تفي الأدلة السمعية بأحكام الحوادث والوقائع .

قيل لكم: فهذا منعكس عليكم في القياس ، فإن أصوله متناهية وهي^(٢) الكتاب والسنة والاجماع ، وما كانت أصوله متناهية كان في نفسه متناهياً ، فكل تقدير يقدرونه في القياس حتى يفي بأحكام الحوادث تقدر مثله في السنن والأدلة السمعية كلها ، والوجه الذي تفي به الأدلة بأحكام الحوادث. التي لا نهاية لها هو أن يقدر أصليين ، أحدهما محصور والآخر غير محصور. والذي لا حصر فيه (بل^(٣)) هو مطلق يتناول ما لا نهاية له من أحكام الحوادث والوقائع مثال ذلك: أن يقول القائل: كل الطعام حلال إلا الميتة والدم ، فقد اشتمل هذا الكلام على أصليين: أحدهما محصور والآخر غير محصور. أما المحصور فهو المحرم وهو الميتة والدم ، وأما الذي ليس محصور فهو قوله: « كل الطعام حلال » فنحن بهذا التقدير نستغني عن القياس^(٤) فلا يجوز وزود الشرع به فإنه ظن مجرد .

(١) في المخطوطة (أليس).

(٢) في المخطوطة (وهو).

(٣) (بل) موجودة في المخطوطة. وقد تكون زائدة لا ضرورة لها.

(٤) قوله: نستغني عن القياس لأن أصوله متناهية فيكون هو متناهي. كلام لا يستقيم حيث ان الأصل الواحد قد يقاس عليه أحكام كثيرة فإن كان الأصل متناهي لا يلزم أن تكون الفروع متناهية.

والاعتراض على هذا من وجوه.

أحدها: إن هذا يبطل بقواعد العقائد وأصول الديانات فإنها من أدق أبواب العلوم والحق فيها يلتبس بالباطل، وقد كلفنا البحث عنها، وقد قل السالكون طريق الحق وكثر السالكون طريق الباطل. وقد قال صلى الله عليه وسلم: ستفترق أمتي نيفاً وسبعين فرقة، واحدة ناجية والباقيون في النار^(١). ثم لم يمنع غموضه من تكليف البحث عنه فكذلك هنا.

فإن قالوا: لو خلف لنا العلوم الضرورية ارتفع التكليف فيما دل العقل على وجوبه على الله تعالى.

قيل: الله تعالى لا يجب عليه أن يكلف عباده بل إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل. ولو أنه خلق الخلق كلهم في الجنان كما خلق الحوز والولدان يرتعون ويتقلبون في رغد العيش ولذيد الحياة كان ذلك جائزاً.

الجواب: إنا لا نسلم أن العمل بالقياس عمل بالظن بل هو عمل بطريق مقطوع به. فإن الله تعالى أمر^(٢) أن نعمل عند غلبة الظن

(١) رواه ابن أبي الدنيا عن عوف بن مالك وأبو داود والترمذي والحاكم وابن حبان وصححه عن أبي هريرة وفي الباب أحاديث كثيرة متقاربة اللفظ عن جمع من الصحابة منهم معاوية وأبي الدرداء وابن عمر وابن عباس وسعد بن أبي وقاص وابن عمرو ووائل وأبي أمامة وأنس ولفظه عند أصحاب السنن: افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة. وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلا واحدة. قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال ما أنا عليه وأصحابي «أنظر كشف الخفا ١/١٥٠، ٣٠٩».

(٢) (أمر) زيادة من المحقق لفساد المعنى بدونها.

فغلبة الظن علّم على وجوب الحكم. والمرء إذا غلب على ظنه علم أنه قد غلب على ظنه كما إذا علم أنه قد علم. فيجوز أن يجعل الظن علماً على وجوب الحكم، بل يجوز أن يجعل الشك علماً على وجوب الحكم. فلو قال الله تعالى: إذا شككتم في أمر فاعلموا أن الشك علم على وجوب الحكم ولم يكن العمل بالشك وكذلك ههنا.

بيان ذلك: إن الله تعالى قال على لسان رسوله: « حرمت صيام يوم الشك، فإذا شككتم في يوم أنه من رمضان حرم صيامه^(١). فتحریم الصوم لا شك فيه، وإنما الشك في اليوم أنه من رمضان أم لا؟ فالمرء يحس من نفسه بالشك كما يحس بالعلم، فلا شك في التعبد، كذلك ههنا، فإن الله تعالى إذا كلف عباده أمراً أباح لهم الطريق المفضي إلى ما كلفهم.

واعلم أن الشك والظن والعلم صفات تقوم بالشخص فهو يحس بوجودها كما يحس باللذة والألم. وإذا كلفه الشرع أمراً وجعل وجود^(٢) صفة من الصفات علماً على ذلك الأمر لم يكن عملاً^(٣) بالظن. فإذا قال الشارع: إذا ظننتم أن النبيذ كالخمر فقد أوجبت

(١) روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه « لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين إلا رجل كان يصوم صوماً فليصم » وعند مسلم عن ابن عمر: « لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفتروا حتى تروه. فإن غم عليكم فاقدروا له » وقال بالنهي عن صوم يوم الشك من الصحابة: ابن مسعود وحذيفة وعمار وابن عباس وأبو هريرة وعمر وعلي وانس على ما في المحلى. وقد صامه بعض السلف منهم أسماء بنت أبي بكر لما ورد من صيام الرسول ﷺ شعبان كله.

(٢) في المخطوطة (وجوده).

(٣) في المخطوطة (علماً).

عليكم اعتقاد تحريمه قطعاً لم يكن ذلك متناقضاً ولا مستحيلًا، وهذا لا يغادر لباحث مضطرباً.

ثم نقول: معاشر نفاة القياس من أي طبقات الناس أنتم؟ إن كنتم من أهل الظاهر فقد عملتم بأخبار الآحاد والعمومات وهي ظنون مجردة.

وان كنتم من الروافض فالروافض صنفان^(١): إمامية واسماعيلية.

أما الإمامية فإن الاعتقاد عندهم على قول الإمام المعصوم، وهذا تعطيل المصالح والحكم وترك الناس سدى يتهافتون في مهاوي الردى. وتحليلتهم على وعد وخبر وإمام^(٢) منتظر، فليس التمسك بهذه الحكم الشرعية والمصالح الدينية أولى لا محالة من الإهمال.

(١) قال البغدادي في الفرق بين الفرق: ٢١: انقسمت الرافضة إلى أربعة أقسام هي: الزيدية والإمامية والكيسانية والغلاة وكل قسم انقسم إلى فرق كثيرة وحكم على الغلاة بالخروج عن ملة الاسلام وحكم على الزيدية والإمامية أنها من الأمة وقد نازعه في اعتباره الزيدية من الرافضة جماعة. وقد يؤول له ذلك بأن البعض يطلق الرفض على كل من تشبّع لآل البيت على حد قول الشاعر:-

إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافض

ومعظم كتب الفرق تعتبر الاسماعيلية فرقة من الامامية وهم الذين ساقوا الإمامة إلى جعفر وزعموا أن الإمام بعده ابنه اسماعيل وهم فريقان أحدهما منتظر لإسماعيل والآخر قال انتقلت الخلافة إلى محمد بن اسماعيل والفريق الثاني من غلاة الباطنية.

(٢) الامام المنتظر: هو حسب اعتقادهم الإمام المعصوم ولا يكتفي في معرفته الوصف بل لا بد من تعيينه بالاسم وانظر معتقدتهم فيه في المذاهب الاسلامية لأبي زهرة ٧٩/٥ وانظر الشافي للمرتضى ص ٤٠ طبع حجر بفارس، وعند اهل السنة لم تثبت اللصمة لبشر لغير الرسل مع أن العصمة الثابتة لهم ليست على الإطلاق.

فإن قلم نحن إسماعيلية، فمعلوم أنكم تتمسكون بقول من لا يعرف قبيله من دبيره ولا قام برهان ولا دليل على عصمته، فليس بعد ترك العمل بالقياس إلا الضلال. كما ذهب الروافض إليه، والعمل بظن مثل القياس وهو الأخبار.

فإذا كان الذي ينكر علينا العمل بالقياس من الأطباء والمنجمين فقد عملوا بالظنون في الاستدلال على أمراض الباطن بالنظر في القارورة والنبض والسخنة، وإنما هي ظن مجرد، وكذلك المنجمون في الأرصاد والمواليد إنما هو ظن مجرد، يقولون على الظنون المجردة.

وقالوا: القياس يفضي^(١) إلى التناقض، فإن الاجتهادات مختلفة باختلاف الظنون، فيفضي ذلك إلى أن يكون الشيء الواحد حلالاً إذا أفضى اجتهاد المجتهدين إلى إباحته، حراماً إذا أفضى اجتهاد^(٢) المجتهدين إلى تحريمه والشيء الواحد لا يكون حلالاً حراماً وهذا ظاهر.

قلنا: ليس هذا تناقض، فإن الحكم لا يرجع إلى ذات المحكوم فيه. إنما الحكم عبارة عن تعلق خطاب الله تعالى بالمخاطبين في المراسم السمعية إقداماً واحجاماً، فلا استحالة في أن يقول لشخص حرمت عليك شيئاً ويقول لآخر: اجت لك ذلك الشيء، كما قال الله تعالى في الميتة أنها حرام على من وجد الطعام الحلال، وخلال لمن

(١) في المخطوطة (لا يفضي) وهو تصحيف مفسد للمعنى.

(٢) يوجد في المخطوطة بعد كلمة اجتهاد (بغير) وهي زائدة.

فقد الطعام الحلال في الحالة الواحدة، فالحكم يرجع إلى محلين مختلفين لا إلى محل واحد كذلك ههنا^(١).

قالوا: الظنون لا تنضبط فبأي ظن نتمسك؟
قلنا: من الظنون ما يكون راجعاً إلى أصل شرعي لا إلى ظن مجرد مطلق فلا بد من رده إلى ضابط شرعي.

المسألة الثامنة

معقودة في وقوع التعبد بالقياس.
وقد اتفق كافة الفقهاء على أنه وقع التعبد بالقياس خلافاً لداود^(٢) فإنه منع من ذلك.

(١) يتحقق التناقض إذا كان الحكم بالحل والحومة صدرا من شخص واحد في وقت واحد في حالة واحدة. فإذا اختلفت إحدى هذه الثلاثة فالاختلاف لا يؤدي إلى التناقض.

(٢) المخالفون في وقوع التعبد بالقياس كثيرون مع تفاوتهم في ذلك.
فالنهرواني والقاشاني يجيزان وقوع التعبد بالقياس فيما علته منصوصة أو كان أولى كتحریم الضرب المأخوذ من تحریم التأفف. ونُسب هذا القول للنظام. وذكر إمام الحرمين في البرهان ٧٧٥/٢ أن أبا هاشم الجبائي زاد وجهاً ثالثاً. وهو إذا كان المكلف مطالباً بشيء ولم يتمكن من الوصول إليه يجوز له التمسك بالامارات والظنون ومثل لذلك بتقدير المثل في جزاء الصيد واستقبال القبلة عند إشكال جهاتها. وأنكر القياس الإمامية من الشيعة واختلف النقل عن الزيدية فنقل عنهم ابن تيمية في المسودة عدم القول بحجيته ونقل عنهم الأسنوي أنهم يقولون به وأنكر حجيته أيضاً جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والاسكافي من المعتزلة. واختلف النقل عن داود الظاهري وأتباعه كابن حزم.

وأما ابن حزم فلا مجال للخلاف في النقل عنه فكتبه مدونة وآراؤه صريحة فذكر في الأحكام ٧٦/٨ القياس المنصوص على علته ثم نفى أن يقول به داود أو أحد من أهل الظاهر إلا من لا يعتد به كالقاشاني وأما ما لا نص على علته فقال: =

ونتمسك في ذلك بالاجماع، فقد أجمع أصحاب رسول الله ﷺ على صحة العمل بالقياس. فإنهم اختلفوا في مسألة الأكدرية والخرقاء والمشركة^(١) وتمسك كل واحد فيها بقياس.

لا يجوز أن يقال لسبب كذا بل نقل عن داود وأصحابه القول بعدم تعليل أحكام الله وأفعاله. وما نص عليه من العلل إنما هي أسباب لتلك الأشياء في تلك المواضع ولا توجب أحكاماً في غيرها ثم قال: وهذا ديننا الذي ندين الله تعالى به وندعو عباد الله إليه ونقطع على أنه الحق عند الله.

أما داود فقد نقل البعض عنه أنه يقول بالقياس الجلي وما هو أولى. وكلام ابن حزم ينفي عنه ذلك. وكذلك ذكر إمام الحرمين في البرهان ٧٨٤/٢ قياس صب البول في الماء الراكد على البول فيه وذكر الخلاف فيها عن داود، وبعض أتباعه. وبهذا يترجح أن داود لا يقول بالقياس الجلي أيضاً والله أعلم. وينظر تفصيل ذلك في البرهان ٧٦٤/٢ وما بعدها. والمعتمد ٧٢٤/٢ والأحكام للآمدي ١١٠/٣ والسودة ٣٦٧ والمستصفي ٣٩٨ ونهاية السؤل ١٠/٣ وارشاد الفحول ١٩٩ واللمع ٥٤ وروضة الناظر ٢٨٠ وجمع الجوامع مع حاشية العطار ٢٤٢/٢ والمحصل ٣١/٢/٢ والأحكام لابن حزم ٧٦/٨.

(١) الأكدرية: مسألة في الفرائض أركانها: زوج وأم وجد وأخت شقيقة. اختلف في سبب تسميتها بذلك على أقوال كثيرة، فقيل: لتكديدها أصول مذهب زيد رضي الله عنه لأنه يسقط الأخوة مع الجد، وقيل: لأنه كدر على الأخت باعطائها النصف ثم استرجع بعضه منها وقيل: لتكدير أقوال الصحابة فيها لاختلافهم. وقيل: لأن السائل عنها أو الزوج الذي فيها اسمه أكر.

والخرقاء: أركانها: أم وجد وأخت شقيقة. سميت بذلك لتخرق أقوال الصحابة فيها لكثرتها.

والمشركة: أركانها: «زوج وأم وأخ شقيق وأخوان لأم» وتسمى الحمارية والمشركة وغير ذلك حكم عمر رضي الله عنه فيها بأن النصف للزوج والسدس للأم والثالث للأخوين لأم. ثم قالوا: هب أن أبانا حماراً، وفي رواية أنه حجراً ألسنا من أم واحدة فشارك بينهم. أنظر تفصيل هذه المسائل في: الفوائد السنورية مع حاشيتها ١٢٦، ١٤٣ والمغني ٢٢/٧، ٧٦/٧. وحاشية ابن عابدين ٥٠١/٥ والعذب الفائض ١٢٠/١ والتحقيقات المرضية ١٥١، ١٢٧.

وان^(١) مسألة الجد لا نص فيها فبعضهم^(٢) شبهه بأغصان شجرة وبعضهم شبهه بمداول نهر^(٣) ولم ينكر أحد من الناس ذلك، ولا قال: إن هذا أصل مبتدع في الدين، فدل ذلك على أنه حجة. قالوا: فما نقل عن طلحة^(٤) والعباس والزبير^(٥) وسعد العمل بالقياس.

قلنا: لم ينقل عنهم إنكاره، فأقرارهم على العمل به يدل على أنه أصل في الدين وليس بمبتدع.

قالوا: فقد قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: «أي سماء تظلني

(١) في المخطوطة (فإن).

(٢) في المخطوطة (لبعضهم).

(٣) الذي شبهه بغصن شجرة هو زيد بن ثابت رضي الله عنه على ما في مصنف عبد الرزاق ٢٦٥/٨ وأعلام الموقعين ٦٣/١ وسنن البيهقي ٢٤٨/٦. والذي شبهه مع الاخوة بسبل انشعبت منه شعبة ثم انشعبت منه شعبتان هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه كما في سنن البيهقي ٢٤٧/٦.

(٤) هو طلحة بن عبيد الله بن عثمان القرشي أبو محمد أحد ستة أهل الشورى وأحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد الثانية السابقين للإسلام. أسلم على يد أبي بكر رضي الله عنها. استشهد في معركة الجمل على يد مروان بن الحكم وكان فيها مع معاوية وذلك سنة ٣٦ هـ. له ترجمة في الاصابة ٥٢٩/٣ والاستيعاب رقم الترجمة ١٢٨٠ والبداية والنهاية لابن كثير ٢٤٧/٧.

(٥) هو الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد القرشي أبو عبد الله. حوارى رسول الله ﷺ وابن عمته. وأحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد ستة أهل الشورى. أسلم صغيراً وهاجر المهاجرين وتزوج أسماء بنت أبي بكر. قتله ابن جرموز على غفلة في وقعة الجمل سنة ٣٦ هـ بعد أن ذكره علي رضي الله عنها بقوله ﷺ «تقاتله وأنت ظالم له» فانصرف. له ترجمة في الاصابة ٥٥٣/٢ والبداية والنهاية ٢٤٩/٧، وحلية الأولياء ٨٩/١ وصفوة الصفوة ١٣٢/١ والأعلام ٧٤/٣ وتهذيب ابن عساكر ٣٥٥/٥ وخزانة الأدب للبغدادي ٤٦٨/٢.

وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي» (١).

قلنا: إنما قال ذلك في تفسير القرآن بالرأي، وذلك محرم عندنا.

قالوا: فقد قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «من أراد أن

يقتحم جرائم جهنم فليقل في الجدل برأيه» (٢).

قلنا: ما أراد بذلك القياس، فإنه كان يقول في الجدل بالقياس

وله فيه أقوال مختلفة وإنما أراد به صد الجهال عن التكلم في هذه المسألة المشكلة.

قالوا: فالصحابا كانوا مخصوصين بجواز الرد على الرسول ﷺ،

ولعل العمل بالقياس من جملة خصائصهم، فإن علياً كرم الله وجهه

أمره النبي ﷺ أن يحو (٣) اسمه من الصحيفة يوم الحديبية (٤)

(١) أخرج أبو عبيد في فضائله وعبد بن حميد عن ابراهيم التيمي قال: سئل أبو بكر

عن قوله تعالى ﴿وَأَبَا﴾ فقال: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب

الله بما لا أعلم «على ما في الدر المنثور للسيوطي» ٣١٧/٦، وانظر جامع بيان

العلم لابن عبد البر ٥١/٢ واعلام الموقعين لابن القيم ٥٤/١.

(٢) أخرجه الدرامي في سننه ٢٥٤/٢ بلفظ: من سره أن يقتحم جرائم جهنم فليقتض

بين الجد والاخوة. وأخرجه البيهقي في سننه ٢٤٦/٦ عن عمر رضي الله عنه

وأخرجه عبد الرزاق في المصنف ٢٦٣/١٠ من حديث علي.

(٣) في المخطوطة (يحوي) والفيصح يحو لورودها في القرآن في قوله تعالى: «يحو الله ما

يشاء».

(٤) كان كاتب صحيفة الصلح يوم الحديبية علي بن أبي طالب. فقال له الرسول ﷺ:

«اكتب بسم الله الرحمن الرحيم» فقال سهيل بن عمرو: «لا أعرف هذا ولكن

اكتب باسمك اللهم» فقال ﷺ لعلي: اكتب باسمك اللهم فكتبها. ثم قال: اكتب

هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو. فقال سهيل: «لوشهدت أنك

رسول الله لم أقاتلك ولكن اكتب اسمك واسم أبيك. فقال رسول الله ﷺ: اكتب =

فقال: « لا أفعل ». وجاء معاذ رضي الله عنه فصلى ما فاته من الصلاة على خلاف عادة الصحابة فصار فعله سنة.

قلنا: هذا باطل، فإن الصحابة ما كان يجوز لهم مخالفة النبي ﷺ ولا يجوز ذلك لأحد، بل كانوا أطوع الناس له. وما نقل من القصص فإنما كان في أشياء ما ظنوا أن الأمر بها حتم واجب، فعدلوا إلى ما ظنوه. أما جواز المخالفة فإنه ممتنع.

قالوا: فلعل الصحابة أخطأوا في ذلك.

قلنا: هذا باطل لأنه يفضي إلى إبطال دليل الاجماع واساءة الظن بالصحابة في اتفاقهم على الخطأ، والله تعالى مدحهم فقال: « كنتم خير أمة أخرجت للناس »^(١). وقال تعالى: ﴿ محمد رسول الله والذين معه^(٢) أشداء على الكفار رحماء بينهم ﴾^(٣). وعدالة الصحابة مقطوع بها واجماعهم معصوم عن الخطأ، فهذا هو المعتمد.

وقد تمسك بعض أصحابنا بظواهر لا تترقى إلى حد القطع منها قوله تعالى: ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾. وهذا أمر بالقياس، فإن القياس اعتبار ولا يقوى التعلق به، فإن قوله: ﴿ فاعتبروا ﴾ معناه في أدلة المعقولات وسياق هذه الآيات يدل عليه. فإن الآية نزلت في شأن الكفار ﴿ يخرجون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي

= هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو.. « أنظر سيرة ابن هشام ٢٣٦/٣ تحقيق السقا.

(١) آل عمران: ١١٠

(٢) (معه) ساقطة من المخطوطة.

(٣) الفتح: ٢٩.

الأبصار).^(١) فلا يليق بهذا المقام أن يقال: أراد بالاعتبار قياس الأرز على البر والتمر.

وقد تمسك علماؤنا بأخبار رويت عن النبي ﷺ كقوله للصائم السائل عن القبلة: «أرأيت لو تضمضت»^(٢). وكقوله للخشعية: «أرأيت لو كان على أبيك دين»^(٣) وهذا إشارة إلى جواز القياس، وهذا لا يصح الاستدلال به. فإن هذا خبر واحد فكيف تثبت به مسألة أصولية يطلب فيها العلم؟ والثاني: إن هذا قياس في مسألة خاصة، والحديث يدل على جوازه.

فإن قلت: هلا يقاس عليه غيره؟

(١) الحشر: ٢

(٢) السائل هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه كما صرحت به بعض الروايات. أول حديث عمر أنه قال هشتت فقبلت وأنا صائم. فقلت يا رسول الله، صنعت اليوم أمراً عظيماً قبلت وأنا صائم أخرجه أبو داود ٤١٨/٢ والحاكم ٤٣١/١٠ وقال على شرط الشيخين وصححه ابن خزيمة، وقال عنه النسائي منكر. انظر فتح الباري ١٥٢/٤ وعون المعبود ١٠/٧ وجامع الأصول ١٩٦/٧ ومسند أحمد ١٣٤/١. والحديث معناه في الصحيحين من حديث أم سلمة رضي الله عنها «أنه كان يقبل وهو صائم».

(٣) الخشعية: امرأة مجهولة من خثعم بن أنمار بن أراش بن كهلان بن قحطان كانت منازلهم في سروات اليمن والحجاز، ورد وصفها في بعض الروايات أنها امرأة شابة، وهي التي كان ينظر إليها الفضل بن عباس وهو رديف الرسول ﷺ في حجة الوداع.

(٤) رواه البخاري في عدة مواضع من رواية عبد الله بن عباس، انظر فتح الباري ١١/٨، ٣٧٨/٣، ٦٦/٤، ١٠٥/٨ وأخرج مثله عن امرأة من جهينة وأخرجه مسلم ٩٧/٩ وابن خزيمة في صحيحه ٣٤٤/٤ وأحد في المسند ٣٥٩/١١ بتحقيق عبد الباقي وانظر نصب الراية ١٥٦/٣ والتلخيص الحبير ٢٢٤/٢ ونيل الأوطار: ٩/٥ وجامع الأصول ١٩٨/٤.

قلنا: يكون هذا قياس في إثبات القياس، والقياس في إثبات القياس ممنوع، فإن الشيء لا يثبت نفسه.

وأما الخصم فإنه تمسك بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾^(١). وبقوله تعالى ﴿لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾^(٢). وبقوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام﴾^(٣). وهذه الآيات لا حجة فيها لأن القياس ليس ظناً بل العمل به عمل بالقطع والعلم على الوجه الذي قدمناه، وإنما الظن وراء ما وقع التعبد به.

وأما الآية الثانية فليس القياس مقدماً بين يدي الله ورسوله بل هو عمل بما دل عليه قول رسول الله ﷺ وقول الله تعالى.

وأما الآية الأخرى فإنما أراد بها تحريم السوائب، دل عليه قوله تعالى ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون﴾^(٤). ومن أثبت حكماً بالقياس فما حرم إلا ما حرم الله تعالى وتقدس.

المسألة التاسعة

القياس يجري في الحدود والكفارات والرخص والمقدرات خلافاً لأصحاب أبي حنيفة^(٥) فإنهم منعوا ذلك.

(١) الاسراء: ٣٦

(٢) الحجرات: ١

(٣) النحل: ١١٦

(٤) المائدة: ١٠٣

(٥) استثنى ابن تيمية في المسودة ٣٩٨ من الحنفية أبا يوسف وقد حكى عنه مثل قول =

وعمدتنا: إن هذا حكم ثبتت المناسبة بينه وبين المعنى الجالب له^(١) فجاز إثباته بالقياس إذا كان مستنبطاً من أصل شرعي قياساً على الأحكام كلها فإنها إنما تثبت بهذا الطريق، وقد ناقض أصحاب أبي حنيفة، فإنهم قاسوا في كل هذه المواضع وفي أشباهها^(٢)، فأوجبوا الحد على شهود الزوايا^(٣)، والبقرة إذا شهد^(٤) بعضهم بأنها كانت سوداء وبعضهم أنها كانت بيضاء بالقياس^(٥)، واسقطوا الحد

الجمهور ونقل أبو الحسين في المعتمد عن أبي الحسن الكرخي وأبي علي الجبائي أنها لا يقولان بالقياس في الحدود والكفارات الجارية مجرى العقوبات والغير جارية مجرى العقوبات ومنع أبو الحسين القياس في المقدرات والرخص:

ونقل القرافي في شرح تنقيح الفصول: ٤١٤ قولين عن الإمام مالك في الرخص ورجح إجراء القياس فيها كما نقل عن الباجي وابن القصار من المالكية القول بإجراء القياس في الحدود والكفارات. وينظر تفصيل ذلك في: الحصول ٤٧١/٢/٢ والبرهان ٨٩٥/٢ والمعتمد ٧٩٤/٢، وإرشاد الفحول ٢٢٣، ونهاية السؤل ٣٠/٣ والمستصفي ٤٦٢ وروضة الناظر ٣٣٨ واللمع ٥٤ والأحكام للآمدي ١٣٦/٣.

(١) في المخطوطة (به).

(٢) في المخطوطة (اثباتهم).

(٣) جميع هذه المناقشات نقلها إمام الحرمين في البرهان والرازي في الحصول على أن الشافعي قد جمعها حيث قال الشافعي: أما الحدود فقد كثرت أقيستهم فيها حتى تعدوها إلى الاستحسان فإنهم زعموا في شهود الزوايا أن المشهود عليه يجب رجحه بالاستحسان. ومسألة شهود الزوايا هي أن يشهد أربعة أشخاص على شخص بأنه زنى بامرأة وعين كل شاهد منهم زاوية غير الآخر فعند الحنفية يجب الحد على المشهود عليه إستحساناً وعند الشافعي لا يحد حتى ولو تقاربت الزوايا وعند أحد ومالك إذا تقاربت الزوايا كملت الشهادة ويحد. انظر المغني ١٨٣/١٠ ومختصر المزني بهامش الأم ٢٥٩/٥.

(٤) في المخطوطة (شهدوا).

(٥) نقل صاحب الهداية من الحنفية عن أبي حنيفة أنه قال: «إذا شهد رجلان على =

في كثير من المسائل في باب السرقة بالقياس بالشبهات البعيدة والخيالات الضعيفة كمن عقد على ذوات محارمه^(١)، وإذا سرق ما أصله على الإباحة وما شاكل ذلك^(٢). وقاسوا الأكل على الجماع في إيجاب الكفارة^(٣)، وقاسوا سفر المعصية على سفر الطاعة في جواز الترخض^(٤) وقدروا مسح الرأس بثلاثة أصابع قياساً على مسح الخف^(٥).

قالوا: إنما لم يجز إثبات الحدود والكفارات بالقياس لأنها تسقط بالشبهات^(٦) والقياس شبهة.

= رجل أنه سرق بقرة واختلفا في لونها قطع وإن قال أحدهما بقرة والآخر ثوراً لم يقطع فتح القدير ٤٤٤/٧.

(١) وقال صاحب الهداية: من تزوج امرأة لا يحل له نكاحها فوطأها لا يجب عليه الحد عند أبي حنيفة وعليه الحد عند أبي يوسف ومحمد بن الحسن والشافعي انظر فتح القدير ٢٥٩/٥.

(٢) قال صاحب الهداية من الحنفية: ولا قطع فيما يوجد تافهاً مباحاً في دار الاسلام كالخشب والحشيش والسكك والطيور والصيد والزرنينج والنورة. أنظر فتح القدير ٣٦٤/٥.

(٣) قال صاحب الهداية: ولو أكل أو شرب ما يتغذى به أو يتداوى به فعليه القضاء والكفارة لأن الكفارة تعلقت بجنائية الافطار في رمضان على وجه الكمال وقد تحققت. فتح القدير ٣٣٨/٢.

(٤) قال صاحب الهداية: والمعاصي والمطيع في سفرهما سواء لأن نفس السفر ليس بمعصية وإنما المعصية ما يكون بعده أو مجاوره فصلح تعلق الرخصة به. أنظر فتح القدير ٤٦/٢.

(٥) نقل السرخسي في المبسوط ٦٤/١ أنه في الأصل لمحمد بن الحسن في موضع قدر المسح بثلاثة أصابع وفي موضع بربع الرأس وفي موضع يمسح على الناصية.

وذكر في نوادر ابن رستم أنه إذا وضع ثلاثة أصابع ولم يمرها جاز في قول محمد ابن الحسن في الرأس والخف ولم يجز في قول أبي حنيفة وأبي يوسف.

(٦) مستدلين بقوله عليه السلام: « ادروا الحدود بالشبهات ».

قلنا: لا نسلم أنه شبهة بل هو دليل مقطوع به في وجوب العمل به، ثم قد ناقضوا فأثبتوها بأخبار الآحاد وأقوال الشهود وهي ظنون مجردة.

قالوا: إنما لا يجوز إثبات الكفارات بالقياس لأنها وضعت وضعاً لا يقبل القياس. فإن الشرع قد خالف في وضعها، فجعل الصوم كل يوم معدلاً باطعام مسكين في كفارة الظهر والقتل، وجعل كل يوم في كفارة اليمين معدلاً باطعام ثلاثة مساكين وزيادة^(١). وجعل العتق في كفارة الظهر والقتل معدلاً بصيام ستين يوماً، وفي كفارة اليمين بثلاثة أيام^(٢)، فبان لنا أن لا قياس فيها.

قلنا: نحن نساعدكم على أن لا قياس في هذه المواضع التي لم يظهر وجه القياس فيها، ولكن هذه لا تصدنا عن فهم القياس واجرائه في المواضع التي ظهرت علته فيها كما قاس أبو حنيفة الأكل على الجماع. فإن قالوا: ذلك ليس بقياس وإنما هو استدلال، فإننا رأينا الكفارة وجبت بالجماع وعلمنا أن صورة الجماع ليس هو السبب في إيجاب الكفارة، فبقي أن الموجب هو الافطار بمتنوع الجنس وهذا موجود في الأكل.

(١) لا يوجد في كفارة القتل اطعام وكان الأولى أن يذكر بدلاً منها كفارة الجماع في نهار رمضان وكونه يعادل صيام اليوم إطعام مسكين في الظهر لقوله تعالى ﴿ فتحريم رقبة من قبل أن يتاسا إلى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتاسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً ﴾. وكون صيام كل يوم في كفارة اليمين يعادل إطعام ثلاثة مساكين وثلاث فمن قوله تعالى: ﴿ فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ﴾

(٢) يؤخذ ذلك من الآيتين السابقتين وآية القتل في سورة النساء آية: ٩٤.

قلنا: ذلك تعبير بعبارة أخرى^(١) عن حقيقة القياس، فإن في جميع مسائل القياس المتفق عليه أمكن أن تأتي بهذه العبارة فيها فنقول: إجراء الربا في المطعومات ما ثبت بالقياس وإنما ثبت بالاستدلال، فإننا متفقون على أن الربا يجري في البر والشعير، وما كان كذلك لكونه مكيلاً ولا مالاً ولا قوتاً فثبت أنه لمعنى الطعم، ثم هذا لا يخرج عن أن يكون قياساً، فإن حقيقة القياس تعيين وصف من أوصاف الأصل وجعله علة والغاء ما عداه من الأوصاف^(٢)، وهذا هو القياس.

فإن قالوا: إنما لم نجز القياس في الحدود والكفارة لأن الشرع أوجب الحدود والكفارات في محل ولم يوجب في محل آخر هو أولى بالإيجاب فيها، فعرفنا أنها وضعت وضعاً ينافي القياس.

وبيان ذلك: إن القطع وجب بالسرقة ولم يجب بمكاتبة الكفار، ووجبت الكفارة بالظهار ولم تجب بالردة وهو أعظم في قول المنكر والزور ولا يتصور في الحدود والكفارات معنى أجلى من هذا^(٣) وصاحب الشرع لم يعلق الحكم عليه.

قلنا: قصارى ما ذكرتم مسألة انعقد الاجماع على ترك القياس فيها. وهذا لا يمنع من إجراءاته في غيرها^(٤)، فما من أصل من الأصول إلا وقد انتزعت منه مسائل تخرج عن قانون ذلك الأصل، ولا يكن

(١) عبارة المخطوطة «ذلك بغير عبارة عن حقيقة القياس» وهي مضطربة.

(٢) وهذا ما يسميه المنطقة «السير والتقسيم».

(٣) في المخطوطة (أجلا هذا).

(٤) في المخطوطة (غيره).

ذلك مانعاً من إجراء القياس فيما عداها .

ومن أصحابنا من أجاب بجواب آخر وقال: إنما لم نوجب القطع على من كاتب الكفار لأن جريمته ليست كجريمة السارق. فإن السرقة فاحشة عامة في حق الأردال، وهم الأكثرون، فلولا رادع القطع لتشوفت نفوسهم إلى ذلك فكان بالناس حاجة إلى حفظها بخلاف مكاتبة الكفار، فإن المسلمين ممتنعون عنها ديناً وطبعاً، إذ ليس في طباعهم ما يحملهم على ذلك والشيء إنما يلحق بنظيره، وأما الردة فإنها لا توجب الكفارة لأنها قد علق عليها عقوبة تليق بها وهي القتل فأغنى عن عقوبة أخرى ولأنها إذا وجبت فإنها لا تخلو إما أن تجب بعد الاسلام أو في حالة الكفر، فإن كان بعد الاسلام فإن الاسلام يجب ما قبله، وان كان في حالة الردة فهي عبادة والكفر ينافيها .

قالوا: الرخص منح من الله تعالى فالقياس لا يجري فيها، فإن من أنعم الله عليه بنعمة لم يجب أن ينعم على الغير بطريق القياس . وهذا ليس بصحيح، فإن الشريعة بأسرها منح وعطايا من الله تعالى، وقد جرى القياس^(١) فيها .

فإن قالوا: فهلا أثبت الرخص في حق المريض قياساً على المسافر . قلنا: الجواب عنه من وجهين:-

الوجه الأول: إن هذه مسألة منزوعة عن القياس فلا تكون مانعة من قياس يجري في غيرها .

والثاني: إن المريض ليس كالمسافر، وذلك أن الرخص اللائقة

(١) هذه الشبهة أوردها أيضاً إمام الحرمين في البرهان وأجاب عنها بنفس الجواب.

بالمريض هو تأخير الصلاة عن وقت إلى وقت ، فأما الجمع فإنه يزيد في مرضه فأثبتنا في حقه رخصة تليق به .

قالوا: المقادير متساوية، فلا يظهر في العقل تمييز مقدار عن مقدار .

قلنا: إنما يقاس اذا ظهر وجه التمييز، فإن استوت المقادير على وجه لا يترجح بعضها على بعض فلا قياس كما قال أبو حنيفة في تقدير مسح الرأس بثلاثة أصابع قياساً على مسح الخف .

قالوا: المعدول به عن القياس إنما لا يقاس به لمكان تقديره فإنه لو جرى فيه القياس كان على وفقه وخرج عن أن يكون معدولاً .

قلنا: إنما يمتنع في هذا قياس معين فلا تمتنع ضروب الأقيسة بأسرها ، فمن جعلتها قياس الشبه ، وأمكن إجراؤه في هذا المقام وقد اتفق العلماء على ذلك فإننا ألحقنا الأمة بالعبد في سراية العتق وان كانت السراية على خلاف القياس وكذلك ألحقنا الكروع بالولوغ^(٢) وان كان العدد في الولوغ وجوباً واستحباباً على خلاف القياس ، والزيادة على هذا يذكر في مسألة الشبه^(٣) .

(١) الجمهور يلحقون الأمة بالعبد في سراية العتق وان كانت السراية نفسها على خلاف القياس . لأن السراية شرعت لأجل النص وهو قوله ﷺ « من أعتق شركاً له في عبد ... الحديث »

(٢) الولوغ: شرب السباع بالسنتها ، والكروع تناول الماء بالفم من موضعه . لسان العرب ١٠/١٨٣ ، ٣٤٣

(٣) أي قياس الشبه .

المسألة العاشرة

يجوز القياس في الأسباب والشروط والمحال .
ونقل عن أصحاب أبي حنيفة أنهم منعوا ذلك^(١) .

وعمدتنا: إن كون الوصف سبباً أو شرطاً أو كون الشيء محلاً
لحكم شرعي يجوز^(٢) إثباته بالقياس إذا ظهر وجه المناسبة فيه
كالأحكام الشرعية كلها .

وأما الخصم فإنه زعم أن الأسباب مما لا يجري القياس فيها لأن
مقادير المصلحة المتعلقة بها غير منضبطة لنا . والشرعية لا تختلف
باختلاف الأشخاص، فوضع سبب يستغرق المصلحة في عموم
الأحوال في كافة الناس لا يفي به عقول كافة البشر، وإنما يتلقى
ذلك من صاحب الشرع، وينزل منزلة نصب الضوابط في محل السير
والاحتياط كوضع سن البلوغ حداً فاصلاً بين عقل الصبي والبالغ^(٣)

(١) وقال بقول الأحناف بالمنع من القياس في الأسباب والشروط بعض الشافعية منهم
فخر الدين الرازي وشرح المحصول والأمدي وابن الحاجب وقال بهذا القول بعض
المالكية وأما ابن برهان فقد نقل عنه الأسنوي في نهاية السؤل عن كتابه الأوسط
ما يوافق قوله هنا . ونقل ابن تيمية في المسودة أن الخابلة يقولون بالجواز .
وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في المسودة ٣٩٩ والأحكام للأمدي ١٣٨/٣
والمعتمد ٧٩٤/٢ والمحصول ٤٦٥/٢/٢ وروضة الناظر ٣٣٥ والمستصفي ٤٦٢ ،
ونهاية السؤل ٣٦/٣ واللمع ٥٤ وارشاد الفحول: ٢٢٢ وشرح تنقيح الفصول
٤١٤ . وجمع الجوامع حاشية العطار ٢٠٥/٢ .

(٢) في المخطوطة (فيجوز) .

(٣) من عادة الشرع اناطة الأحكام بعلامات ظاهرة منضبطة . والأصل في التكليف
العقل ولكن لما كان تدرج نموه خفياً لا يمكن معرفة لحظة نضوجه أناط التكليف
بالبلوغ لأنه مظنة اكتمال العقل ولأنه علامة ظاهرة منضبطة ..

لحصول التكليف وما شاكل ذلك .

قلنا: ما ذكرتموه إنما يصلح لنفي وضع الأسباب ابتداءً ، فأما إلحاق سبب بسبب فليس يفضي إلى هذا الحظر ، فإن صاحب الشرع إذا وضع سبباً وعرفنا المعنى الذي لأجله كان موضوعاً وألحقنا به لم يكن ذلك تصرفاً في علائق الغيوب كما أن الله تعالى إذا حكم بحكم وعرفنا علة ذلك الحكم عدينا ذلك إلى محل آخر وجدت فيه العلة ، وإن كانت الأحكام الشرعية لا تختلف باختلاف العباد ثم لم يمنع ذلك من إجراء القياس ، فكذا أيضاً فيما تنازعنا فيه وسره يرجع إلى ما قدمناه ، وهو كون السبب سبباً حكم شرعي . فإذا جرى القياس في بعض الأحكام لظهور علية جرى في سائرهما لظهور علتها ، ولأن أبا حنيفة جعل قتل الجماعة بالواحد كقتل الواحد بالجماعة وإن كان السبب الموجود منهم ليس كالسبب الذي وجد من المنفرد^(١) ، ولكن لما ظهر له أن القتل من المنفرد إنما كان سبباً لإيجاب القصاص لحكمة حقن الدماء . ووجدنا الحكمة في قتل الجماعة موجودة فألحقناه بقتل الواحد .

وقاس في الشروط أيضاً ، فإنه قال: الإسلام شرط في الإحصان للرجم^(٢) لأن الإحصان له شرطان: الدين والاصابة في الإحصان ، ثم

(١) قال صاحب الهداية: وإذا قتل جماعة واحداً عمدًا اقتص من جميعهم لقول عمر رضي الله عنه: «لو تمالأ أهل صنعاء لقتلتهم» ونقل عن صاحب النهاية قوله: وفي القياس لا يلزمهم القصاص لأن المعتبر في القصاص المساواة، انظر فتح القدير ٢٤٣/١٠ .

(٢) قال صاحب الهداية: «واحصان الرجل أن يكون حُرّاً عاقلاً بالغاً مسلماً قد تزوج نكاحاً صحيحاً ودخل بها» انظر فتح القدير ٢٣٦/٥ .

الكمال في الإصابة شرط ، فليكن الكمال في الدين شرطاً ، وكمال الدين هو الإسلام ، وربما ألزمونا مسائل لم يجز القياس فيها في إثبات سبب أو شرط ، ولكن العذر في ذلك كله أن الإجماع منع منه . والأصولي لا يلتفت على مفردات المسائل ، وإنما حظه في تمهيد قاعدة تعم الجميع ، ولكل مسألة دليل يخصها أو يكون مانعاً من الحكم فيها .

المسألة الحادية عشرة^(١)

على النافي في إثبات النفي دليل .
وقال بعض الأصوليين : لا دليل على النافي .

ولا بد في المسألة من تفصيل فيقال : إن كان النافي ينفي العلم عن نفسه فيقول : لا أعلم الحكم في هذه المسألة فهذا لا دليل عليه لأن عدم العلم لا يطلب له دليل . وإن كان ينفي حكماً ويثبت لنفسه علماً بذلك النفي فالدليل لازم ، وإنما كان كذلك لأن كل علم ليس بضروري لا بد له من مستند ومستنده هو الدليل المفضي إليه

(١) بحث بعض الأصوليين هذه المسألة تحت استصحاب الحال ومنهم حجة الاسلام الغزالي وابن قدامة وابن تيمية في المسودة والأسنوي . وقد بحثها الآمدي في الاجتهاد .

وظاهر كلام ابن برهان حصر النزاع في الشرعيات . وقد عدى النزاع بعض الأصوليين إلى العقليات حيث ذكر فيها ثلاثة أقوال : أولها بلزوم الدليل مطلقاً . وثانيها بعدم اللزوم مطلقاً . وثالثها باللزوم في العقليات دون الشرعيات . والذي عليه جمهور المتكلمين أن كل علم ليس بضروري لا بد له من مستند ، وهذا يظهر بأن تفصيل ابن برهان له وجاهته وقد فصل مثل تفصيله الآمدي في الأحكام . وما ذكره ابن برهان هنا نقله الشوكاني عن الأوسط لابن برهان . ونقل الشوكاني القول بعدم وجوب الدليل النافي عن أهل الظاهر ما عدا ابن حزم ، وقال : إن هذا المذهب قوي جداً .

كالمثبت، وإنما لزمه الدليل من حيث استحالة ثبوت علم ليس
بضروري من غير مستند، ولأن من أثبت لنفسه علماً بالاثبات لزمه
الدليل من حيث أثبت لنفسه علماً، فكذلك من أثبت لنفسه علماً
بالنفي لزمه الدليل من حيث أثبت علماً.

قالوا: أليس من نفي وجوب الصلاة السادسة لا دليل عليه، ومن
ادعى النبوة ولم يظهر معجزة تلزم الناس لم يجب عليهم إقامة برهان
لنفي نبوته، ولو كان على النافي دليل للزمهم ذلك كما لزمه إقامة البرهان
على أنه نبي، وكما لزم من أثبت الصلاة السادسة إقامة دليل على
وجوبها.

قلنا: (١) شيء من هذه المسائل ما خلا عن دليل، فإن من نفي
صلاة سادسة فحجته في نفيها أن لا قاطع في إثباتها، والصلاة إنما
تجب بقاطع، فعدم القاطع دليل على أنها لم تجب، وكذلك عدم
البرهان الدال على أنه نبي دليل على أن الله تعالى ما أرسله ولا كلف
العباد اتباعه، فإنه قد ثبت بالقاطع أن الله تعالى إذا كلف عباده
أمراً أباح لهم الطريق المفضي إلى العلم بما كلفوا لئلا يكون ذلك
تكليف المحال. ومن ادعى أن الله تعالى أرسله إلينا ولا معجزة له
فقد ادعى أن الله تعالى كلفنا معرفة صدقه من غير معجزة، وذلك

(١) استدل بعض من قال بوجوب الدليل على النافي بالدليل السمعي وهو طلب الله
الدليل على النفي، قال تعالى: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو
نصارى تلك أمانهم، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾
كما استدل بالدليل العقلي وهو أن إسقاط الدليل عن النافي يفتح باب سقوط
الدليل عن المثبت أيضاً، لأنه يمكن أن يعبر عن الاثبات بالنفي فيقول بدل
(مُحَدَّث لَيْسَ بِقَدِيمٍ) وَهَكَذَا.

مستحيل على الله تعالى فعدم إقامة البرهان برهان^(١) ودليل على أنه كاذب.

المسألة الثانية عشرة

اختلف العلماء في الأصل الذي يُردُّ إليه حكم الفرع هل يجوز أن يكون مختلفاً فيه أم لا ؟ فأجاز ذلك قوم ونفاه آخرون^(٢).

فأما من أجاز ذلك فإنه قال: الحكم المختلف فيه في الأصل إذا

-
- (١) سقط من المخطوطة (الواو) وهي ضرورية لأنه لا يضاف الشيء لنفسه.
- (٢) جمهور الأصوليين على وجوب ثبوت حكم الأصل بالنص أو الإجماع، وفي حالة ثبوته بالنص يكون عرضة للخلاف لقلة النصوص القواطع، ولهذا أجازوا القياس على الحكم المختلف فيه. وإذا توجه المنع للحكم في الأصل جاز للمستدل أن يستدل لإثباته فإذا أثبتته بنى قياسه وصح ويكون حجة إذا توفرت شروطه على من أقر بحكم الأصل.

أما في معرض الجدل والمناظرة فلا بد من كون الحكم في الأصل متفقاً عليه بين المتناظرين على الأقل إن كانا مجتهدين أو اتفاق إماميهما إن كانا مقلدين وهذا قال جمهور المتكلمين من الفقهاء ومنهم إمام الحرمين في البرهان ٩٦٨/٢ وبعض الأصوليين بحث هذه المسألة في شروط حكم الأصل وبعضهم بحثها في الاعتراض المسمى (بالمنع).

وقد نقل الشوكاني وابن تيمية القول بالجواز عن جمهور الشافعية أخذاً من كتب ابن برهان واشترط بعض الأصوليين أن يكون حكم الأصل متفقاً عليه وارترضاه الشوكاني.

ونقل أبو اسحق الشيرازي في اللمع وابن تيمية في المسودة عن بعض الشافعية وبعض الحنابلة إنه لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه حتى يبين النص الذي انعقد الاجماع من أجله وهو خطأ لأن الاجماع أصل تثبت به الأحكام كالنص. وينظر تفصيل المسألة في: إرشاد الفحول ٢٠٥ والأحكام للآمدي ١٤/٣، ١٤٥ واللمع ٥٧ والمحصول ٤٨٣/٢/٢ وجمع الجوامع ٢١٩/٢ والمستصفي ٤٥٣ والمسودة ٤٠٨ ونهاية السؤل ١١٩/٣ والبرهان ٩٦٨/٢.

دل الدليل على ثبوته نزل منزلة المتفق عليه ، وإذا جاز القياس على متفق عليه جاز القياس على مختلف فيه بعد أن دلّ الدليل عليه^(١) .

قالوا: لو جاز القياس على مختلف فيه تضمن الحال، فإن المختلف فيه فرع لغيره، فكيف يكون أصلاً وبين الفرعية والأصلية تضاد وتنافي؟

وهذا ليس بسديد لأن المسألة الواحدة يجوز أن تكون فرعاً لشيء وأصلاً لشيء آخر .

وبيان ذلك: إن خبر الواحد فرع على الإجماع^(٢)، وهو أصل في كثير من الأحكام الشرعية فلا تناقض في إثبات ذلك بالإضافة إلى جهتين مختلفتين، وإنما المستحيل أن تكون المسألة فرعاً لمسألة وأصلاً لها وذلك ممتنع^(٣) .

قالوا: «^(٤) إنما منعنا من ذلك لأنه ليس يخلو إما أن يكون الفرع مساوياً للأصل المختلف فيه في علته أو غير مساوٍ . فإن كان مساوياً في علته فهما فرعاً أصل واحد ولا حاجة بنا إلى إلحاق أحدهما بالآخر .

(١) هذا دليل ضعيف لأنه قياس للمختلف فيه على المتفق عليه وما ذكرناه أولى .

(٢) قوله: « خبر الواحد فرع على الإجماع .» ليس من اصلاح أهل الأصول إنما يقول أهل الأصول إن حجية خبر الواحد ثابتة بالإجماع . وهذا لا يلزم منه كون خبر الواحد فرعاً على الإجماع .

(٣) هذا رد من ابن برهان على دليل أهل القول الثاني معتمداً على جواز اجتماع الضدين من جهتين مختلفتين كاجتماع الوجوب والحرمة في السجود باعتبار السجود لله والسجود للصم .

(٤) هذا الدليل ليس في محل النزاع حيث فرض المسألة في اشتراط الاتفاق على حكم الأصل . وهذا محله الاختلاف في عليّة حكم الأصل وهي مسألة أخرى . ولذا عقد المصنف المسألة التالية رداً على هذا الدليل من المخالفين .

وان كان لا يساويه في علته فلا يجوز إلحاقه به ولا قياسه عليه ، فلا يبقى إلا أن يقال: إن الأصل وجد فيه علتان ، إحدى علتين كانت موجودة في أصله الذي ابتني عليه ، والعلة الأخرى توجد في فرعه الذي يقاس عليه فيكون فرعاً نظراً إلى إحدى علتين وأصلاً نظراً إلى العلة الأخرى .

فيكون^(١) هذا بناء على أصل آخر وهو أن الحكم الواحد هل يجوز أن يعلل بعلتين أم لا ، ونحن نعقد في ذلك مسألة .

المسألة الثالثة عشرة

اختلف الأصوليين في تعليل الحكم بعلتين هل هو جائز أم

لا^(٢)؟

(١) يبدو لي أن قوله: « فيكون » وما بعدها من كلام المصنف رداً على الخصم ويكون تمام رده المسألة التالية التي عقدها لبيان جواز التعليل بعلتين .

(٢) ذكر العلماء في المسألة قولاً ثالثاً: وهو أنه يجوز التعليل بعلتين منصوصتين ويمنع ذلك بعلتين مستنبطتين وهو اختيار أبي بكر بن فورك والغزالي وفخر الدين الرازي والبيضاوي والقرافي في تنقيح الفصول .

واختار ابن الحأجب وأبو اسحاق الشيرازي في اللع جواز التعليل بعلتين مطلقاً .

وأما ابن تيمية في المسودة فقد جعل الخلاف لفظي حيث قال: لا أحد يمنع قيام وصفين كل منها لو انفرد لاستقل بالحكم ، ولكن الخلاف في القول هل الحكم مضاف إليها أم إلى كل منها أم في المحل حكمان؟

والمسألة مفروضة في تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين ، كالشخص الواحد إذا ارتد وقتل وزنى وهو محصن . أما تعليل الحكم الواحد بعلتين إذا وقع لشخصين فنقل الآمدي جوازه بالإتفاق لجواز إجتماع النقيضين في الواحد بالنوع كما نقل الاتفاق الصفي الهندي وأبو منصور البغدادي على ما في إرشاد الفحول .

فذهب القاضي أبو بكر إلى أن ذلك غير جائز، وهو مذهب الإمام الذي استقر عليه رأيه أخيراً^(١).

وذهبت طائفة من الأصوليين إلى أنه يجوز ذلك. ولا خلاف أن الحكم يجوز أن يثبت بدليلين كآية وخبر وقياس وما شاكل ذلك والله أعلم.

وعمدة من ذهب إلى المنع من ذلك أنهم قالوا: العلل الشرعية مشتبهة بالعلل العقلية، ثم العلل العقلية لا يثبت الحكم فيها إلا بعلّة واحدة، ويستحيل اجتماع علتين على معلول واحد فالتحرك لا يعلل إلاّ بالحركة فحسب، والعالمية لا تعلل إلاّ بالعلم. فكذلك الأحكام الشرعية لا تعلل إلا بعلّة واحدة.

وقرروا هذا من وجه آخر فقالوا: العلل العقلية مؤثرة في معلولاتها^(٢)، والعلل الشرعية كذلك. وذلك أن العلل الشرعية لا بد

(١) المقصود بالإمام إمام الحرمين. وحقيقة مذهبه كما في البرهان ٨٣٢/٢ «تعليل الحكم الواحد بعلتين ليس ممتنعاً عقلاً وتساوياً ولكنه ممتنع شرعاً. وفي ١١٢٤/٢ قال: لا يمتنع في مسلك النظر لأن العلل الشرعية إمارات ولا يمتنع نصب إمارات على حكم واحد ولكن لم يتفق وقوعه:» «وقد اضطرب النقل عن إمام الحرمين وشيخه الباقلاني وذلك لأنها كانا يقولان بالجواز. ولهذا صرح ابن برهان هنا وفي الوجيز على ما في إرشاد الفحول ٢٠٩ أن هذا الذي استقر عليه رأي إمام الحرمين أخيراً. واختار القول بالمنع الآمدي في الأحكام ٤٣/٣ وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في: المحصول ٣٦٧/٢/٢ وجمع الجوامع ٢٤٥/٢ واللمع ٥٩ والمسودة ٤١٦ وروضة الناظر: ٣٣٣ والمستصفي: ٤٧٠ وشرح تنقيح الفصول ٤٠٤ والمعتمد ٧٩٩/٢.

(٢) قد اختلف العلماء في العلل الشرعية هل هي مؤثرة أم إمارات. فالذين شبهوا العلل الشرعية بالعلل العقلية جعلوها مؤثرة وقالوا: يلزم من وجودها وجود الحكم ويلزم =

فيها من وجود المناسبة والإخالة والتأثير إلا أن الفرق بينها وبين
العلل العقلية أن العلل العقلية ليست بوضع واضح^(١)، وليس كذلك
السمعية فإنها بوضع واضح، والا فها في الارتباط سواء. فإذا
استحال تعليل الحكم العقلي بعلتين فكذلك الحكم السمعي.

وقرروه من وجه آخر فقالوا: ولأن معلول العلة أثر العلة،
والأثر الواحد لا يعقل إضافته إلى مؤثرين. وذلك أنه ليس يخلو إما
أن يضاف كله إلى إحدى العلتين أو بعضه إلى هذه العلة وبعضه إلى
تلك العلة، فإن أضيف كله إلى هذه العلة لنتقطع إضافته إلى تلك
العلة الأخرى، فإنه إذا أضيف إليها فقد ارتبط بها وانقطع ارتباطه
عن الأخرى. وان قيل: بعضه مضاف إلى هذه العلة وبعضه مضاف
إلى تلك العلة لم يكن هذا الكلام معقولاً لأن الحكم لا بعض له.

ولأنه لو جاز تعليل الحكم بعلتين لأفضى ذلك إلى محال، وهو
استواء حالتي وجود العلة وعدمها، فإن العلة إذا وجدت أفادت
الحكم، وان عدمت لم يعدم الحكم فقد استوت حالتها وذلك محال،
فإن استواء حالتي العلة أعني في الوجود والعدم يؤذن بخروجها عن
أن تكون علة.

من عدمها عدمه. وأما من جعل العلل الشرعية إمارة على الحكم قالوا: قد يتخلف
الحكم مع وجودها لفوات شرط أو وجود مانع.

(١) تابع ابن برهان في هذه العبارة الفلاسفة كما تابعهم غيره، وذلك لاعتقادهم أن
العلل العقلية مؤثرة لصفات ذاتية فيها، أم العلل الشرعية فبجعل الشرع لها
تأثيراً. والحق أن العلل العقلية مؤثرة أيضاً بوضع واضح وهو الخالق سبحانه فهو
الذي جعل السكين يقطع والنار تحرق. فقوله عن العلل العقلية أنها ليست بوضع
واضح في النفس منه حسيكة.

وكان الإمام يقول: (١): وما يدل على ذلك إنه لم يتفق في الأعصار السابقة على اختلافها تعليل حكم واحد بعلتين مع شدة تحريم وكثرة طلبهم ، فلو كان ذلك لنقل لأنه من غرائب الأصول وبدائعها .

فأما عمدة من أجاز (٢) ذلك فإنهم قالوا: العلل الشرعية إمارات على الأحكام فهي بمثابة الأدلة والإمارات . ويجوز أن يستدل على الحكم الواحد بأنواع من الأدلة من غير حصر ، فيجوز تعليقه بعلل من غير عدد محصور .

ولأن العلل لا تنافي بينها وبين موجباتها فيجوز تعليل الحكم الواحد بها .

وما تمسكوا (٣) به أنهم قالوا: ما ذهبتم إليه من منع تعليل الحكم الواحد بعلتين يفضي إلى إبطال أصل متفق عليه ، وما أفضى إلى إبطال أصل متفق عليه فهو باطل في نفسه لأن المتفق عليه أولى من المختلف فيه .

وبيان ذلك: إن العلماء اتفقوا على صحة الفرض ، قالوا: الفرض

(١) ذكر إمام الحرمين هذا المعنى في موضوعين من البرهان ٢/٨٢٧ ، ٨٣٢ . حيث قال: وأما ربط الحكم بعلتين مستنبطتين من أصل واحد بحيث يجري كل واحد منهما في مجاري اطرادها وينفرد بمجاري أحكامها فلم يثبت في هذا نقل ، ولو كان مثل هذا سائغاً ممكن الوقوع لاتفق في الزمان المتأدي ولنقله المعتنون بأمر الشريعة ، فإذا لم ينقل دل على أنه لم يقع وإذا لم يقع ثبت أن الحكم الواحد لا يعمل إلا بعلة واحدة متلقاة من أصل واحد .

(٢) (من أجاز) وردت في المخطوطة مكررة .

(٣) هذا الدليل لم أجده في أحد من الكتب التي أطلعت عليها .

لا يمكن تصحيحه إلا على قول من يعلل الحكم الواحد بعلتين جائز ، وذلك أنه ليس يخلو إما أن يقال : إن موضع الفرض له تعلق بمحل السؤال أولاً وتعلق له به . فإن لم يكن له تعلق بمحل السؤال كان الفرض انتقالاً وعدولاً ، وهو كمن سئل عن مسألة النكاح هل ينعقد بلفظ الهبة ؟ فقال : أفرض الكلام في مسألة القتل بالمثل فإنها مشكلة على الخصم ، فهذا عدول لأن إحدى المسألتين لا تعلق لها بالأخرى وان كان له به تعلق من كل وجه حتى ليس بين محل الفرض وموضع السؤال فرق ، فالفرض عبث . وهو كمن سئل عن إزالة النجاسة بغير الماء فقال : أفرض الكلام في خل التمر أو خل العنب ، ومعلوم أن خل التمر وخل العنب في ذلك على صفة واحدة . وكمن سئل عن القتل بالمثل فقال : أفرض الكلام فيما إذا قتله بهذا الحجر ، والحجر المشار إليه وغيره على حد سواء ، فهذا نوع من العبث فليس يتحقق صحة الفرض إلا إذا كان موضع الفرض معللاً بعلتين ، إحدى العلتين توجد في محل السؤال والعلة الأخرى يشارك فيها محل الفرض محل السؤال ، فيبتغي بالفرض فائدة وهي ^(١) الكلام في هذه المسألة الخاصة ليقرر العلة المختصة بها لظهور تلك العلة ، فهذه فائدة الفرض .

وصورته : إذا قدم الغاصب الطعام المغصوب إلى المغصوب منه فأكله ، والمسؤول يقول : أفرض الكلام في صورة الإكراه وأقول : إنه إذا أكره على أكل الطعام لا يبرأ من عهدة الضمان لأنه لو أكرهه على القتل لم يسقط الضمان عن المكره ، بل كان الضمان واجباً عليه .

(١) في المخطوطة (وهو).

فكذلك إذا أكرهه على أكل الطعام، وهذه العلة ليست موجودة في مسألة الضيافة وهي إحدى صور المسألة، ولكن مسألة الضيافة فيها علة واحدة وهي التسبب إلى الإلتلاف بمطلق الدعاء، ففي الإكراه علتان، أحدهما: صورة الإكراه، والعلة الثانية مطلق التسبب والتوصل^(١).

وطريق الجواب عن هذا أن يقال: أما قولكم إن علل الشرع إمارات، ما الذي تعنون بذلك؟ إن عنيتم بها أنها غير مؤثرة على الإطلاق فممنوع، وإن عنيتم بها أنها غير موجبة لذواتها فمسلم. ولكن هذا لا يدل على أنها غير مؤثرة على الإطلاق بل هي بعد الوضع^(٢) بمثابة العلل العقلية.

وأما قولكم: إنه لا تناقض بينها. فقد بينا أن ذلك يستحيل من الوجه الذي قدمناه.

وأما قولكم: بأن هذا يفضي إلى إبطال الفرض، فليس بصحيح، بل الفرض مع المنع من تعليل الحكم بعلتين (ممكن)^(٣). وقولكم: إنه لا فائدة للفرض إلا (تقرير العلة المختصة بالمحل لظهور تلك العلة في مكان الفرض)^(٤).

إن هذا ممنوع، بل ليس هذا من فوائد الفرض، ونحن نبين ذلك

(١) أي التسبب والتوصل إلى الإلتلاف.

(٢) أي وضع الله لها.

(٣) زيادة من المحقق لفساد المعنى بدونها.

(٤) ما بين القوسين إضافة من المحقق أخذاً من الصفحة السابقة. وذلك لأن الكلام هنا ظاهر البتر لا يستقيم بدون ما زدناه.

في المثال الذي ضربوه. وذلك أنه إذا شبه الإكراه على الأكل بالإكراه على القتل توجهت المطالبة عليه فيقال: ولم إذا وجب الضمان في صورة القتل ينبغي أن يجب الضمان ههنا؟ فيقول: إنما قلنا ذلك لأن المكره توصل بالإكراه إلى الإلتلاف، والتوصل إلى تحقيق الفرض في المسألتين على صفة واحدة، فإذا وجب الضمان في أحد الموضعين وجب في الموضع الآخر فقد بان أن صورة الإكراه ليست علة لما تضمنت من مطلق التوصل إلى الإلتلاف، وهذا بعينه موجود في مسألة الضيافة، فإنه بالضيافة متوصل إلى الإلتلاف عرفاً وعادةً، فليس محل الفرض مزية على محل السؤال، فإذا أنت تتبعت مسائل المفروض بأسرها ألفتيتها كذلك.

قالوا: فما فائدة الفرض؟

قلنا: للفرض فوائد من جملتها أن يكون الدليل في محل الفرض أقوى، بأن يكون في إحدى صور المسألة خبر وأثر فيستغني بذكره عن التعليل والخوض في القياس، أو يكون محل الفرض مشتملاً على مناقضة الخصم فيستغني بها عن مجادلته كمسألة غير الأب والجد^(١)، فإن الشافعي رضي الله عنه إذ^(٢) سئل عنها قال: للمسألة صور منها: الأخ والعم، ومن جملتها القاضي ما فرض الكلام في الأخ والعم. ومقصوده بذلك أن يستغني بالمناقضة التي للخصم فيها^(٣)، فإن

(١) المقصود بمسألة غير الأب والجد. هو أنه يجوز للأب والجد إجبار الصغيرة على النكاح ولا يجوز ذلك لسائر الأولياء.

(٢) في المخطوطة (إذا).

(٣) لأنه لو فرض المسألة في الأخ والعم وجه له الخصم الاعتراض بالنقض، فيقول له كلامك منقوض إذ أنه في إحدى صور غير الأب والجد وهي صورة (القاضي). =

نكاحها لا يلزم مع ارتفاع التقابض ولا يتولى المال بخلاف القاضي فإن نكاحه لازم وولايته المال ثابتة له .

فهذه من جملة فوائد الفرض ، ولعله يقصد^(١) بذلك حصر الكلام في صورة واحدة من صور المسألة حتى لا يتشعب الكلام ويميل السامعون وأهل المجالس ويمتد إلى غير غاية . وقد قلنا بالفرض وأظهرنا فوائده مع طرح التعليل بعلتين .

المسألة الرابعة عشرة

اختلف العلماء في العلة القاصرة^(٢) .

فقال أصحاب أبي حنيفة هي باطلة والتعدية^(٣) شرط .
وكان الأستاذ أبو إسحق^(٤) من الغلاة في تصحيح العلة القاصرة ويقول: هي أولى من المتعدية وكذلك القاضي .

واستدل الأستاذ أبو إسحق بأن العلة القاصرة ساوت المتعدية في المناسبة والإخالة ، وزادت^(٥) عليها بظاهر النص ، فإذا لم يكن ذلك

يختلف الأمر حيث أن القاضي له ولاية المال وكذلك نكاحه لازم مع أنه ليس له إيجاب الصغير على النكاح .

(١) أي الشافعي بفرض المسألة في القاضي .

(٢) المقصود بالعلة القاصرة هو: « العلة التي لا توجد في غير محل النص » . ومثل لها الشافعي رضي الله عنه بتحريم ربا الفضل في النقيدين بالنقدية .

(٣) في المخطوطة (ليست شرطاً) وحذفت ليست ليتناسب مع قول الأحناف ببطلان العلة القاصرة ، ويمكن إصلاح العبارة بطريقة أخرى وهي: « والتعدية ليست شرطاً في العقلية والمنصوص عليها بالاتفاق » .

(٤) ما نقله ابن برهان عن الأستاذ عزاه الشوكاني لابن برهان في الوجيز بحروفه . ونقله عن الأستاذ إمام الحرمين في البرهان ١٠٨٩/٢ .

(٥) في المخطوطة (وزاد) .

عَلَمًا عَلَى الصَّحَّةِ فَلَا يَكُونُ عَلَمًا عَلَى الضَّعْفِ وَالْوَهَا (١) . وَكَانَ يَقْرُرُ هَذَا الْكَلَامَ فَيَقُولُ: مَا قَوْلُكُمْ مَعَاشِرَ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ فَيَمْنُ اسْتَنْبَطَ عِلَّةً ثُمَّ أَجْرَاهَا فِي مَعْلُولَاتِهَا وَعَدَاهَا إِلَى فُرُوعِهَا ، ثُمَّ وَجَدَ فِي كُلِّ فَرْعٍ نَصًّا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ هَلْ يَعْتَقَدُ فُسَادَ هَذِهِ الْعِلَّةِ أَمْ يَعْتَقَدُ صِحَّتَهَا .

فَإِنْ قَلْتُمْ: يَعْتَقَدُ فُسَادَهَا ، فَقَدْ جَعَلْتُمْ مُوَافَقَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَمًا عَلَى الْفُسَادِ ، وَهَذَا ضِدُّ مَا يَنْبَغِي ، فَإِنَّ الصَّحَّةَ مُوَافَقَةُ الشَّرْعِ ، وَلَأَنَّ الصَّحَابَةَ عَهْدَنَاهُمْ وَهُمْ يَفْرَحُونَ بِمُوَافَقَةِ رَأْيِهِمْ قَوْلَ الرَّسُولِ ﷺ . فَإِنَّ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: « وَاقِفْتُ رَبِّي فِي ثَلَاثَةٍ » (٢) وَابْنُ مَسْعُودٍ يَقُولُ فِي قِصَّةِ بَرُوعِ (٣) بِنْتِ وَاشِقِ: « الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي

(١) الوها بمعنى الضعف، والصحيح (الوهي) قال البعيث بن بشر:-

إِذَا قَاسَهَا الْأَسَى النَّطَاسِي أَدْبَرَتْ غَشِيثَهَا أَوْ زَادَ وَهِيَآ هَزُومَهَا

(٢) أخرج هذا الحديث البخاري في صحيحه في ثلاثة مواضع، كما أخرجه غيره ولفظه عند البخاري قال عمر: واقفت ربي في ثلاث. فقلت: يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى فنزلت « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » وآية الحجاب. قلت: يا رسول الله، لو أمرت نساءك أن يحتجبن فإنه يكلمهن البر والفاجر، فنزلت آية الحجاب. واجتمع نساء النبي ﷺ في الغيرة فقلت لهن: عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن. فنزلت الآية. انظر البخاري: كتاب الصلاة الباب الثاني والثلاثين. وتفسير سورة البقرة من كتاب التفسير الباب التاسع. وفي تفسير سورة الأحزاب وتفسير سورة التحريم. وانظر فتح الباري ١/٥٠٤، ١٦٨/٨، ٥٢٧/٨، ٦٦٠/٨.

(٣) هي برُوع بنت واشق الرواسية الكلابية أو الأشجعية. مات عنها زوجها هلال بن مرة الأشجعي ولم يفرض لها صداقاً. ففرض لها رسول الله ﷺ بمثل صداق نساءها. وأخرج حديثها ابن أبي عاصم من روايتها أنها نكحت رجلاً وفوضت إليه فتوفى قبل أن يجامعها، وحديثها مخرج في السنن وقد بالغ النسائي في تخرجه وبيان =

وافق قضائي قضاء رسول الله (١) « فإن قلم بأن هذه العلة صحيحة فهذه العلة هي القاصرة .

وكان القاضي (٢) يقول: التعدية فرع الصحة، فإن الشيء اذا كان صحيحاً تعدى. فلو كانت التعدية وهي (٣) الواقعة في المرتبة الثانية شرط الصحة كان دوراً. فإن العلة إذا صحت عدت، فلو كانت إنما تصح إذا تعدت كانت الصحة موقوفة على التعدية، والتعدية موقوفة على الصحة، وذلك محال في نفسه .

ولأن علل القواعد بأسرها قاصرة، فإن علة القصاص هي حكمة الردع والزجر موقوفة على قاعدة القصاص ولم يلتحق بها غيرها، وعلة القطع في السرقة موقوفة على القطع في السرقة ولا يتعداه ولا يلحق بها غيرها .

= الاختلاف في رواياته. لها ترجمة في الاصابة ٢٩/٨، الاستيعاب رقم ترجمتها:

. ١٧٩٥

(١) قصة بروع بنت واشق أخرجها الترمذي ١١١/٤ والنسائي ١٢١/٦ والحاكم في المستدرک ١٨٠/٢ وقال صحيح على شرط مسلم، ومصنف عبد الرزاق ٢٩٢/٦ وأبو داود ٢٨٨/١ باب من تزوج ولم يسم صداقاً من كتاب النكاح. كما أخرجه أحمد في مسنده والبيهقي في سننه وابن ماجه وسعيد بن منصور على ما في نصب الراية ٢٠٢/٣ وتلخيص الحبير ٣١١. ولم أجد لفظ ابن مسعود. والذي وجدته قول راوي الحديث عبدالله بن عتبة بن مسعود في لفظ أبي داود وأحمد: «ففرح ابن مسعود فرحاً شديداً حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله»، ولعل قول ابن مسعود في رواية لم أطلع عليها.

(٢) هذا كان قول القاضي الباقلاني أولاً، ثم قال بتصحيح العلة القاصرة المستنبطة ودليل هذا أجيب عنه بأن هذا الدور دور معي، والدور المعني يجيزه المناطقة فلا استحالة، والمقصود بالصحة هنا هو كون العلة صالحة لنقل الحكم في مكان آخر لوجودها فيه .

(٣) في المخطوطة (ونفي) بدل (وهي).

وأما الخصم^(١): فإنه قال: العلة إنما تراد لفائدة، وهذه العلة القاصرة لا فائدة فيها. فإن الحكم^(٢) في محل النص يثبت بالنص وليس لها فرع فقد عدت فائدتها^(٣).
والأصل أن لا يعمل بالظنون^(٤).

وطريق الجواب عنه أن يقال: لا نسلم لكم أن فائدتها قد عدت، فإن فائدتها هو علمنا بالمعنى الذي لأجله حكم صاحب الشرع بما

(١) يعني بالخصم أصحاب أبي حنيفة. ظاهر كلام ابن برهان هنا والغزالي في المستصفى أنهم يقولون بإبطال العلة القاصرة مطلقاً. ولكن نقل الشوكاني في الإرشاد عن الباقلاني وابن برهان والصفي الهندي أنهم نقلوا الاتفاق على تصحيح العلة القاصرة المنصوصة والمجمع عليها. كما نقل الأمدي الإتفاق على تصحيح المنصوصة والمجمع عليها. وقد ذكر القرافي أن مخالفة أبي حنيفة وأصحابه في المستنبطة فقط. ونسب القول بالبطلان مطلقاً لبعض العراقيين. ونقل أبو الحسين في المعتمد عن الكرخي وأبي عبدالله البصري القول ببطلان العلة القاصرة المستنبطة دون المنصوصة والمجمع عليها. وقال بقول الحنفية أيضاً ابن السمعاني وأبو بكر القفال والحلي من الشافعية. ونسبه ابن تيمية لأكثر الحنابلة ونقل القول بصحتها عن أبي الخطاب وابن قدامة وارتضاه ونسبه للإمام أحمد. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في المعتمد ٨٠١/٢ وإرشاد الفحول ٢٠٨ وشرح تنقيح الفصول ٤٠٥، ٤٠٩. ونهاية السؤل ١١٠/٣ والمستصفى ٤٧٢ وروضة الناظر ٣١٩ والسودة ٤١١ والأحكام للأمدي ٢٩/٣ واللمع ٦٠ وجمع الجوامع ٢٤١/٢ والحصول ٤٢٣/٢/٢ والبرهان ١٠٨٠/٢.

(٢) في المخطوطة يوجد بعد كلمة (الحكم) كلمة (يثبت) وهي زائدة.

(٣) أجاب بعض الأصوليين ومنهم الرازي أنه يثبت بالقاصرة نفي الحكم في غير الأصل كما يثبت بالمتعدية الحكم في الفرع وهذا يتحقق المقصود من ذكرها.

(٤) قوله: « والأصل أن لا يعمل بالظنون ». دليل ثاني للحنفية ومن قال بقولهم وهو مبني على أن العلة القاصرة المستنبطة مظنونة، وإنما أبيض القول بصحة العلة المتعدية المستنبطة لضرورة العمل بها، وهذه لا عمل بها فلا ضرورة.

حكم، وظهور مناسبتها وخاليتها هو الفائدة الكبرى^(١)، غير أن الإمام أبا المعالي كان يقول^(٢) هذه الفائدة مخصوصة بالعلل المناسبة الخيلة. فأما إذا كانت العلة إمارة محضة لا إخاله فيها فلا أعتقد صحتها، وعندني أن علة النقدين باطلة، فإن العلة هناك لا مناسبة فيها، ثم قال: والخلاف في هذه المسألة راجع إلى اللفظ. وأما إذا عيننا بالصحة المناسبة فلا مطمع لأصحاب أبي حنيفة في دفع المناسبة. وأصحاب أبي حنيفة إذا عنوا بالفساد عدم الفرع سلمنا لهم ذلك، فلا تبقى المنازعة إلا في اللفظ فقط.

ومن أصحابنا من قال: فائدتها بطلان علة الخصم. وهذا فاسد^(٣)، فإن علة الخصم إنما يعلم فسادها بعد النظر، فإن ألغينا

(١) الأصل في المكلف الانقياد للمشرع سواء أدرك الحكمة والباعث على الحكم أم لا. أما إذا عرف الحكمة وأن الحكم معقول المعنى وأن غالب أحكام الشرع لا تخلو من علة وحكمة كان أدعى إلى الإنقياد وأسرع في القبول وحافزاً للبشر على الدخول في دين الله، وكون الشرع الإسلامي على هذه الصفة كان السبب الأول في دخول الكثير في الإسلام فإذا حصر الحنفية فائدة العلة في تعدية الحكم لا يكون ذلك سليماً والله أعلم.

(٢) نص كلام إمام الحرمين في البرهان ١٠٨١/٢: «والمعتمد في صحة العلة أنها مستجمعة شرائط الصحة إخاله ومناسبة وسلامة عن الاعتراضات ومعارضات النصوص وهي على مساق العلل الصحيحة ليس فيها إلا اقتصارها على محل النص» وقال في البرهان ١٠٨٧/٢: «والمقصود من النقدين النقدية وهي مقتصرة لا محالة وليست علة إذ لا شبه لها ولا إخاله فيها». وقد بين إمام الحرمين في البرهان ١٠٨٢/٢ المقصود بالصحة والبطلان بقوله: «معنى صحتها موافقتها الأمر ومعنى فسادها عدم تعلق الأمر بها، والغرض إبانة كون العلة القاصرة مأموراً بها».

(٣) حُكِّم ابن برهان على هذه الفائدة بالفساد على إطلاقها فيه نظر. إذ أن من ذكر هذه الفائدة من الشافعية. لم يذكر أن فائدتها إبطال علة الخصم المتعدية مطلقاً. وقد ذكر إمام الحرمين في البرهان ١٠٨٤/٢، لذلك شرطين:

الشرائط موجودة قدمناها على هذه العلة. وان كانت معدومة حكمنا بصحة العلة، فليس معكم ما يدل على فساد العلة المتعدية.

المسألة الخامسة عشرة

قال أبو زيد: الحكم في محل النص يثبت بالنص وفيما عداه من الفروع بالعلة^(١) واتفق العلماء على خلافه.

والحجة في ذلك: إنه لو كان الحكم يثبت في محل النص بالنص

= أدها: أن تكون العلة مخيلة في الطرد والعكس يشعر العدم فيها بالعدم والوجود فيها بالوجود.

والثاني: ألا يوجد علة أخرى غير العلة المنفية.

كما أن الشافعية ذكروا فائدة ثالثة وهي أنه إذا عرفنا أن العلة قاصرة كان سبباً في امتناع تعدية الحكم إلى الفرع.

(١) نسب هذا القول الغزالي في المستصفى لأصحاب الرأي ونسبه الآمدي في الأحكام للحنفية ولم يقصره على أبي زيد، وذكر الآمدي للحنفية دليلين آخرين:-
أولهما: لو كان حكم الأصل ثابت بالعلة مع أن العلة مستنبطة من حكم الأصل ومتفرعة عليه لزم الدور.

ثانيهما: بعض الأحكام يثبت تعيداً من غير علة، فكيف يثبت الحكم مع عدمها مع قولهم إنه يثبت بها فإذاً يكون ثبوته بالنص لا بها.

وقرر الرازي في المحصول أن الخلاف لفظي وقال الغزالي: إنه نزاع لا تحقيق تحته.

كما قرر الآمدي أن الخلاف بين الشافعية والحنفية لفظي لأن الشافعية تعي بقولها: «الحكم في النص ثابت بالعلة» أن العلة هي الباعث على إثبات الحكم وأما المعرف للحكم بالنسبة لنا هو النص، والحنفية تقول: إن العلة غير مثبتة للحكم ولكن لا ينكرون كونها باعثة للشارع على الحكم. ومعنى الباعث في كلام الآمدي يجب حمله على أن العلة باعثة على تعلق الحكم بالمكلفين وأنها مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم وليس المقصود بها أن الشارع لأجلها شرع الحكم لأن الرب سبحانه لا يبعثه شيء على شيء كما نبه على ذلك جلال الدين الحلبي في جمع الجوامع ٢٣٣/٢ وانظر الأحكام للآمدي ٥٢/٣، والمستصفى ٤٧٤/٢ والمحصل ٤٣١/٢/٢.

دون العلة امتنع الالحاق ولأن الإلحاق إنما يكون بالإجماع في علة الحكم، فأما إذا لم تكن هذه علة الحكم في الأصل ولم يثبت الحكم بها انقطع نظام القياس وكان الفرع غير منقاس على أصل، وذلك يفسد القياس.

وأما حجة أبي زيد فقال: الحكم في محل النص ليس يخلو إما أن يكون ثابتاً بالنص أو بالعلة أو بهما، لا يجوز أن يقال: ثبت بالعلة لأن العلة مظنونة فيكون حكمها مظنوناً والنص مقطوع به فكيف نضيف الحكم إلى أمر مظنون ونقطعه عن أمر مقطوع به، ولا يجوز أن يقال: ثبت بهما، فإن كون الحكم ثابتاً بالنص يقتضي أن يكون مقطوعاً به، وكونه ثابتاً بالعلة يقتضي أن يكون مظنوناً، والشيء الواحد لا يكون مظنوناً مقطوعاً به في حالة واحدة بالإضافة إلى شخص واحد. فدلّ على أنه يثبت بالنص قطعاً.

وطريق الجواب عنه أن يقول: الحكم ثبت بطريق مقطوع به عندنا وهو النص، ولكن العلة هي التي دعت صاحب الشرع إلى الحكم بظنونه فنحن نقطع على الحكم بقول الرسول ونظن أن العلة هي الداعية لصاحب الشرع إلى الحكم، فالظن يرجع إلى غير ما يرجع إليه القطع، بل هما أمران مختلفان، وذلك أننا نظن أنها المثبتة للحكم عند الله تعالى، فلا تناقض بينها.

المسألة السادسة عشرة

اختلف الناس في الطرد هل هو شرط في صحة العلة أم لا^(١)؟

(١) الطرد: هو أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة. ويبحث الأصوليون هذه المسألة تحت عدة عناوين، وأكثرهم بحثها تحت قاذح النقص لأنه اعتبر تخلف الحكم عن العلة =

فقال القاضي أبو بكر : هو شرط ، وهو مذهب أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري وجماعة من أصحاب أبي حنيفة .
وقال الأستاذ أبو اسحاق ليس شرطاً في صحة العلل وتابعه على ذلك جماعة من الأصوليين والمذهبان باطلان ، والحق في ذلك هو التفصيل على ما سنذكره ، ولكن نذكر شبهة الفريقين .

= ناقضا عنده أو عند قوم . وبعضهم بحثها تحت تخصيص العلة لأن تخلف الحكم عنده ليس ناقضاً بل هو تخصيص للعلة . وبين هذين القولين توجد أقوال أخرى تفصيلية أوصلها الشوكاني في إرشاد الفحول إلى خمسة عشر قولاً . وبعضهم بحثها كما بحثها ابن برهان تحت كون الطرد شرطاً في صحة العلة أم لا . كما بحثها ابن قدامة بعنوان أضرب تخلف الحكم عن العلة .

وخلاصة القول في المسألة هل يجب أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة أو ربما يتخلف الحكم مع وجود العلة ، وعندئذ هل يبقى اسم العلة علة أم لا ؟ فمن شبه العلل الشرعية بالعلل العقلية قال : يجب أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة ، وإذا تخلف الحكم بطلت العلة ، ومن قال : إن العلل الشرعية معارف أجاز أن يتخلف الحكم لفوات شرط أو وجود مانع لأن العلة عنده ليست بمعنى المقتضي للحكم بل هي إمارة عليه .

والجمهور يجيزون تخلف الحكم عن العلة لهذه الأسباب ولأنه وقع شرعاً في مسألة العرايا ، وعدم قود الأب بابنه ، وبعضهم يسمى هذا تخصيص للعلة . وبعض الأصوليين يقول : لا بد من الإحتراز أثناء التعليل عن مثل هذه المسائل التي تخلف الحكم عندها وذلك لتمسكهم باشتراط اطراد العلة . والجمهور على أن العلة تبقى علة فيما عدا المسألة التي ورد فيها النقض . ورجح ابن برهان قولاً لم يذكره الشوكاني بين الأقوال الخمسة عشر التي ذكرها وهو التفريق بين المجتهد والمناظر . فالمناظر يجب عليه الاحتراز عن النقض بعكس المجتهد ، وارتضى هذا السبكي في جمع الجوامع ٢/٢٩٤ وانظر المسألة في : إرشاد الفحول : ٢٢٤ وشرح تنقيح الفصول ٣٩٩ وروضة الناظر ٣٢٧ والسودة ٤١٢ ، والاحكام للآمدي ٣/٣١ والمحصل ٢/٢٣٢٣ والمعتمد ٢/٨٢١ ونهاية السؤل ٣/٧٨ والمستصفي ٤٦٤ واللمع ٦٤ والبرهان ٢/٨٣٥ وما بعدها .

أما من قال أن الطرد شرط فإنهم قالوا: لو كان تخصيص العلة جائزاً أفضى إلى تكافؤ الأدلة وفي تكافؤ الأدلة تعطيل الأحكام .

بيان ذلك: إن من قال في مسألة النية في الطهارة. « طهارة فيشترط لها النية كالتييم » فيقال له: هذا باطل بإزالة النجاسة، فإنها طهارة وتصح بدون النية، فيقول: تركنا ذلك لدليل. فيعارضه الخصم بالحكم فيقول: طهارة فلا يشترط لها النية كإزالة النجاسة. فإذا قال هذا باطل بالتييم، قال: تركنا ذلك لدليل فيتعارض الدليلان، وهذا كلام باطل وذلك أن هذا قول من يظن أنا نقبل كل وصف ذكر، ولسنا نقبل من الأوصاف إلا ما كان مخيلاً مناسباً. والوصف إذا ناسب حكماً فلا يناسب ضده .

بيان ذلك: وجه مناسبة الطهارة وجوب النية أنها لا تراد لغرض عاجل لعينها، وإنما تراد لأمر آجل وهي قرينة إلى الله تعالى فلا ينال ذلك إلا بالنية، وهذا الجمع لا يتصور أن يدل على أن النية لا تجب، وكذا الحنفي إذا قال: طهارة بالماء فلا تقتصر إلى النية لأن الماء مطهر بنفسه منظف بأصل خلقتة وفطرته فيكفي فيه العمل دون النية، وهذا لا يناسب وجوب النية فعند اشتراط المناسبة لا تتكافأ الأدلة .

فإن قالوا: فهذا مستقيم في العلل المناسبة، فما الجواب عن أقيسة الأشباه؟

قلنا: إعلم أن الشبه الخاص لا يتصور فيه تعارض، فإن الشيء الواحد لا يشبه بشيئين في خاصيتها، فإن الطهارة توافق التيمم في خاصيته، وهو أن كل واحد منها طهارة حكمية، فلا يتصور أن

يوافق إزالة النجاسة في ذلك فإن هذه الطهارة حكمية وتلك عينية .

قالوا: لو كان تخصيص العلة جائزاً لجاز أن تكون مختصة بالأصل ، وذلك يبطلها ، فإن من قال: « طهارة فتفتقر إلى النية كالتييم » قيل^(١) له: تبطل بإزالة النجاسة فإنها غير مفتقرة إلى النية . فإذا قال: هذه العلة مخصوصة بدليل . قيل^(٢) له: فهلا جاز أن تكون العلة مخصوصة بالأصل فلا تتعداه وهذا أيضا باطل ، فإن الأصل متابعة العلة حيث وجدت إلا أن يدل على ترك حكمها دليل . فإن كان عندك دليل منع من إعمال هذه العلة فاذكره وإلا فلا تترك علة ظهرت مناسبتها بمجرد التوهم .

قالوا: لو كان التخصيص جائزاً لم يكن للعلة ذات الوصفين معنى ، بل كان يقتصر المعلل على أحد الوصفين ، فإذا انتقضت علته بمسألة فيقول تلك تركناها لدليل دلَّ عليها كقول القائل: مائع فتزال به النجاسة ، فإذا قيل هذا^(٣) باطل بالمائع النجس فيقول: ذلك تركته لدليل دل عليه . وقد اتفق العلماء على أن العلة منقسمة إلى ما هو مركب من وصفين وثلاثة وإلى ما هو مركب من وصف واحد . وما ذهبتم إليه يفضي إلى إبطال هذا التقسيم .

قلنا: متى كان النقص مبيناً أن المعلل أدخل ببعض العلة أو أهمل وصفاً مؤثراً في الحكم فلا سبيل إلى تصحيح هذه العلة ، وهذا أدخل

(١) في المخطوطة « فإذا قيل له » وحذفت (فاذا) .

(٢) في المخطوطة (فقيل) .

(٣) (هذا) إضافة من المحقق .

بوصف مؤثر وهو وصف الطهارة فلا يحكم بصحة علته . أما إذا كان محل النقض مستثنى شرعاً منزوعاً عن القياس فلا نسمع نقضاً ، كمسألة العاقلة^(١) لا نجعل نقضاً على من قال : لم يُتلف فلا يجب عليه ضمان الإيتلاف . وكسقوط القصاص عن الأب لا يجعل نقضاً على قاعدة القتل الموجب للقود .

أما حجة القائل بالتخصيص فإنهم قالوا : يجوز التمسك بالعموم المخصوص فكذلك بالعلة المخصوصة .

قلنا : إنما يجوز أن يخص العموم في الصورة التي يتصور أن تنسل عن البال عند إطلاق المقال . وأما الصورة العامة الظاهرة الغالبة فلا يجوز استخراجها عن اللفظ إلا بقرائن الأحوال أو مقال يتصل باللفظ يترك لأجله ، وهذا في العلل جائز .

فإن ما كان مستثنى شرعاً يجوز تركه فلا يكون نقضاً على العلة كما ذكرنا من المثال .

قالوا : علل الشرع إمارات وليست موجبة لذواتها ، فإذا جاز أن تكون مخصوصة بزمان جاز أن تكون مخصوصة ببعض الأعيان .

بيانه : إن الخمر كانت موصوفة بوصف الشدة ولم تحرم قبل

(١) مسألة العاقلة هي : وجوب الدية على العاقلة في قتل الخطأ مع أنهم لم يشتركوا في إيتلاف النفس وهي معدول بها عن القياس حيث أن القياس يقضي بوجود الضمان على من أتلّف ، ونظيرها سقوط القصاص عن الأب القاتل لابنه ، والقياس إنه يجب على القاتل القود ، ولكن عند المالكية ليس هذا الفرع خارجاً عن سنن القياس ، فإنما لم يجب القود على الوالد لكون العمدة لا يتحقق ، وأما إذا أضجع ابنه وأمرّ السكين على عنقه فإنه يقاد بولده عند المالكية لكون العمدة يتحقق .

الإسلام ثم صارت الشدة^(١) علة التحريم بعد ذلك .

قلنا : لسنا نسلم أنها علامة مجردة ، بل لا بد من مناسبة في العلة واخالة فيها ، وليس كلامنا في علة عريت عن المناسبة والإخالة . وأما اختصاصها بالزمان فإنما كان تحكماً من الشارع بنصبها علماً في بعض الأزمنة ، ولو تحكّم فيما تنازعنا فيه باستخراج بعض الصور عن مقتضى استرسال العلة جاز .

قالوا : أكثر العلل الشرعية مخصوصة ثم لا يدل ذلك على فسادها ، فإن علة القطع في السرقة مخصوصة في حق الوالدين ، وعلة القصاص مخصوصة في حق الوالدين ، وكثير من المسائل قد استخرجت من مقتضى العلل ولم يدل ذلك على فسادها .

قلنا : تلك علل مقطوع بها فاستثناء^(٢) بعض الصور عنها لا يفسدها . فكلامنا في العلل المستنبطة ، وهذه العلة إنما تكون علة إذا غلب على الظن أنها منصوبة من جهة صاحب الشرع . فإذا انتقضت في مسائل اختل الظن المتعلق بها فخرج عن أن تكون علة للحكم في الظاهر والمظنة بظنه الظاهر .

واعلم أن الحق هو التفصيل فنقول : إعلم أن النقض منه ما يقع على طريق الجواب ، ومنه ما يقع في طريق الاجتهاد ، ولكل واحد منها حكم . أما الذي يقع في طريق الاجتهاد فحكمه رجوع المجتهد إلى اعتبار الوصف الذي أدخل به ، فإن العلة الآن ظهرت له . فأما في طريق المناظرات ، فإنه إذا ذكر علة فنقضت بمسألة فليس له أن

(١) في المخطوطة (صار شدة) بدل (صارت الشدة) .

(٢) في المخطوطة (فاستثنى) .

يحتز عن النقض بعد أن يكون قد ذكر الخصم، هذا أدب النظر وذلك حق الاجتهاد .

والنقض على ضربين: نقض بمسألة يبين بها الإخلال للمستدل بوصف من أوصاف العلة، ولا يبين له أن الشرع قصد استثناء المسألة عن مقتضى القاعدة وهذا النقض مقبول، فلا يسمع من المستدل قوله: هذا مخصوص بدليل .

مثاله: قول من قال: مائع فيجوز إزالة النجاسة به . فإذا قيل له: هذا يبطل بالمائع النجس، لم يسمع قوله هذا مخصوص بدليل، لأنه ما بان لنا صحة هذه العلة وقصد الشرع استثناء هذه المسألة .

فأما إذا كان النقض بمسألة تحكم الشرع^(١) فيها وعلم قصده في ذلك فلا يكون ذلك قادحاً في صحة العلة، كقول القائل: قتل عمداً فوجب القصاص .

فإن قيل: هذا يبطل بالأب إذا قتل ولده، لم يكن هذا نقضاً لأن الشرع قد ظهر منه قصد الاستثناء في هذه المسألة المخصوصة فلا يكون ذلك نقضاً على القاعدة .

المسألة السابعة عشرة

العكس شرط في العلل السمعية عند قوم من العلماء، وذهبت طائفة إلى أنه ليس بشرط.^(٢)

(١) يعني بتحكم الشرع أنه استثناءها من القاعدة العامة مثل بيع العرايا وعدم قود الأب بابنه . وهذه الصورة لا يقدر النقض فيها عند الجمهور .

(٢) المقصود بالعكس هو: انتفاء الحكم عند انتفاء العلة . وذكر الغزالي في المسألة قولاً ثالثاً وذهب إليه وهو: إذا كان للحكم علة واحدة فالعكس لازم، أما في حالة تعدد =

أما من اشترطه^(١) فإنه اعتمد على أن العلة السمعية كالعلة العقلية، والعكس شرط في العلل العقلية، فكذا يكون شرطاً في العلل السمعية.

ولأن العلة بينها وبين الحكم ارتباط، فلو عدت العلة وبقى الحكم انقطع الارتباط، وذلك يقتضي بطلان العلة لأن الحكم أثرها، فكيف يبقى الأثر مع ارتفاع المؤثر؟

وأما عمدة الخصم: فإنهم قالوا: العلة الشرعية كالدليل العقلي، ثم الدليل العقلي يدل وجوده على وجود الحكم وعدمه لا يدل على عدم

= العلة فلا يلزم انتفاء الحكم إذا انتفت إحدى العلل لأن الحكم يكون ثابتاً بالباقي ولكن الذي اشترط العكس على كل حال فإنه نظر إلى الحكم إذا ثبت بعلة كانت كل علة مثبتة للحكم فتكون أحكاماً بعدد العلل كتحريم المرأة بالحيض والإحرام، فالحكم متعدد فإذا انتفت علة انتفى حكمها وبقى حكم العلة الثابتة وهو مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين وهو ما ارتضاه إمام الحرمين وتلميذه ابن برهان. وألحق الغزالي وابن قدامة وبعض الأصوليين هذه المسألة بمسألة تعليل الحكم بعلتين وبعضهم بحثها في القوادح إما تبعاً للنقض أو كقوادح مستقل.

ونسب ابن تيمية عدم اشتراط العكس لجمهور الفقهاء والأصوليين ومنهم الحنابلة والمالكية معلاً ذلك بجواز تعليل الحكم الواحد بعلة، ثم قيد عدم اشتراط العكس بما إذا كان التعليل لنوع الحكم كقولهم: الردة علة إباحة الدم. أما إذا قال: الردة علة لجنس إباحة الحكم فلا بد من اشتراط العكس، وهذا التقسيم ذكره أبو اسحق الشيرازي في اللمع والآمدي في الأحكام.

ونسب الآمدي والرازي القول بعدم اشتراط العكس للشافعية والمعتزلة. وينظر تفصيل المسألة في: المستصفي ٤٧١ والسودة ٤٢٤ والأحكام للآمدي ٤٢/٣ واللمع ٦٤ وروضة الناظر ٣٣٣ وشرح تنقيح الفصول ٤٠١ وارشاد الفحول ٢٢٦ والحصول ٣٥٥/٢/٢ وجمع الجوامع ٢٠٧/٢ ونهاية السؤل ٨٨/٣. والمعتمد ٧٨٩/٢ والبرهان ٨٤٢/٢.

(١) في المخطوطة (اشترطه).

الحكم فإن عدم العالم لا يدل على عدم الصانع ووجوده دليل على وجوده .

ولأن التحريم قد يثبت بعلّة ثم تزول العلة ويبقى التحريم، كالمرأة محرمة بعلّة الصيام فإذا ارتفع الصيام وبقي الإحرام كان علة في إثبات التحريم .

وطريق الجواب عن هذا أن نقول: إن الدليل لو تصور عدمه عدم المدلول فإن مدلول العالم هو الصانع^(١)، والعلم بالصانع نتيجة وجود العالم، والعالم لن يتصور خروجه عن أن يكون موجوداً في الوقت الذي كان موجوداً فيه، ولو تصور عدمه لعدم المدلول .

وأما ما ذكره من الأحكام فممنوعة، وذلك أن المرأة إذا كانت محرمة صائمة كانت محرمة بعلّة الصوم والإحرام، فالعلل متعددة والأحكام متعددة، فكل علة عدت عدم حكمها معها . فلنا نعلم لهم اتحاد الحكم^(٢) .

المسألة الثامنة عشرة

إذا علق الحكم على إسم مشتق كان منه الاشتقاق علة في ذلك

(١) في المخطوطة (بالصانع).

(٢) ملاحظة ينبغي إثباتها في ذيل هذه المسألة وهي: إذا قال الرازي: (أصحابنا) فما المراد الشافعية أم الأشاعرة؟ في هذه المسألة فسرها الآمدي بالشافعية وفسرها الأسنوي بالأشاعرة . والأمر محتمل . حيث أن الرازي أشعري شافعي . ويصعب الجزم بواحد منها إلا إذا صرح الرازي بمقصوده في كتبه، أو أن تكون المسألة كلامية محضة فيعرف أن مقصوده الأشاعرة أو تكون فقهية محضة فيكون مقصوده الشافعية . وأما إن كانت المسألة فقهية لها جذور كلامية يصعب التعيين .

الحكم^(١). وقال أصحاب أبي حنيفة: إنما يكون علة بشرط الإخالة والمناسبة وتابعهم على ذلك بعض أصحابنا^(٢).

أما حجتنا: فإن علماءنا قالوا: المناسبة غير مشروطة في علة صاحب الشرع إذا نص عليها، فكذلك لا يشترط في العلة إذا أوما إليها، وهذا إيماء إلى العلة فإنه إذا قال: «اقتل زيداً» لم يكن هذا إيماء إلى التعليل، فأما إذا قال: اقتل زيداً الفاسق كان ذلك تعرضاً منه للصفة المتصفة لإثبات الحكم، فهذا يدل على أنه إيماء منه إلى

(١) بحث معظم الأصوليين هذه المسألة في إثبات العلة بالإيماء وعنونوها بترتيب الحكم على الوصف.

(٢) اختار قول الحنفية الآمدي وابن الحاجب وإمام الحرمين في البرهان ٨١٠/٢ حيث قال: «وان لم يكن ما منه اشتقاق الاسم مناسباً للحكم فالإسم المشتق عندي كالاسم العلم». ونقله ابن تيمية عن أبي الخطاب. وأما الرازي في المحصول فقد وافق ابن برهان.

وخلاصة القول في المسألة: إنه لم يعهد من الشارع أن يعلق الحكم على وصف ليس فيه مناسبة أو إخالة. وقد صلح التعليل بالوصف الموجود في آية السرقة وآية الزنا لوجود المناسبة التي دلت عليها القرائن في الآية.

ولأن الأحكام مقصودة لتحصيل المصلحة أو دفع المفسدة، ولذا فلا بد أن تكون المناسبة بين العلة والحكم موجودة سواء اشترطناها أم لم نشترطها. وعلى الأقل فإن المناسبة شرط لتعدية العلة. ولهذا لم يرتض إمام الحرمين تعليل ربا الفضل بالطعام بقوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» لعدم مناسبة الوصف.

وينظر ما كتبه في المسألة الرازي في المحصول ٢٠٠/٢/٢ والشيرازي في اللع ٦٢ والقرافي في شرح تنقيح الفصول ٣٩٠ والسبكي والحلي في جميع الجوامع ٢٦٨/٢ والآمدي في الأحكام ٦١/٣ والشوكاني في إرشاد الفحول ٢١٣ والأسنوي في نهاية السؤل ٤٥/٣ وابن تيمية في المسودة ٤٣٨ وابن قدامة في روضة الناظر ٣٠٠ وإمام الحرمين في البرهان ٨٠٩/٢.

التعليل . ولهذا لو قال : أكرموا الزناة كان كلاماً^(١) متناقضاً ، ولو قال : أكرموا زيدا لم يكن الكلام متناقضاً .

وما كان الفرق بينها إلا أن ذكر زيد ليس إيماء إلى العلة وذكر الزناة إيماء إلى العلة ، فيكون ذلك متناقضاً لأن وصف الزناة لا يناسب الإكرام .

ولأنه لو قال : الأبيض يؤذيه البرودة كان إيماء إلى وصف البياض^(٢) وجعله علماً على ذلك ، ولو قال : زيد تؤذيه الحرارة لم يدل على أن كل من اسمه زيد تؤذيه الحرارة .

وأما عمدة الآخرين : فإنهم قالوا : الأسماء المشتقة تنزل منزلة أسماء الأعلام ، وأسماء الأعلام إذا أضيف الحكم إليها لا يكون ذلك إيماء إلى العلة فكذلك الأسماء المشتقة . والفرق بينها أن مدلول هذا أكثر من مدلول تلك . والاختلاف في الكثرة والقلة لا أثر له فيما يرجع إلى جعل الإسم علة ، وهذا لأن الحاجة تدعو إلى الدلالة على الشخص الواحد وتدعو إلى الدلالة على كثير من الأشخاص ، فهو بحكم الوضع الأصلي دال على الكثير ، وبحكم الكفاية يصلح أن يكون إشارة إلى العلة . فحمل اللفظ على موضوعه الأصلي أولى لا محالة من حمله على غير ما هو حاصل فيه بطريق الإشارة . وخرج على هذا قوله : الأبيض تؤذيه البرودة ، فإنه قصد أن يجمع بين البياض في أمر ، وذلك الأمر هو العلة لأنه وضع لذلك .

(١) في المخطوطة (كلامنا) .

(٢) ويمكن الإجابة عن هذا المثال أن وصف البياض لا يشعر بالعلية . لأنه من المحتمل أنه ذكره بوصف البياض لجهالة اسمه .

أما في مسألتنا فإنه لم يقصد إلا الدلالة على المسميات .
وأما قوله: أكرموا زيدا فإنه لم يتناقض لأنه يجوز أن يكون
بينهما من الاختصاص ما يقتضي الإكرام . فأما إذا قال: أكرم
الزناة . فهذا وصف يناسب الإهانة فينتفي^(١) كل وصف يقتضي
الإكرام ، فهذا جملة كلامهم وفيه إشكال .

وقصارى ما قيل في الجواب عنه: إن العلة الشرعية لا معنى لها
إلا أنها عَلِّمَ على الحكم تخص محل الحكم وتغلب على الظن من الوجوه
التي قدمناها ، فجاز جعل مثل هذا الوصف علماً .

المسألة التاسعة عشرة

اختلف العلماء في الاستدلال المسترسل^(٢) .

(١) اضطرب كاتب المخطوطة فكتبها أولاً (فينتفي) ثم أصلحها (فيبقى) وذلك لتشابه
رسم الكميتين .

(٢) يُعنون الأصوليون لهذه المسألة بالمصالح المرسله أو الاستصلاح أو المناسب المرسل ،
وبحسبها معظمهم تحت أدلة الأحكام المختلف فيها . وبعضهم بحثها في كتاب القياس .
والخوض في القول بردها أو قبولها فرع تصورها وتحديد ماهيتها . وقد أنكر الأئمة
على الإمام مالك القول بها مع العلم أنهم يقولون بأصناف منها . قال القرافي: « فهي
حينئذ في جميع المذاهب » .

وتعريفها عند معظم الشافعية: « المناسب الذي لا يعلم هل اعتبره الشارع أو
ألغاه » . وعرفها بعضهم بأنه « ما اعتبر جنسه في جنسه ولم يوجد له أصل يدل على
اعتبار نوعه » .

ونقل الشوكاني عن ابن برهان في تعريفها أنها لا تستند إلى أصل كلي ولا جزئي .
وللعلماء في المسألة أقوال:-

١- لا يجوز التمسك بالمصلحة المرسله مطلقاً . ونسبه إمام الحرمين للباقلاني
واختاره ابن الحاجب والآمدي . ونسبه الآمدي لجمهور الفقهاء . وذكر أن أصحاب
مالك أنكروا عليه القول به ومنهم القرطبي . وهؤلاء يقتصرون في الاستدلال على
كل معنى له أصل .

فقال القاضي أبو بكر: لا يجوز التمسك به، بل لا بد من أصل خاص. ونقل عن مالك أنه أجاز ذلك،

قال شمس الإسلام^(١): ونحن نبين أن الخلاف في هذه المسألة بين

يجوز العمل بالمصالح المرسلة سواء قربت من موارد النص أو بعدت إذا لم يعارضها أصل من الكتاب أو السنة أو الاجماع، وهو منسوب للإمام مالك. وقال إمام الحرمين بعد نسبة القول له: «حتى نقل عنه الثقات أنه قال: أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها. ونسب الأسنوي هذا القول لإمام الحرمين وهو خطأ لأنه شدد التكبير على الإمام مالك وانظر نقاشه له في البرهان ١١١٩/٢ وما بعدها. واتباع مالك تنكر كثيراً مما نسب إليه وتحاول أن تقرب مذهبه من مذهب الشافعي رضي الله عنه.

وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتبار المصلحة المرسلة بشرط أن تكون شبيهة بالمصالح العتبرة وقرية من معاني الأصول الثابتة لأنه يتمسك بالمعنى وان لم يستند إلى أصل. ونقل ابن تيمية عن ابن برهان أنه قال: «والحق ما قاله الشافعي لأنه قال: إن كانت ملامة لأصل كلي من أصول الشريعة أو لأصل جزئي جاز لنا بناء الأحكام عليها وإلا فلا». ونقل هذا أيضاً الشوكاني عن ابن برهان في الوجيز. كما أن إمام الحرمين يقول بمثل قول الشافعي.

وأما الغزالي في المستصفى والبيضاوي في المنهاج فقالوا: إن المصلحة المرسلة حجة بشروط وهي أن تكون قطعية كلية ضرورية ومثل لذلك بمسألة الترس المشهورة.. وينظر تفصيل الكلام في المسألة في: المستصفى ٢٥٠ وارشاد الفحول ٢٤١ ونهاية السؤل ١٣٥/٣ والمسودة ٤٥٠ والأحكام للآمدي ٢٠٣/٣ والمحصول ٢١٨/٢/٢. وشرح تنقيح الفصول ٣٩٤ وجمع الجوامع ٢٨٤/٢ والبرهان ١١١٣/٢.

(١) هو علي بن محمد بن علي الإمام شمس الإسلام أبو الحسن الجويني الكياالمهراسي الملقب عماد الدين أحد فحول العلماء ورؤوس الأئمة فقهاً وأصولاً وجدلاً وحفظاً لتون أحاديث الأحكام ولد في الخامس من ذي القعدة سنة ٤٠٥ هـ. وهو أجل تلاميذ إمام الحرمين بعد الغزالي وكان يحفظ الحديث وينظر فيه وهو القائل: «إذا جالت فرسان الأحاديث في ميادين الكفاح طارت رؤوس.. المقاييس في مهاب الرياح». درّس في النظامية وله مناظرات مع أبي الوفاء بن عقيل. ودرس عليه ابن برهان. له شفاء المسترشدين وهو من أجود كتب الخلافات، وله نقد =

العلماء راجع إلى اللفظ، فأما حظ المعنى فإنه مسلم من الجواب.
وأما عمدة القاضي فإنه قال: الأصل أن لا يعمل بالظن المجرد
وقد قررنا هذا في مواضع وإنما عملنا بالأقيسة المستندة إلى أصول
خاصة لإجماع الصحابة على العمل بها، وأما الاستدلال بالأقيسة
المرسلة فلم ينقل عنهم العمل به فتبقى على الأصل، وعدم القطع
قاطع في ترك العمل به.

ثم قال: ولأن الحكم إذا ثبت لمصلحة اقتضته ثم عدت المصلحة
أينعدم^(١) الحكم أم لا؟

فإن قالوا: انعدم الحكم، فقد جعلتم الشريعة مختلفة باختلاف
الأزمان وذلك نسخ لها، وإن قلتم لا ينعدم فكيف ثبت الحكم مع
عدم علته الموجبة له، وبقاء الموجب مع عدم الموجب محال.

قيل للقاضي: المعنى إذا كان مستنداً إلى أصل خاص ومقتبساً
منه لأنه علته حكمت به إذا كان الحكم ثابتاً في الفرع لثبوت الحكم
في الأصل أم للمعنى الذي ثبت في الأصل.

فإن قلتم لأجل الحكم في الأصل فهذا باطل، فإن الحكم في محل
لا يثبت حكماً في محل آخر. وإن قلتم: ثبت الحكم في الفرع لأجل
المعنى الثابت في الأصل، فإذا كان ذلك المعنى موجوداً من غير
أصل فهلا ثبت الحكم.

= مفردات الإمام أحمد وتفسير آيات الأحكام وغيرها أنظر طبقات الشافعية للسبكي

٢٨١/٤.

(١) في المخطوطة (انعدم).

فكان من جوابه أنه قال^(١): إنما اشترط الأصل للملائمة المعنى
أوضاع الشرع. قيل للقاضي كذلك المعنى المرسل إنما يحكم به إذا علم
ملائمة أوضاع الشرع.

فإن قال: إنما فعلت ذلك لأني رأيت الصحابة مها أمكنهم
تعليل أصل واطهار معنى منه لم يقتصروا على مجرد الحكم.
قيل له: هذا إنما كان طلباً منهم لإثبات الحكم في الفرع، فأما في
الأصل فقد ثبت الحكم فيه. وإنما فعلوا ذلك تكثيراً للأحكام
الشرعية.

فإن قالوا: فهل يجوز خلو واقعة عن حكم الله تعالى؟
قيل: لا يجوز ذلك لأن الله تعالى أكمل الدين بقوله تعالى:
﴿اليوم أكملت لكم دينكم^(٢)﴾. والكمال ينفي النقصان.

فإن قالوا: فما قولكم في رجل وقع على صدر مريض وحوله جماعة
من المرضى إن أقام قتل وان انتقل إلى غيره قتل، وكذلك فارسان
التقيا في مضيق ولا يمكن الرجوع لواحد منهما ما حكم الله تعالى فيه
وفي ذلك قلنا.

أما مسألة المرضى: فإن الرجل إذا قال: أنتقل، قلنا: لا، لأن في
انتقالك قتل رجل مسلم، وان قال: أقيم، قلنا: لا، لأن في إقامتك
قتل رجل مسلم، فإن قال: فعلي في ذلك إثم، قلنا: إن تسببت إلى

(١) ينظر البرهان ١١١٥/٢ لمعرفة حقيقة دليل الباقلاني ونقاش إمام الحرمين له.
والباقلاني يقول بأنه يلزم على القول بالمصالح المرسله إبطال أهبة الشريعة وان يفعل
كل واحد ما يراه ثم تختلف الأحكام باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق.

(٢) المائدة: ٣.

الوقوع أثمت بالتسبب وان لم تتسبب فلا إثم عليك وعليك الضمان .
وكذلك الفارسان: لا يجب على كل واحد منها رد دابته ، ولكن
الرجلان يرجعان ولا تكليف على الدابتين .
فإن قيل: فأصول الشريعة محصورة فكيف تفي بأحكام الوقائع
التي لا نهاية لها .

قلنا: هذا إنما يكون بتقدير أصلين ، في كل باب أحد الأصلين
مخصوص والآخر مطلق ، فالمطلق يفى بما لا نهاية لها كقوله: كل
حيوان طاهر ، إلا الكلب والخنزير يشتمل على مالا نهاية له ،
ويستثنى عن هذا الأصل الكلب والخنزير وما تولد منها أو من
أحدهما ، وكذلك كل جامد طاهر إلا الخمر والعذرات والميتات .
فإن قالوا: فعرفونا وجه الإستدلال المرسل الملائم لأوضاع
الشرع^(١) مع أنه لا يرجع إلى أصل خاص .

قلنا: في ذلك مثال ، وهو قول الشافعي رضي الله عنه في الرجعية
أنها معتدة فيحرم وطؤها لأن العدة تربص لأجل صيانة الرحم ،
والصيانة مع التسليط على شغل الرحم متضادان ، والشرع لا يرد
بالمتناقض . فما قسنا على أصل خاص ، ولكننا نعلم من كلي أنه لا يرد
بالمتناقض .

فإن قالوا: فهلا كانت المعتدة البائن أصلاً له .

(١) هذا الطلب ذكره إمام الحرمين في البرهان ١١٣٠/٢ وأجاب عنه وبين الضابط
للعمل بالمصالح المرسلة . وذكر المثال الذي أورده عن الشافعي بما فيه من نقاش في
١١٢٢/٢ من البرهان .

قلنا: البائن محرمة لأجل البينونة لا لأجل العدة، وكذلك^(١) من يقول ان العمل القليل لا يبطل الصلاة والكثير يبطل، فليس بينها فرق إلا ما لا يخرم نظم الصلاة، ولا يعد المرء به معرضاً عن الصلاة يكون قليلاً، وما يكون به في العرف والعادة معرضاً عن الصلاة يكون كثيراً^(٢) ككتبة المصاحف وخياطة الثياب. فإن من رأى إنسانا تشاغل بها علم أنه ليس في الصلاة وأما من رأى إنسانا يمسح عارضيه ويسوي رداءه عليه فلا يظن انه تارك الصلاة.

فإن قيل: فما هذا المذهب المروي عن مالك.

قلنا: هو أجل قدرأ من أن ينسب إليه مثل ذلك، وإنما نقل عنه مسائل تبتنى على أصول خاصة، فظن طائفة من أصحابنا أنه أجاز التمسك بالاستدلال المرسل^(٣).

فمن ذلك أنه روي أن للإمام^(٤) إذا رأى إنسانا قد أبطره الغنى أن يكسر من نخوته ويحيط من علو ما به بأخذ جزء من ماله كما فعل

(١) في المخطوطة (ما) بدل (من).

(٢) ليت شعري هل العرف والعادة محكمتان على الإطلاق وما ضابط تحكيمها فقد استغل قوم في هذا الزمان تحكيم العرف والعادة حتى زادوا العبث في الصلاة فأخذوا يديرون عقارب الساعة وينظرون إليها ويقفون بين يدي خالقهم في صورة تنافى مع التأدب حتى مع البشر.

(٣) نسبة القول للإمام مالك مبنية على مسائل رويت عنه أنكراها جمع من أتباعه ولهذا قلما تجد من يجزم بنسبة القول إليه فأمام الحرمين في البرهان لما نقل ما نسب إليه أعقبه بقوله: «إن صح عنه» ثم جزم بأن الثقات نقلوا عنه أنه قال: «أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء نسلها» أنظر البرهان ١١٣٣/٢، ١١١٩.

(٤) في المخطوطة (الإمام).

عمر بن الخطاب بخالد^(١) رضي الله عنها. وهذا فإن خالداً ما كان متكبراً ولا كان من أثرى^(٢) الصحابة فقد كان فيهم مثل عثمان وعبد الرحمن رضي الله عنها وما صادرهم ولكنه اتهمه بأنه احتجز شيئاً من مال بيت المال فأخذ منه ما ظن أنه كان أخذه^(٣).

(١) هو خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي القرشي الصحابي، من أشرف قريش في الجاهلية، كان له أعتة الخيل، أسلم قبل فتح مكة مع عمرو بن العاص السنة السابعة. سماه الرسول ﷺ « سيف الله المسلول » أبلى بلاءً حسناً في حروب الردة وفتوح الشام وتوفي في حمص روي له ثمانية عشر حديثاً. ألف في سيرته كتباً منها: خالد بن الوليد لطف الهاشمي. وخالد بن الوليد لعمر رضا كحالة ومثله لشيخنا الصادق العرجون وموجز سيرة خالد لمحمد سعيد العرفي وسيف الله خالد بن الوليد لأبي زيد الشلبي. له ترجمة في الإصابة ١٣/١ ٤١٣ وتهذيب ابن عساكر ٩٢/٥، وصفوة الصفوة ٢٦٨/١ وتاريخ الخميس ٢٤٧/٢.

(٢) في المخطوطة (أثر).

(٣) قصة عزل خالد بن الوليد وأخذ عمر رضي الله عنه جزءاً من ماله استغلها من في قلوبهم زيغ في القديم وأحياها رباب المستشرقين مثل الدكتور محمد حسين هيكل. مستغلاً بعض الروايات التي تناقلتها كتب الأدب. وقد تصدى لهذه الفرية فضيلة شيخنا صادق إبراهيم عرجون وفند الدسائس التي اعتمد عليها بأبلغ بيان وأروع أسلوب في كتابه (خالد بن الوليد) فجزاه الله عن الإسلام خيراً. وقد جمع الروايات الواردة في القصة من تاريخ الطبري والإصابة وتهذيب ابن عساكر وغيرها. وسبرها وأبطل غيثها واعتمد صحيحها.

وخلاصة القول: إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان قد أشار على أبي بكر الصديق بعزل خالد في خلافته لسببين الأول لقتله مالك بن نويرة والثاني لم يكن خالد يرجع إلى أبي بكر في قسم الغنائم وصرف الأموال فلما تولى أنفذ ما كان أشار به على أبي بكر وأصبح قائد فرقة تحت أمرة أبي عبيدة حوالي أربع سنوات. وفي ذلك روى ابن حجر عن الزبير بن بكار حيث قال: كان خالد إذا صار إليه شيء قسمه على أهل الغنائم ولم يرجع إلى أبي بكر حساباً. فلما تولى عمر كتب إلى خالد ألا تعطي شاة ولا بعيراً إلا بأمرى فكتب إليه خالد إما تدعني وعملي وإلا =

وكذلك أجاز قطع اللسان على النطق بالفحشى والقبيح والضرب على التهمة^(١)، فإنه قد كان في زمن الصحابة جمع من أهل الفواحش والمتهمين ولم ينقل عن أحد من الصحابة أنه فعل بهم ذلك. ولكنهم كانوا يجسئونهم حتى تزول التهمة وتنتفي الريبة. وأما العقوبات: فكيف تقام مع التهمة، والرسول ﷺ يقول:

فشأنك. فقال عمر: ما صدقت الله ان كنت أشرت على أبي بكر بأمر لم أنفذه فعزله. «.

وبقي خالد تحت إمرة أبي عبيدة يجاهد في سبيل الله بنفس الروح التي كان فيها قائداً حتى توجه لفتح قنسرين مع عياض بن غم ففتحها وتقدم له جماعة بالطلب فأغدق عليهم ومنهم الأشعث بن قيس الكندي حيث أعطاه عشرة آلاف فبلغ ذلك عمر رضي الله عنه فكتب إلى أبي عبيدة بعزله عزلاً تاماً وأخذ نصف ماله. فقاسمه حتى أخذ إحدى نعليه. وتوجه للمدينة بعد توديع الجند. فقال خالد لعمر: لقد شكوتك إلى المسلمين وبالله إنك في أمري غير مجمل يا عمر. فقال عمر: من أين هذا الثراء: فقال خالد من الانفال والسهان ما زاد على الستين ألفاً. فقوّم عمر ما عند خالد فوجده عشرين ألفاً فأدخلها بيت المال ثم قال يا خالد والله إنك عليّ لكريم وإنك إليّ لحبيب ولن تعاتبني بعد اليوم على شيء ثم كتب للأمصار «إني لم أعزل خالدًا عن سخطة ولا خيانة ولكن الناس قتنوا به فخفت أن يوكلوا إليه ويبتلوا به فأحببت أن يعلموا أن الله هو الصانع». وقد عزل عمر زياد بن أبيه والمغيرة بن شعبة والثني عن غير عجز ولا خيانة ولكنها كانت سياسة له مع عماله. وقد روى ابن عساكر عن أبي الدرداء أن خالدًا في مرض موته عذر عمر فيما فعله معه. وانظر في كل ذلك كتاب خالد بن الوليد لصادق عرجون من ص ٢٥٣-٣٣٢.

وهذا يظهر أن عزل خالد وأخذ ماله ليس للحط من تكبره وعلوه ولا لكثرة أمواله.

(١) يظهر لي عدم صحة هذا عن مالك لأنه في المدونة ١٢٢/٦ قال فيمن قال لمسلم يا خبيث يا حمار يا ثور ينكل به وسئل عن التنكيل فقال على قدر ما يراه الإمام. وفي التهمة قال: يستحلف ويهدد ولم يقل يضرب انظر المدونة ٢٩٦/٦.

ادروا الحدود بالشبهات.^(١) « ولا شبهة أعظم من أن السبب لم يتحقق. فإن صح هذا عن مالك فالحق به خلافه، والحق أحق بأن يتبع.

المسألة العشرون

قياس الشبه حجة، وقال أصحاب أبي حنيفة: ليس بحجة^(٢).

(١) روي من طرق كثيرة بألفاظ متقاربة. فرواه ابن عدي والحرثي في مسند أبي حنيفة عن ابن عباس وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف، ورواه الحاكم والبيهقي وابن حزم وابن أبي شيبه والترمذي ٣٣/٤ عن عائشة بلفظ « ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة» وفي بعض ألفاظه: وأقلوا الكرام عثراتهم إلا في حد من حدود الله. انظر الجامع الصغير ١٤/١ وفيض القدير ٢٢٧/١، وكشف الخفا ٧١/١ وتلخيص الحبير ٥٦/٤.

(٢) اختلف العلماء في حقيقة قياس الشبه على أقوال. وقال إمام الحرمين في البرهان ٨٥٩/٢: «ولا يتحرر في ذلك عبارة جيدة مستمرة في صناعة الحدود» وكشف عن حقيقته بواسطة بيان حقيقة قياس العلة وقياس الطرد. ونقل الشوكاني عن ابن الأنباري أنه قال: «لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض منه. والسبب في غموضه أنه عام مراد به الخصوص، لأن جميع الأقيسة مبنية على المشابهة، ولكن اختص أحد الأقيسة بهذا الاسم» فبعض الأصوليين أطلقه على غلبة الأشباه: وهو «إلحاق فرع متردد بين أصليين بأكثرهما شبا».

كالحاق العبد بالمال في إيجاب القيمة بقتله خطأ بالغ ما بلغت قيمته حتى ولو زادت على دية الحر. وهذا قال الشافعي. وبعضهم ألحقه بالحر فقال: لا يجوز أن تزيد قيمته على دية الحر، وهذا قال ابن عليه. ولكن جمهور المحققين ومنهم الغزالي أطلقوا قياس الشبه على «ما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها». فهو بين قياس العلة الذي تكون فيه المناسبة ظاهرة وبين قياس الطرد الذي يكون فيه الوصف غير مناسب للحكم. فقياس العلة متفق على قبوله وقياس الطرد متفق على بطلانه ووقع الخلاف في قياس الشبه. ونقل الغزالي في المنحول ٣٧٨ قبوله عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة، ونقل عن الباقلاني أنه رده. وأما الإمام أحد فعنه روايتان. =

واعلم أنهم لا يخالفونا في المعنى ، فإنهم معترفون به إلا أنهم يقولون: هو قياس الحكم على الحكم ، والاستدلال بالحكم على الحكم هو الشبه إلا أنهم سموه باسم آخر ، ونحن لا ننازعهم في اللفظ .

فأما القاضي : فإنه خالف وقال : لا يستدل بالحكم على الحكم^(١) .

ويمثلون لقياس الشبه بقول أبي حنيفة « مسح الرأس لا يتكرر تشبيها له بالمسح على الخف بجامع أنه مسح » . والتعليل بالمسح ليس مناسباً ولا متفقاً عليه . ولهذا قال الشافعي عن مسح الرأس أصل يؤدي بالماء فيتكرر كالأعضاء الثلاثة ، وكلا العلتين توهم المناسبة . ومثاله أيضاً : قول الشافعي في إثبات النية في الوضوء : « طهارة تجب فيها النية كالتيتم » . فكون الطهارة هي العلة مختلف فيه ، فيقول الحنفي : « الوضوء طهارة بمائع عن حدث كإزالة النجاسة فلا تجب فيه النية » .
وقسم إمام الحرمين في البرهان قياس الشبه إلى قسمين :-

١- تشبيه حكمي مثل إلحاق الوضوء بالتيتم في وجوب النية بجامع الطهارة .
٢- تشبيه حسي : مثل قول أحمد في الجلوس الأول أنه واجب كالجلوس الأخير .
بجامع الجلوس ونقل الغزالي في المنحول أن الخلاف في قياس الشبه الحسي الخلقى أشد إذ كثير ممن يقول بقياس الشبه في الأحكام لا يقول به في قياس الشبه الخلقى كإلحاق الولد بالقيافة بالوالد . وإلحاق المني بالبيض في الطهارة بجامع تولد الحيوان الطاهر منها وأما إمام الحرمين فلا يرى تقديم قياس الشبه في الأحكام على قياس الشبه الحسي مطلقاً .

وينظر تفصيل الأقوال في : جمع الجوامع ٢٨٤/٢ والمحصول ٢٧٧/٢/٢ ، والمعتمد ٤٤٢/٢ والأحكام ٨٨/٣ والسودة ٣٧٤ وروضة الناظر ٣١٢ ، والمستصفي ٤٤٣ والمنحول ٣٧٨ ونهاية السؤل ٦٣/٣ وشرح تنقيح الفضول ٣٩٥ واللمع ٥٦ وارشاد الفحول ٢١٩ والبرهان ٨٥٩/٢ .

(١) قياس الشبه عند الباقلاني : هو الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم بذاته ولكنه مستلزم لما يناسب الحكم ، وهذا يسميه بعض الأصوليين قياس الدلالة . وعبارة الباقلاني على ما في البرهان ٨٦٥/٢ . وقياس الشبه هو : الذي يستند إلى معنى وذلك المعنى لا يناسب الحكم المطلوب بنفسه ، ولكن ذلك المعنى يغلب على الظن أن الأصل والفرع لهما اشتراكا فيه فهما مشتركان في المعنى المناسب وان لم يطع عليه القائس .

وتعلق بأن قال: المتعلق بقياس الشبه هل يعلم المعنى الدال على الحكم في الأصل أم لا؟ فإن كان يعلم المعنى الذي اقتضى حكم الأصل فهذا هو قياس المعنى، وإن كان لا يعلم المعنى الذي ارتبط به حكم الأصل فالحاق الفرع به تحكم ممتنع للشرع.

ثم قال: كل حكم لا يدل على حكم، فإذا اعتبر معتبر حكماً قيل له: اعتبرت به بمعنى خاص في الأصل وجدته فيه أم لا؟ فإن قال قائل: وجدت معنى في الأصل وألفيته متحققاً في الفرع فهذا قياس المعنى. وإن قال: لا أعلم معنى أصلاً، فيقال له: ليس إلحاق هذا الحكم بالأصل الذي فيه علته مع عدم المعنى الخاص الجامع له بأولى من إلحاقه بضده.

ثم قال: أتقولون أن الطرد مقبول أم لا؟ فإن قلت هو مقبول ورد عليكم ما لا قبل لكم به وسيأتي ذكره^(١)، وإن قلت: إنه غير جائز فهو قياس الشبه بعينه.

قيل للقاضي: فما قولكم في الفرع إذا كان في معنى الأصل أتلقته به؟

فقال: إن فهمت المعنى الخاص ألحقته وإلا فلا أقول كما قال الشافعي رضي الله عنه: إذا وجبت الكفارة في قتل الخطأ فلان تجب في قتل العمد أولى^(٢). فإن هذا إنما يصح إن لو كانت العلة التي في

(١) في مسألة قياس الطرد بعد مسألتين.

(٢) وقال بقول الشافعي في إيجاب الكفارة في القتل العمد الإمام مالك ينظر في ذلك تفسير القرطبي ٣٣١/٥ وفتح القدير ٤٩٨/١ وأحكام القرآن للجصاص ٢٧٨/٢ وقد خالف في ذلك الإمام أبو حنيفة.

الأصل قد وجدت في الفرع مع زيادة وضوح وأما إذا لم يعلم فلا .
 قيل له : فهل تلحق الأمة بالعبد في سراية العتق^(١) ؟ فإن قال :
 إن وجدت العلة ألحقت وإلا فليس كل حكم ثبت في العبد يثبت في
 الأمة ، ولا كل حكم ثبت في الأمة يثبت في العبد . فإن العلماء
 اختلفوا في إجبار العبد على النكاح ، وأجمعوا على إجبار الأمة لما
 توهموا فرقاً في المعنى .

وأما عمدة من أجاز قياس الشبه فإنهم قالوا : أجمع الصحابة على
 العمل بقياس الشبه في جزاء الصيد ، وشبهوا النعامة بالبدنة وكذلك
 شبهوا الحمامة بالشاة ، وحكم به في كثير من المسائل^(٢) .

ولأن المقصود من قياس المعنى هو التغليب على الظن ، فإذا
 حكموا بقياس المعنى فكذلك قياس الشبه ، فإن غلبة الظن
 حاصلة^(٣) .

واعلم أن المناسبة على ضربين : مناسبة بين المعنى وبين الحكم كما
 يوجد في أقيسة المعاني كلها . ومناسبة بين الفرع والأصل كما يعلم أن
 السرقة علة مناسبة لوجوب القطع ، فعلم أن هذه المسألة تشبه تلك

(١) نقل الغزالي في المنحول ٣٧٨ أن القاضي يقول بالقياس في معنى الأصل كالحاق
 الأمة بالعبد في سراية العتق .

(٢) هذا الدليل ليس في محل النزاع على التعريف الذي ارتضاه الجمهور لأن هذه
 الأمثلة متفق عليها فعلاً ولكنها من باب تحقيق المناط في آحاد الصور مع الاتفاق
 على المناط وهو المثلية قطعاً لوجود النص وهو قوله تعالى ﴿ فجزاء مثل ما قتل من
 النعم ﴾ . وقياس الشبه يطلق على العلة الشبهية التي بين المناسبة واللامناسبة .

(٣) نعم اتفاقاً في غلبة الظن ولكن ليست غلبة الظن في الاثنين بنفس القوة فالوصف في
 قياس المعنى مناسب وأما في قياس الشبه فغير مقطوع بمناسبته فليست العلة في
 الفرع بقوة العلة في الأصل فالحاق قياس الشبه بقياس المعنى فيه نظر .

المسألة. فإننا نعلم أن الأمة بمثابة العبد في كل واردٍ وصادر. (١)
وكذلك قال النبي ﷺ: « إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه
سبعاً » (٢). فعلم أن كروعه كولوغه.

ولو قال: من أفطر في رمضان بأكل الطعام وجب عليه القضاء
علمنا أن من أفطر بشرب الماء وجب عليه القضاء (٣). وهذا أقرب
إلى المعاني القطعية من الأقيسة المعنوية، فإننا نعلم تساوي الحكمين
شرعاً قبل البحث عن العلة، بل تساوي الأمة والعبد في سراية
العتق أشد ظهوراً في النفوس من كون الربا في البر معللاً بالكيل أو
بالطعم، فإذا جاز ذلك النوع من القياس فلأن يجوز إلحاق الفرع
بالأصل لما بينها من المشابهة أولى وأحرى، فإن النبي ﷺ لو قال:
إذا قتل الأسود فاقتلوه قصاصاً علمنا أن الأبيض كذلك قبل

(١) قوله العبد والأمة سواء في كل صادرٍ وواردٍ منقوض بما نقله القاضي من الإجماع

على جواز إجبار الأمة في النكاح مع الاختلاف في جواز إجبار العبد على النكاح.

(٢) متفق عليه: وهذا اللفظ لمسلم في كتاب الطهارة (الباب السادس والعشرين) ورواه

أيضاً بلفظ « طهور إناء أحدكم.. الحديث » ورواه البخاري بلفظ إذا شرب

الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً. « من حديث أبي هريرة في الباب الثالث

والثلاثين من الوضوء، انظر فتح الباري ١/٢٧٤. كما أخرجه أحمد وأبو داود

والنسائي وابن ماجه والدارقطني وفي بعض رواياته بزيادة « أولاهن بالتراب » وفي

أخرى « عفروه الثامنة بالتراب ». وانظر الفتح الكبير ١/١٦٢ ونصب الراية

١٣٠/١ والتلخيص الحبير ١/١٤.

(٣) ما ذكره من إلحاق الأمة بالعبد والكروع بالولوغ والفطر بالشرب والفطر بالأكل

كلها أمثلة للقياس في معنى الأصل وهو لا نزاع فيه لعدم وجود الفارق بين الفرع

والأصل وأين هذا من قياس الشبه. وبهذه الأمثلة توصل المستدل بها إلى نتيجة

فاسدة وهي أن قياس الشبه أشد ظهوراً في النفوس من قياس العلة. وهذا مخالف

لما بيناه من حقيقة قياس الشبه عند المحققين وهو توسطه بين قياس الطرد وقياس

العلة.

البحث عن العلة في كون الأسود بمثابة الأبيض في وجوب القصاص بالقتل ظلماً. وكونه بمثابة لكون^(١) القتل ظلماً علة في وجوب القصاص عليه عند التأمل.

المسألة الحادية والعشرون

ذهب القاضي أبو بكر إلى أن الطرد والعكس ليس بحجة^(٢). وقال كثير من الفقهاء هو حجة في تصحيح العلل ونحن نذكر مثال الطرد والعكس ثم نذكر الحجة فيه.

(١) في المخطوطة (ككون).

(٢) الطرد والعكس هو: «حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بانعدام الوصف». ويسميه بعض الأصوليين بالدوران. وفي المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: ليس بحجة واختاره الآمدي وابن الحاجب وأبو اسحاق الشيرازي ونسبه ابن برهان للباقلاني ولكن إمام الحرمين في البرهان ٨٣٥/٢ نسب للباقلاني التردد حيث أنه يقول بإفادته غلبة الظن وغلبة الظن عنده معتبرة. ثم نقل عنه المنع من التعلق به في إثبات العلل. الثاني: يفيد التعليل قطعاً وقال به بعض المعتزلة ومنهم عبد الجبار بن أحمد وأبو الحسين.

الثالث: يفيد التعليل ظناً بشرط أن لا يقوم دليل يقدر في كونه علة وبه قال إمام الحرمين والرازي والبيضاوي وابن قدامة والسرخسي والسبكي والصفى الهندي وكثير من المالكية والشافعية.

وأما الغزالي فيقول: إنه ليس حجة إلا إذا انضم له السير والتقسيم فيصبح حجة وبه قال أبو عبد الله البصري: وينظر تفصيل المسألة في: البرهان ٨٣٥/٢ ونهاية السؤل ٦٨/٣ والمستصفي ٤٤١، وشرح تنقيح الفصول ٣٩٦ والسودة ٤٢٧ وارشاد الفحول ٢٢١، والمعتمد ٧٨٤/٢ وجمع الجوامع ٢٨٨/٢ وروضة الناظر ٣٠٨، والمحصول ٢٨٥/٢/٢ والمنخول: ٣٤٧.

أما مثاله: فهو أن يقول القائل: رأيت العصير حلالاً ولا شدة فيه، ثم حدثت الشدة المطربة فوجد التحريم، ثم عدت الشدة فعدم التحريم، فاستدلنا على أن التحريم معلل بالشدة.

وكذلك يقول الحنفي: «الفاسق من أهل الشهادة» فإن قيل له: لم قلت ذلك؟؟ قال: لأني رأيت أن كل من كان من أهل الشهادة تقبل شهادته ولا تقبل شهادته المعادة، فكل من لم يكن من أهل الشهادة تقبل شهادته المعادة كالكافر والعبد والصبي فعلم أن الفاسق من أهل الشهادة لأن شهادته التي أداها حال الفسق لا تقبل بعد التوبة.

وقد تعلق القاضي بمتعلقات وثيقة^(١) وقال نقول لهؤلاء: أتقولون أن الطرد على انفراده حجة أم لا؟ فإن قالوا: هو حجة وقع الكلام معهم فيه، وإن قالوا ليس بحجة، فالطرد هو الأصل. وأما العكس فليس شرطاً في العلة، فإذا لم يكن الطرد بمجرد فكذا الطرد والعكس^(٢).

ثم قال: ولأن هذا يؤدي إلى الدور، فإن المتعلق بالطرد يقال له

(١) وصف ابن برهان ما تمسك به الباقلاني بالقوة وأما إمام الحرمين ٢/٨٤٠ فقد قال: «وما ذكره القاضي من كون الطرد متنازعا فيه وكون العكس مستغنى عنه فمن التشدد والتفهيق الذي يستدل به من لا يعد من الراسخين».

(٢) قوله: «فإذا لم يكن الطرد بمجرد فكذا الطرد والعكس». هذا قياس باطل حيث مجموع الطرد والعكس قد يؤدي إلى غلبة ظن لا توجد في الطرد وحده. وقد نسب إمام الحرمين من أنكر إفادة الطرد والعكس غلبة الظن إلى العناد. البرهان ٢/٨٤٠.

ما الدليل على صحة دعواك؟ فيقول: إني أدعي أن هذا علة في محل آخر. فنقول: وما الدليل على أنها علة في محل آخر؟ فيقول: دعواي أنها علة في مسألتنا، فدعواه دليل على صحة دعواه. فيقال له: فما الدليل على أنها علة ثمّ وهاهنا، ولأن الطرد عكس العكس فكأنه طرد في مسألة وعكس بالإضافة إلى العكس. فيقال له: ما الدليل على صحة علتك؟

فيقول طردي لها في محل آخر، ولأن الطرد في محل النزاع من جملة الصور ولا نسلم وجود الحكم فيه، فإنه لو اطرده^(١) لزال الخلاف، فإن التبديد قد وجدت فيه الشدة المطربة وما كان حراماً عند الخصم فلا يمكن أن يقال كل محل وجدت فيه الشدة المطربة كان حراماً. ثم قال: بلغني أن هؤلاء قالوا: الطرد والعكس يجعل العلة كالحد، فإن الحد هو الطرد المنعكس، والعلة شيء واحد. قال: وهذا هوس، لأن الحد لا بد فيه من ذكر الخاصية، فإذا ذكرت الخاصية فصورتها الاطراد والانعكاس، فنحن ما استدللنا على صحة الحدود بالاطراد والانعكاس فإن الشيء قد يطرد وينعكس وليس بحد.

مثال ذلك: إن قائلاً لو قال: «حد العالم^(١) ما علّمه الله تعالى علماً» فإن هذا يطرد وينعكس، فإن كل ما علّمه الله تعالى علماً فهو عالم^(١)، وما لم يعلمه الله تعالى علماً فليس بعالم^(١)، ولكن هذا ليس بحد، فإن الشرط قد يطرد وينعكس.

(١) في المواضع الثلاث في المخطوطة (علم).

فإن قائلاً لو قال: كل محصن يرجم، وكل من ليس بمحصن لا يرجم ولكن الإحصان ليس بعلّة للرجم.

ثم قال: نقول لكم إن الحكم وجد عند هذا الوصف أو بهذا الوصف، فإن قلت: «وجد بهذا الوصف» فلا نسلم، وإن قلت: «وجد عند هذا الوصف». قلنا: ليس كل ما وجد عند الشيء كان موجوداً به، فإن الحكم وجد عند الشرط ولا يوجد بالشرط.

قال شمس الإسلام^(١): واعلم أن الوصف العربي عن المناسبة ينقسم فمنه ما يعرف بالبديهة اطراده وأن الحكم غير متعلق عليه، ومنه ما يعلم أن الحكم مضاف إليه بظهور ما يعاضده، والقائل بالطرّد والعكس يضطر إلى أن التساوي بين الأوصاف كلها، وما قاله القاضي حجة عليه: فالحق إن الأصول إذا تناءت والمآخذ إذا تباعدت فإن التعلق بالطرّد والعكس لا يجوز^(٢). كقول القائل من أصحاب أبي حنيفة: الوضوء إيراد أصل على أصل فلا يفتقر إلى

(١) هذه المرة الثانية ينقل فيها عن شيخه إلكيا الهراسي ولم أستطع توثيق ما نقل عنه لعدم وجود كتابه في الأصول ولا يوجد ما يشير إلى نهاية كلامه ولعله ينتهي قبل السطر الأخير من المسألة والله أعلم.

(٢) وهذا القول قريب من قول الغزالي في المنحول ٣٤٩ حيث قال: ولا يبعد إفضاؤه إلى غلبة الظن في بعض الصور فهو مفوض إلى رأي المجتهد فلينظر فيه. «
وقد ذكر الرازي في المحصول ٢/٢/٢٩١ لا على سبيل الاستقصاء أربع عشرة صورة من الدورانات المنفكة عن العلية وبين أنه يوجد فيها الطرد والعكس ولا عليّة مثل: الحد مع الحدود، والشرط مع الشروط، والحركة مع الزمان، والمكان مع الممكن، والجهاات الست عن بعضها البعض لا تنفك. والمتضايفين مثل الأبوة والبنوة والمولى والعبد فلا يوجد أحدهما إلا بوجود الآخر وليس أحدهما علة للآخر.

النية كالقطع في السرقة. فإنه لا يغلب على الظن كون هذا دليلاً لله تعالى. وكذلك إذا قال: مائع طاهر لا تبني القناطر على جنسه فلا يجوز إزالة النجاسة به كالدهن واللبن، فإن كل مائع لا تبني القناطر على جنسه لا يجوز إزالة النجاسة به، والماء تبني القناطر على جنسه فيجوز إزالة النجاسة به. فهذا وأمثاله لا يجوز التمسك به لأنه لا يغلب على الظن وجود الحكم مع وجوده. وأما الشدة المطربة فيوجد^(١) الحكم عند وجودها ويعدم عند عدمها، فيغلب على الظن أن الشدة هي المحرمة وهذا أقرب إلى وضع الشرع، ولو كان الشرع علل به ما كان ذلك بالمستبعد^(٢). وهذه المسألة إنما يتضح القول فيها بذكر مسألة أخرى بعدها.

المسألة الثانية والعشرون

اختلف العلماء في قياس الطرد^(٣) هل هو حجة أم لا؟
فقال قوم: الطرد حجة بنفسه، فإذا اطردت العلة كانت بنفس
الاطراد حجة.

(١) في المخطوطة (فوجود).

(٢) ما نقله المصنف عن شمس الإسلام كلام سديد وهو الذي مال إليه جماهير الأصوليين. وهو أن الطرد والعكس يصلح لإثبات العلة في بعض الأحيان ولا يصلح في أخرى فعلى المجتهد سببه لمعرفة الوصف الذي يمكن الاعتماد على اطراده وانعكاسه من غيره. وهذا واضح من الفرق بين الأمثلة التي ذكرها المصنف نقلًا عن شيخه شمس الإسلام الهراسي.

(٣) المراد بقياس الطرد: تعلق الحكم بالوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب مع وجود الحكم دائماً مع هذا الوصف فيما عدا الصورة المختلف فيها. ومثاله: ما ذكره المصنف في المسألة السابقة لهذه: «الخل مائع لا تبني القنطرة على جنسه ولا يصاد منه السمك فلا تزال به النجاسة كالدهن». فبناء القنطرة واصطياد السمك لا مناسبة فيها للحكم.

وقال قائلون: ليس بحجة^(١).

فأما حجة من جعل الطرد بمجرد دليله على صحة العلة فإنه قال: العلة إنما لم ينقضها أصل ولم يعارضها حكم فقد صحت وسلمت. وربما قال: عجز المعارض عن نقضها دليل على سلامتها وصحتها. وأما عمدة من قال: «إن الطرد ليس بحجة» فإنه قال: لم يوجد في الطرد أكثر من وجود العلة، ووجود العلة لا يدل على اعتباره. ومن قال: وجود الحكم معها دليل على أنها علة، فهذا قول باطل فإنه قد يوجد الحكم مع الشرط كما يوجد مع العلة. ثم قال: ما الدليل على أن الحكم يثبت بها في المحل الذي وجدت

(١) جمهور الاصوليين على رد قياس الطرد وشنع الباقلاني على من قال به وكذلك الأستاذ على ما نقله عنها إمام الحرمين في البرهان ٧٩١/٢ حيث قال: «من طرد عن غرة فهو جاهل ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهو هازيء بالشرعية مستهين بضبطها». ونقل السبكي عن الشافعية قولهم: إن قياس المعنى مناسب وقياس الشبه تقريب وقياس الطرد تحكم. القول الثاني: مقبول جداً ولا يعول عليه في الفتوى والعمل وقال به الكرخي على ما في البرهان.

القول الثالث: إن قارن الحكم الوصف فيما عدا صورة النزاع أفاد العلية وبه قال الرازي والصيرفي...

القول الرابع: إنه يكفي في التعليل بالوصف مقارنته للحكم في صورة واحدة وهذا لم أجده منسوبا لأحد وهو قول باطل. ونقل الشوكاني عن أبي زيد أنه قال: الذين يجعلون الطرد حجة هم حشوية أهل القياس ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء أنظر تفصيل المسألة في: إرشاد الفحول ٢٢٠ ونهاية السؤل ٧٢/٣ والمعتمد ٧٨١/٢ والمسودة ٤٢٧ والمستصفي ٤٤١ وروضة الناظر ٣٠٩ وجمع الجوامع ٢٩١ وشرح تنقيح الفصول ٣٩٨. والبرهان ٧٨٨/٢ والمنخول ٣٤٠، والأحكام للآمدي

٩٤/٣

فيه؟ فنقول: كونها علة. فيقول: وما الدليل على أنها علة؟ فنقول:
وجود الحكم معها في كل موضع فيبقى الأمر في ذلك دوراً.
أما قوله: إن العجز عن الاعتراض دليل على أنها صحيحة،
فيقال له: بل عجزك عن التصحيح دليل على أنها فاسدة، ولأن
الطرد نظر ثاني من بعد صحة العلة فصحح علتك أيها المستدل ثم
اطردها.

فإن قال: رأينا كثيراً من الأوصاف غير مناسبة وقد علق عليها
الحكم كعلة الربا فإنها غير مناسبة فدل على أن المناسبة غير مشروطة.
قلنا: يجوز أن يجعل الوصف علة وان عري عن المناسبة وتجرد
عن الإخالة، ولكن إذا دل الدليل على اعتبار الشرع إياه بقرائن
حال متصل^(١) به، فإن صاحب الشرع لو نص على جعل الأوصاف
التي لا إخالة فيها عللاً ما كان ذلك مستحيلاً، وإنما كلامنا في الدليل
الدال على أن هذا الوصف منصوب من جهة الشرع. فإن ثبت أن
الطرد يدل على صحة العلة^(٢) وأنها منصوبة من جهة الشرع صير
إليه وقبل منه. والا فنحن ما نمنع من كون الوصف العري عن
المناسبة علة. في الربا نص الشرع على المطعومات المختلفة، ولا يجوز
أن يكون ذلك عبثاً. فلو جعلنا علتة^(٣) الكيل كان عبثاً لأن

(١) في المخطوطة (متصل).

(٢) بل قام الدليل على بطلان جعل الطرد علامة على صحة العلة وهو عدم تمسك
الصحابة بالطرد ثم ان التمسك بالطرد تحكم والتمسك بالتحكم ممنوع في الشرع فلا
بد من التمسك بالمعلوم أو المظنون

(٣) في المخطوطة (علة).

المكيل في الكيل غير مختلف الأجناس والأنواع.^(١) فأما الطعم فإن أنواعه مختلفة فكان ذكر كل جنس من أجناس المطعومات منبهاً على ما لا ينبه عليه غيره كالحنطة والشعير أصل للأقوات، والتمر أصل للفواكه ومنبه عليها، والملح منبه على الأدوية والعقاقير المطعومة. فما خلا ذكر شيء من ذلك عن فائدة.

المسألة الثالثة والعشرون

إذا كان القياس على أصل وذلك الأصل معلل بعلّة مستقلة، فهل يكون هذا القياس صحيحاً أم لا؟

اختلف الناس في ذلك فحكم قوم بصحته وحكم قوم بفساده^(٢).

وصورة المسألة: أن يقول المعلل: مَسَّ ذكره فينتقض وضوءه كما لومس وبال، أو عين غائبة فلا يصح بيعها كالخنزير الغائب.

وعمدة من ذهب إلى فساد هذا أن هذا يفضي إلى محال. فإنه يتضمن تعليل الحكم بعلتين، وقد دللنا على فساد ذلك من قبل^(٣).

(١) ووجه بطلانه أنه لو كان العلة الكيل لكان يكفي ذكر صنف واحد من هذه الأصناف ويكون ذكر الباقي عبثاً. ولما كانت الأطعمة أنواعاً كان لذكر كل صنف دلالة على أحد أنواع الأطعمة فلم يكن في ذكر أحدها عبث.

(٢) ذكر هذه المسألة ابن تيمية في المسودة: ٤٢٥ نقلاً عن ابن برهان ولكنه عنون لها بقوله: «القياس على أصل مجمع على علته انعقد الاجماع على بطلانه وذكر المثال الذي ذكره ابن برهان. وقد بحثها إمام الحرمين تحت قاذح التركيب في الأصل ومثل لها بقولهم في النكاح بلا ولي: أنثى فلا تزوج نفسها كإبنة خمس عشرة وأبطل هذا القياس. كما أشار إلى بطلان ذلك الغزالي في المنحول ٣٩٤. وأنظر البرهان ١٠٩٩/٢.

(٣) في المسألة الثالثة عشرة من كتاب القياس.

وذلك أن البول علة مستقلة بنقض الطهارة في الأصل فلا يجوز تعليله بالمس .

فإن قالوا: لسنا نعلل الأصل بعلتين، وإنما في الأصل أحكام كثيرة فبعضها مغلل بالمس وبعضها مغلل بالبول .

قلنا: هذا باطل، وذلك إنكم إن قسمتم على الحكم المغلل بالمس فقد قسمتم الشيء على نفسه وقياس الشيء على نفسه باطل . وإن قسمتموه على الحكم المغلل بالبول فلم توجد علة الأصل في الفرع . وربما عبروا عن هذا بعبارة أخرى فقالوا: العلة إذا كان متفقاً عليها في الأصل قدرنا عدمها . وإذا قدرنا عدمها بقي الحكم مختلفاً فيه ، فيكون قياس الشيء على نفسه ، وقياس الشيء على نفسه ممتنع .

وأما عمدة الآخرين: فإنهم قالوا: لو لم يكن هذا القياس صحيحاً لأفضى إلى إبطال الأقيسة كلها، وذلك أن الأصل أبداً يجمع عليه، والإجماع دليل مستقل بنفسه فلو أننا قدرنا عدمه بقي قياس الشيء على نفسه على ما ذكرتم، وذلك مستحيل . ثم لا خلاف أن القياس على الأصل المتفق عليه صحيح، فكذلك القياس على أصل مغلل بعله مستقلة .

وطريق الجواب عنه أن يقال: الحكم إذا كان متفقاً عليه طلبنا العلة الداعية لصاحب الشرع إلى الحكم ولا يضرنا سقوط الإجماع، فإن الإجماع ليس مانعاً من طلب التعليل، وليس كذلك في مسألتنا، فإن العلة الداعية لصاحب الشرع إلى الحكم معلومة ولا حاجة بنا إلى القياس .

فإن قالوا: هذه العلة تطلب لإثبات الحكم في الأصل أم لإثبات

الحكم في الفرع؟ فإن قلت: لإثبات الحكم في الأصل، فالإجماع أو النص مستقل باثبات الحكم. وإن قلت: لإثبات الحكم في الفرع، فكذلك هنا، وإنما يعلل لإثبات الحكم في الفرع. قلنا: قد أجبتنا عن هذا وبيننا أن الحكم ثبت بالنص ولكن العلة نطلبها لإثبات السبب الداعي إلى الحكم. وفيما تنازعنا فيه السبب الداعي إلى الحكم معلوم وهو العلة فكانت مانعة من القياس وإن لم يكن الإجماع في الأصل معلوماً.

المسألة الرابعة والعشرون

اختلف الناس في القياس المركب. فذكر الأستاذ أبو إسحاق في كتبه أنه صحيح وتابعه على ذلك طائفة من العلماء. وذهب أكثر المحققين إلى فسادهِ^(١).

وصورة القياس المركب أن يقول المعلن في مسألة النكاح بلا ولي: أنثى فلا تلي عقد النكاح كبرت خمسة عشر.

وحقيقته^(٢) أن يكون الحكم في الأصل نتيجة العلة ولا تكون

(١) الجمهور لا يميز القياس المركب. ونسب ابن السبكي جوازه للخلافين ونسبه ابن تيمية في المسودة إلى الطرديين. ونسبه بعضهم للجديين ونسبه إمام الحرمين وابن تيمية للأستاذ أبي إسحاق. وارتضى إمام الحرمين والآمدي فيه تفصيلاً. وقال ببطلانه الغزالي والباقلاني وبحث كثير من الأصوليين المسألة في شروط الأصل وبحثها بعضهم في القوادح.

(٢) حقيقة القياس المركب هو أن يكون الحكم متفقاً عليه بين الخصمين فقط وليس مجعماً عليه بين الأمة ولا منصوفاً عليه. وهو قسمان وتحت كل قسم صور. الأول: مركب الأصل: وهو إثبات الحكم في الأصل عند أحد الخصمين بعله وعند الآخر بعله أخرى وتصلح كل منهما أن تكون علة. وسمي مركب الأصل لتكريب الحكم فيه على علتين بالنظر إلى الخصمين.

العلة فيه مترتبة على الحكم بخلاف الأقيسة كلها فإن العلة مقتبسة من الأصل المتفق على حكمه، ولأن القياس المركب يتنازع في وجود علة لا في اعتبارها. وغيره من الأقيسة يتنازع في اعتبار علتها لا في وجودها. فإن الشافعي رضي الله عنه يسلم وجود الكيل في الحنطة ولكنه يقول هو غير معتبر في التعليل وأبو حنيفة يسلم وجود الطعم ويمنع اعتباره، فأما بنت خمس عشرة سنة^(١) فلا يسلم أبو حنيفة أنها بالغة.^(٢)

ومثاله في مسألة قتل الحر بالعبد أن يقول: عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب. والمكاتب متفق عليه بين الشافعي وأبي حنيفة. ولكن يقول الحنفي: العلة عندي جهالة المستحق السيد أو الورثة فلماذا لا يقتص به الحر. والشافعي يعارضه بقوله: العلة عندي أنه منقوص بالرق. فإذا سلم الشافعي للحنفي علة لم يجز تعدية الحكم للفرع، وإن لم يسلم فالحنفي يمنع حكم الأصل فيذهب الأصل المقيس عليه ويبطل القياس.

الثاني: مركب الوصف: وهو أن يكون الحكم متفقاً عليه بين الخصمين ولكن يمنع الخصم وجود العلة في الأصل.

مثاله في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح كقوله: إن تزوجت فلانة فهي طالق قياساً على زينب التي أتزوجها طالق. وعدم وقوع الطلاق في المقيس عليه متفق عليه بين الشافعية والحنفية والعلة تعليق الطلاق قبل ملكه. ولكن الحنفي يمنع وجودها في الأصل المقيس عليه، ويقول: إنه لا يوجد تعليق في المقيس عليه بل هو تنجيز.

وسمي مركب الوصف لتكوين الحكم على الوصف الذي منع الخصم وجوده في الأصل ويدخل تحت كل من هذين القسمين صور ذكرها إمام الحرمين في البرهان. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في البرهان ١٠٩٩/٢، وإرشاد الفحول ٢٠٦ والسودة ٣٩٩ ونهاية السؤل ١١٩/٣ والأحكام للأمدى ١٤/٣ وجمع الجوامع ٢٢٠/٢ وروضة الناظر ٣١٦، ٣٤٩ والمنخول ٣٩٥.

(١) في المخطوطة (خمس عشرة).

(٢) مراد ابن برهان من هذا البيان أنه ليس كل اختلاف في العلة يكون القياس عنده مركب الأصل، وإنما هو خلاف خاص وهو في وجود العلة وليس في اعتبارها.

وحجة الأستاذ^(١) في تصحيحه: إن شرائط القياس مجتمعة فيه، وأركانها من الأصل والفرع والحكم والعلة وفيه زيادة وهو أنه أشق على الخصم، وإن لم يكن هذا مؤكداً فلا يكون مبطلاً.

ولأن المعلل إما أن يكون مثبتاً للعلة في الأصل أو غير مثبت، فإن كان مثبتاً للعلة في الأصل فالمركب وغيره سواء وإن لم يثبت العلة فغير المركب باطل إذا لم يثبت علته، فإن لم يكن مثبتاً فلا تثبت العلة في الفرع.

وأما عمدة من أبطل القياس المركب فإنه قال:

الأصل أن لا يعمل بالظنون، وإنما عملنا بأنواع الأدلة الظنية لاجتماع الصحابة على العمل بها^(٢) ولم ينقل عنهم العمل بالقياس المركب، ولم يتفق وقوعه في الأزمنة السابقة على شدة بحث العلماء فدلّ على فساده^(٣).

وأما قوله^(٤): «إن هذا القياس له أصل وفرع وحكم وعلة».

قلنا: وكل قياس فاسد فهذه الشرائط مجتمعة فيه وما دلت على صحته.

(١) الأستاذ من الغلاة في تصحيح التركيب حيث نقل عنه الغزالي في المنحول أنه يقدمه على غير المركب. ولهذا قال: «إن لم يكن مؤكداً لم يكن مبطلاً».

(٢) في المخطوطة (به).

(٣) نقل الغزالي هذا الدليل في المنحول ٣٩٨ وقال: إن القياس المركب أحدث منذ خمسين عاماً فقط فلو كان قياساً صحيحاً لتنبه له الأولون، وقد تقدم أن من قال به الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني وهو متوفي سنة ٤١٨ هـ.

(٤) الضمير راجع للأستاذ أبي إسحاق.

فإن قيل: فقد أجزتم التمسك بمناقضات الخصوم، ولم ينقل عن الصحابة أنهم قالوا تمسكوا بها.

قلنا: نحن نقطع القول بمنعه وأنه لا يجوز التمسك به إلا على وجه نذكره، ثم إن العلماء قالوا: إنما تراد المناظرة لتحقيق حق وابطال باطل أو تغليب على الظن. فإن من فسد نظره في مسألة لم يدل على صحة نظر خصمه. وأبو حنيفة بنى فساد النكاح لبنت خمس عشرة^(١) سنة على أنها صغيرة. فإن استد^(٢) نظره في هذا فلا مناقضة، وإن فسد وبان أنها بالغة منع^(٣) وقال: يصح نكاحها.

واعلم أن الفرق بين ما يجوز التمسك به من المناقضات وبين ما لا يجوز إنه^(٤) إن كان من نتائج أصل متفق عليه فالتمسك به جائز، وما لم يكن من نتائج أصل متفق عليه فالتمسك به لا يجوز.

وبيان ذلك: إن العلماء اتفقوا على أن الأنوثة قاذحة في عقد النكاح إلا أن الشافعي رضي الله عنه يرى أن الأنوثة تقدر في أصل العقد وأبو حنيفة يرى أنها قاذحة في وصف العقد^(٥). فالتمسك

(١) في المخطوطة (خمس عشرة).

(٢) في المخطوطة (اشتد).

(٣) أي منع الحكم وهو فساد النكاح.

(٤) في المخطوطة (وان).

(٥) مراد الحنفية من قولهم: «إنها قاذحة في وصف العقد» إن نكاح الصغيرة موقوف على رضی الولي فإن أقره صح وان منعه فسخ. وبين الشافعية ما يترتب على هذا القول من إلزاعات فاسدة وهو كيف يفسخ النكاح بعد اقتضاض البكارة وربما حدث بينها حمل فيكون الفساد المترتب على الفسخ أعظم من عدم رضی الولي بالنكاح فكان ينبغي أن لا يحدث العقد أصلاً لأنه لا ينفع اعتراض الولي بعد حدوث ما حدث.

بالاعتراض على عقدها جائز لأنها مناقضة متفق عليها . وقد قال الشافعي رضي الله عنه المذاهب تمتحن بجذاقها ونقادها ، وبه تعرف صحتها من فسادها .

فإذا قلنا : انعقد الاجماع على أصل التأثير ، واختلفا فرأينا أن رجوع التأثير إلى أصل العقد أولى من رجوعه إلى وصفه وهو الجواز . فإن الزوج بعدما سلط على غشيانها لا ينفع الاعتراض بعد الاقتراع والاقتضاض .

وأما المناقضات التي ليست راجعة إلى أصل كلي فتلك من نتائج نظر الخصم ، فهي مما بناها على علة إن استقامت ثبت الحكم وان فسدت منعه . فليس يجوز التمسك بها كقول أصحابنا في تعليق الطلاق على الملك بأن هذا عقد طلاق سبق النكاح فلا يصح كما لو قال : عمرة التي أتزوجها طالق ، فهذه المناقضة لا يصح التمسك بها . وذلك أن الخصم^(١) يقول : هذا بني عندي على أصل وهو : إن هذا ليس بتعليق وإنما هو تنجيز ، فإن الصفة في محل العين لغو .^(٢) ولهذا لو قال : والله لا أكلم هذا الشاب فصار شيخاً بحيث إذا كلمه لوجود الإشارة فكأنه قال : والله لا أكلم هذا . فإن استقامت العلة والا منعت المسألة .

(١) المقصود بالخصم الحنفية .

(٢) قوله : « الصفة في محل العين لغو » يعني به أن الصفة في المثال السابق وهي (التي أتزوجها) لا اعتبار لها فتكون العبارة (عمرة طالق) فهو تنجيز لا تعليق فلا يوجد اتفاق بين الخصمين في الأصل .

المسألة الخامسة والعشرون

إذا ذكر المستدل علة فطولب بوجه إخالته ومناسبتها فهل يجب عليه إبراز ذلك أم لا؟ اختلف الناس في ذلك. فقال قوم: يجب عليه إظهار وجه الإخالة والمناسبة.^(١)

وقال قوم: بل يجب على المعارض الطعن.

وحجتهم في ذلك أنهم قالوا: المستدل قد أتى بالدليل مستقلاً بأركانه فلا يبقى عليه إلا بيان الشرط وهو الإخالة، وليس يجب على المستدل إبانة الشروط ولكن على السائل أن يبين عدمها.

وبيان ذلك: أنه يجب^(٢) على المعارض إظهار أن^(٣) ذلك ليس بوجود ولو كلفنا المستدل ذلك لكلفناه أن يذكر الأسئلة بأسرها ثم يجيب عنها فيكون مستقلاً بالمناظرة دون المعارض. أما المجتهد فيما

(١) ومن قال: يجب على المعلن إذا طولب ببيان مناسبة العلة أن يبينه الآمدي وابن قدامة والسبكي وإمام الحرمين وقال إمام الحرمين: إن هذا من أهم الأسئلة وأوقعها في الأقيسة المعنوية وإذا عجز المستدل عن بيان المناسبة كان ذلك انقطاعاً منه. وأما في قياس الشبه لا يطالب بالمناسبة لأنه لا يوجد مناسبة ولكن عليه إظهار الشبه الغلب على الظن. فإذا قاس الوضوء على التيمم عليه أن يبين أوجه الشبه بينها. ونقل عن القاضي الباقلاني أنه ليس من الأسئلة والاعتراضات بل كان الواجب على المستدل أن يبدأ بإظهار الإخالة قبل أن يطالب بها. ومعظم الأصوليين بحث هذه المسألة في القوادح إما تحت المطالبة أو منع عليه الوصف. وينظر تفصيل ذلك في جمع الجوامع ٣٣٥/٢ وروضة الناظر ٣٤٠، ٣٤٢ والأحكام للآمدي ١٤٩/٣، والبرهان ٩٧١/٢ والمنحول ٤٠١.

(٢) في المخطوطة (لا يجب) وحذفت (إلا) لفساد المعنى بوجودها.

(٣) في المخطوطة (لأن).

بينه وبين الله تعالى فيقال: إنه لا يجوز أن يحكم بما لم يتحقق عنده اجتماع الشروط بأسرها لأنه مستقل بذلك. فأما المناظرة فهي تجري مجرى تعاون بين شخصين على إظهار الحق فما لم يوجد من كل واحد منها ما يليق به لم تكن المناظرة متحققة. (١)

وأما حجة الأولين فإنهم زعموا أن الدليل إنما يكون دليلاً إذا ارتبط بالحكم وتعلق به. وإنما يكون متعلقاً به إذا بان وجه المناسبة والإخالة، ولا يكتفي في ذلك بما ينطلق إسم القياس عليه من غير بيان وجه الإرتباط، (٢) ويصير ذلك بمثابة من سئل عن إزالة النجاسة فقال: لا يجوز بغير الماء لأن هذه عقوبة مستحقة مقدرة فكانت سرايتها مهدرة. فإنه قد ذكر قياساً، ولكنه لما لم يكن مرتبطباً بالحكم لم يجز التمسك به. ويتنزل هذا منزلة من ادعى حقاً عند الحاكم وأتى بشاهد يشهد بحق آخر، فإن هذه البيينة لا تدل على صحة دعواه كذلك ههنا.

والقائل الأول (٣) يقول: أما الدليل فلا شك في اجتماع شرائطه

(١) من قال: إنه لا يجب على المستدل إظهار مناسبة العلة في المناظرة، لأن المناظرة فيها الوصول إلى الحق بالتعاون بين إثنين فقد قال: يجب على المجتهد إظهار المناسبة لأنه مستقل لوحده بالوصول إلى النتيجة والحكم.

(٢) المستدل هو الذي أورد القياس وارتضاه دليلاً وهو أعلم بوجه الاستدلال بدليله فعليه أن يدافع عنه ويظهر وجاهته حتى تقوم به الحجة على الخصم وإلا جاز لكل مستدل أن يظهر ما بدا له ويعتبر نفسه قد أقام حجة على رأيه. وهذا يلزم عليه ما أورده المصنف من الأمثلة وهو تعليل عدم إزالة النجاسة بغير الماء. بقوله (عقوبة مستحقة مقدرة) فحتى يغلق هذا الباب ينبغي للمستدل أن لا يترك ثغرة ينفذ منها الفساد لدليله وهذا ما تميل له النفس. وابن برهان لم يظهر اختياره لأحد القولين.

(٣) المقصود به القائلين بعدم وجوب البيان على المستدل.

فلا يبقى إلا أن يبين الشرط وذلك غير واجبٍ على المستدل. (١)
وأما قولهم: «إنه لا بد له من الارتباط».

فقد بينا أن الارتباط موجود، فإنه قد صرح بالحكم فهو كما لو شهدت البيئة بالحق فإنه يثبت. فأما بيان وجه المناسبة فهو بمثابة بيان عدالة الشهود، ولا يجب ذلك على المدعي، ولكن على الخصم أن يقترح في الشهود. وكذلك لا يجب على المستدل إثبات المناسبة ولكن على الخصم أن يقترح. (٢)

المسألة السادسة والعشرون

إذا ذكر في العلة وصفاً لا إخاله فيه ولكنه ذكره لدفع النقض، فهل يقبل هذا الوصف أم لا؟ (٣)

إن قلنا: إن الطرد المجرد حجة قبل هذا الوصف.

وان قلنا: إن الطرد المجرد ليس بحجة فهل يقبل هذا الوصف أم لا؟

لا؟

فالذي عليه المحققون إنه لا يقبل، وذهبت طائفة إلى قبوله. (٤)

(١) اعتاده على عدم وجوب بيان الشرط على المستدل هو محل النزاع فلا يصح به الاستدلال.

(٢) هذا قياس مع الفارق حيث أن المدعي لا يقبل منه تعديل شهوده، ولهذا طلب القدر في الشهود من خصمه بشرط أن يكون قدحه مبنياً على بينة فافتقر الأمران ولا يصح القياس مع وجود الفارق.

(٣) معظم الأصوليين بحثوا هذه المسألة في القوادح إما في عدم التأثير كإبراهيم بن محمد أو في النقض كالغزالي في المنحول.

(٤) بنى المصنف هذه المسألة كما بناها إمام الحرمين في البرهان على اعتبار الطرد المجرد وقد تقدم الكلام على الطرد قبل أربع مسائل. فمن قال باعتبار الطرد يلزمه القول =

وصورته: أن يقول في مسألة النكاح بلا ولي: « من لا يقبل قولها في إتلاف البضع بجهة الحرام فلا يقبل قولها في إباحة البضع بالحلال المحض كالصغيرة » .

فيقال: هذا باطل بالعبد فإن قوله لا يقبل في الشهادة على الزنا ويقبل في النكاح .

فيقول المستدل: هذا غير لازم لأنني قبلت قولها . وهذا إشارة إلى المرأة، والعبد لا يدخل تحت هذه الإشارة .

وعمدة الأولين: إن ما لا (١) إخاله ولا مناسبة فيه ولا يغلب على الظن ليس دليلاً وما ليس دليلاً حشو (٢) في العلة . وما كان حشواً في العلة كان لغواً . وذلك أن الأحكام لا تثبت بمجرد العبارات والصيغ فيكون دفع النقض تشهياً، ودفع النقض بالتشهي لا سبيل إليه . واعلم أنه ليس لمن ذهب إلى خلاف هذا المذهب حجة ولا شبهة تقرير إلا أنهم قالوا: العلة إذا اندفع النقض عنها من وجه اللفظ فلا

=
بجواز إيراد هذا الوصف من باب أولى . ومن لم يقل بالطرده اختلفوا على قولين:
اختار المحققون عدم جواز إيراده ومنهم الغزالي في المنحول لأنه لا يُغني الاحتراز به ونقل عن الباقلاني التردد في جواز الاحتراز بالطرده . وقال بعدم الجواز أيضاً الرازي في المحصول حيث قال: هل يجوز دفع النقض بقيد طردي ثم قال: والحق أنه لا يجوز . واختار إمام الحرمين في البرهان التفصيل حيث قال: والمختار عندنا أن النقض إن كان فقهاً لم تغن هذه الصفة، والوجه ذكر الفقه الفاصل بين ما اعترض به وبين محل العلة . وإن كان الغرض من ذكرها التنبيه على مسألة غير معللة فهذا مستحسن وينظر تفصيل المسألة في: السوداء: ٤٢٨ والأحكام للآمدي ٦٢/٣، ١٥٦، وإرشاد الفحول ٢٢٦ والمصول ٣٤٥/٢/٢ والبرهان ١٠٢٧/٢ والمنحول ٤١٠ .
(١) (لا) زيادة من المحقق .

(٢) في المخطوطة (حشوا) ويوجد أخطاء نحوية كثيرة أصلحتها بدون الإشارة إليها .

يجوز ردها، كما لو كان الوصف مخيلاً. وهذا قول باطل، وذلك إن دفع النقص باللفظ، إذا لم يكن متضمناً إخاله يثبت الحكم بها بمجرد التشهي، والحكم لا يثبت بالتشهي فلهذا كان مردوداً. ولكن إن كان القياس مشتملاً على وصف يدفع النقص بمسألة ظهر من الشارع قصد استثنائها فذلك جائز^(١) ولكنه مستغني عنه كقول القائل: «لم يتلف وليس بعاقلة فلا يلزمه الضمان». فقوله: «وليس بعاقلة» إنما هو احتراز عن قصد وجوب الضمان على العاقلة. وقد بينا أن مثل هذا النقص لا يرد، فلو حذف^(٢) مثل هذا الوصف من العلة لم يكن هذا النقص وارداً عليه. فهذا يندفع على الإطلاق.

المسألة السابعة والعشرون

اختلف الناس في الحكم إذا ثبت في محل بدليل ولم يتغير ذلك المحل فهل^(٣) يقال: إن دوام الحكم يثبت بطريق الاستصحاب أم لا؟ (٤)

(١) عبارة إمام الحرمين في البرهان ١٠٢٨/٢: «وان كان الغرض من ذكرها التنبيه على مسألة غير معللة فهذا مستحسن ولكنه لا يلزم الذكر في الرأي الأصح». والمعنى: إنه لا فائدة من ذكره ويصبح ذكره من باب الهذر ولا فائدة فيه.

(٢) في المخطوطة (فلو أخذ بمثل) وهي عبارة موهمة بمعنيين أحدهما مقصود والآخر غير مقصود. فقد يفهم من (أخذ به) حذفه من العبارة وقد يفهم منها «اعتبره» والأول هو المراد.

(٣) في المخطوطة (فهذا) بدل (فهل).

(٤) عقد المصنف هذه المسألة لبيان دوام الحكم الثابت بدليل هل هو بالدليل أم باستصحاب الحال. وعين هذه المسألة لم يبحثها إلا قلة من الأصوليين منهم إمام الحرمين في البرهان ١١٣٥/٢ والشوكاني في الإرشاد: ٢٣٧، والغزالي في المستصفي: ٢٣٠.

أما أبو زيد فإنه قال: دوام الحكم ثابت بطريق الاستصحاب وخالفه آخرون. (١)

وحجته: إن الدليل الدال على ثبوت الحكم ليس هو الدال على دوامه، بل الدوام يثبت بغير ما يثبت به الأصل. قال: وإنما قلت ذلك لأنه لو كان دليل الدوام هو دليل الثبوت امتنع النسخ لأنه يكون براء، فإن رفع الثبوت هو البداء. ولما جاز النسخ علم أنه رجع إلى الدوام فدل على أن البقاء لا يستفاد من الدليل الموجب للثبوت وزعم أن بقاء الحكم مستنداً إلى عدم الدليل المغير. قال: وعلى هذا بينا مسائل من جعلتها أن المفقود لا يورث (٢) لأن الأصل

(١) ومن خالف أبا زيد إمام الحرمين في البرهان وتبعه ابن برهان والكياءهراسي في تعليقه وابن السمعاني في القواطع. وقال إمام الحرمين «إن الحكم يدوم بدوام الدليل». ولهذا مجته في باب الاستدلال وقال: «إن استصحاب الحال آخر متمسك الناظر». كما نقل الشوكاني في ارشاد الفحول عن الخوارزمي في الكافي أنه آخر مدار الفتوى، لأن المفتى عليه طلب الحكم في الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس فإن لم يجد شيئاً أخذ الحكم من استصحاب الحال. ونقل إمام الحرمين عن بعض العلماء أن استصحاب الحال لا يستقل دليلاً ولكن يسوغ الترجيح به. وهنا دقيقة أرى التنبيه عليها وهي أن استعمال استصحاب حال البراءة الأصلية لا يُمكن منه إلا المجتهد العالم بمواطن الأدلة بشرط أن يُفرغ وسعه في البحث لأن من دونه كالأعمى الذي يبحث عن متاع في بيت لا عبرة ببحثه وادعائه عدم الوجود. واستصحاب الحال عامة ينظر في المعتمد ٨٨٤/٢ والمحصل ١٤٨/٣/٢ - ١٦٦ وجمع الجوامع ٣٤٧ وروضة الناظر ١٥٥ وشرح تنقيح الفصول ٤٤٧، والاحكام للآمدي ١٨١/٣ والمسودة ٤٨٨ ونهاية السؤل ١٢٩/٣ واللمع ٦٨ والمنخول: ٣٧٢.

(٢) المراد بالمفقود: «من انقطع خبره وجهل حاله فلا يدري أحي هو أم ميت» والجمهور أنه لا يورث حتى تقوم بينة على موته أو تمضي مدة يغلب على الظن أنه لا يعيش بعدها وينظر في ذلك: المغني مع الشرح الكبير ٢٠٧/٧ وحاشية ابن عابدين ٣٣١/٣ ونهاية المحتاج ٢٨/٦ والشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي =

بقاؤه واستصحاب حياته فيصلح ذلك للمنع من الميراث. ولا يرث^(١) من أبيه لأن استصحاب^(٢) الحال هو عدم الدليل الناقل، وعدم الدليل الناقل لا يصلح لإثبات حكم مبتدأ، بل لإبقاء^(٣) ما كان على ما كان.

وهذا الكلام باطل. وهو أن دليل الثبوت هو اللفظ الناص، وهذا نص في إثبات هذا الحكم وظاهر في الدوام. فالنسخ يرد على الدوام لأن الذي أثبتته ليس بنص بل هو ظاهر فالحكم لم يدم لعدم الدليل، بل الدليل هو المثبت ولكنه ظاهر حتى أن الأمر في ذلك ينقسم: فإن كان اللفظ لا يتناوله إلا بمجرد الفعل خرج منه بفعل مرة واحدة، ولم يلزم من الدوام شيء وان دل الدليل على أن الفعل واجب في المستقبل قطعاً وان بقاءه واجب كقوله: «صلوا ولا أنسخ عنكم ذلك إلى القيامة» فالنسخ ممتنع فإن كان النسخ جائزاً لأن اللفظ (قاطع)^(٤) للاحتال فأما أن يكون ذلك لأنه عدم الدليل فلا. وليس هذا من جهة الاستصحاب.

المسألة الثامنة والعشرون

نقل عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا: التمسك بالاستحسان جائز. (٥)

= ٤٣٤/٤ والفوائد الجليلة لابن باز ص ٥ والانصاف ٣٣٥/٧ والفوائد الشنورية ٢٠٦ وكشاف القناع ٣٩٣/٤.

- (١) نعم لا يرث ولكن الجمهور يوقفون نصيبه حتى يغلب وفاته.
- (٢) في المخطوطة (استصحاب).
- (٣) في المخطوطة (الابقاء).
- (٤) يبدو لي أن في (قاطع) تصحيف فإما أن تكون (غير قاطع) او (قابل) والله اعلم.
- (٥) لا بد من معرفة ما هو الاستحسان الذي أجازه أصحاب أبي حنيفة ثم بيان =

ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال: « من استحسَن فقد

شرع ». (١)

الاستحسان الذي أنكره الشافعي؟ فنقول: اختلفت عبارات أصحاب أبي حنيفة في الاستحسان. أما الكرخي فقد ذكر المصنف تعريفه للاستحسان، وقد بين الغزالي مراده في المنحول: ٣٧٤ وقال إنه يشمل أربعة أشياء:

١ - اتباع الحديث وترك القياس كما فعلوا في نقض الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة دون خارجها.

٢ - اتباع قول الصحابي إذا خالف القياس كتقديرهم أجره رد العبد الآبق بأربعين لما روي عن عبد الله بن مسعود.

٣ - اتباع معنى خفي وترك معنى جلي لأن المعنى الخفي اخص بالمقصود.

٤ - ترك النص لعادات الناس مثل قولهم بصحة بيع المعاطاة. والثلاثة الأولى تقول بها الشافعية ما عدا الرابع لأن العادات عند المتأخرين لا يعتد بها. وقد قال مجواز بيع المعاطاة النووي منهم. ويوجد لهم عبارات أخرى في حد الاستحسان منها: « العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه » و « تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه » وعند الحنابلة: « هو ترك حكم إلى حكم هو أولى منه ».

ولكن نجد فروغاً للإمام أبي حنيفة وأصحابه لا تتناسب مع ما قرره من معنى الاستحسان مثل تركهم الخبر المتفق عليه في مسألة المصراة للقياس ولم يقل بتفليظ الدية مع أنه نقل عن الصحابة وقال: إذا شهد أربعة بالزنا على شخصين معينين في أربع زوايا من البيت يجب عليها الحد إستحساناً لأنه لعله كان يزحف في زنية واحدة في الزوايا الأربع. فاستباح سفك دم مسلم بمثل هذا الاستحسان. والحدود التي ذكرها الأحناف لا تنطبق على هذه الحوادث. وقد قال بعضهم: الاستحسان « دليل يتقدح في ذهن المجتهد لا يستطيع التعبير عنه ». وهذا وصفه الغزالي وغيره بالهوس.

(١) والشافعي رضي الله عنه لم يمن أبداً بقوله هذا ما ذكره متأخري الحنفية عن الاستحسان لأنه يوافقهم على أكثره. ولم يؤلف الشافعي كتاباً مستقلاً لابطاله مع عدم وجود من يقول به. فلهذا فإن الإمام أبا حنيفة كما يظهر من بعض فروعه أنه كان يقول بالاستحسان الذي أبطله الشافعي وهو حكم يتقدح في العقل يصعب التعبير عنه ولما شعر أتباعه بعدم وجهة قوله فسروه بهذه التفسيرات بناء على =

قال علماءنا: ليس يخلو إما أن يكون الاستحسان عبارة عن إثبات الحكم بدليل، فلا معنى لهذه التسمية، فإن الأحكام بأسرها ثابتة بأدلتها.

وان قيل: الاستحسان إثبات الحكم بغير دليل فذلك غير جائز بالاتفاق عند كل أحد من الناس فلا معنى للاستحسان.

قال الكرخي: (١) معنى الاستحسان: إثبات الحكم في صورة من الصور على خلاف القياس في نظائرها (٢) مع أن القياس يقتضي إثباته بدليل خاص لا يوجد في غيرها، ثم ذلك الدليل تارة يكون خبراً أو اثراً أو قياساً خاصاً. فالخبر كقوله عليه السلام للأكل ناسياً: «الله تعالى أطعمك» (٣) وسقاك» (٤) مع فوات ركن الصوم الذي هو الإنكفاف.

فروع له ولكن يبدو من فروعه التي ذكر فيها لفظ الاستحسان أنه لا يجمعها جامع فبعضها يقول به الجمهور وبعضه داخل فيما أنكره الشافعي رضي الله عنه. ولا يمكن أن يكون الشافعي يريد إبطال كل ما فيه لفظ الاستحسان لأنه ورد في الكتاب ومنه: «الذين يسمعون القول فيتبعون أحسنه» وورد في السنة ومنه: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» وأورده الشافعي في كتبه ومنه: أستحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً، واستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام، واستحسن ترك شيء من نجوم الكتابة وغيره كثير.

(١) ينظر تعريف الكرخي للاستحسان أصول السرخي ٢/٢٠٠ والمعتمد ٢/٨٤١ والمنخول ٣٧٥.

(٢) القياس في مثال الأكل أثناء الصيام أنه يبطل الصوم لضياع ركنه الأعظم وهو الامتناع عن الطعام ولكن ترك العمل بهذا الأصل واعتبر صحة الصيام للخبر هذا لا ينازع فيه أحد.

(٣) في المخطوطة (الأكل).

(٤) الحديث متفق عليه من حديث أبي هريرة. فأخرجه البخاري في باب الصائم إذا أكل وشرب ناسياً ومسلم في باب أكل الناسي وشربه لا يفطر وأبو داود باب من =

وكترك القياس في أجرة من رد عبداً آبقاً لأثر ابن مسعود رضي الله عنه. ^(١) وقد يترك القياس للعادة وذلك أن القياس يقتضي أن لا يجوز استعمال الخفاف والمداسات لأنه جمع بين البيع والإجارة ولكننا أجزناه استحباباً.

فالجواب عن هذا أن نقول: إنما ترك القياس للخبر والأثر، والقياس الخاص جائز ^(٢)، وتسميته استحساناً لقب وعبارة ولا مشاحة في العبارات.

وأما ترك القياس للعادة فباطل، فإن العادة تنقسم إلى الحق والباطل وقياس الشرع حق، فلا يترك الحق الظاهر بالمتردد المحتمل إلا أن يثبت أن هذه العادة مروية عن السلف فيترك القياس

= أكل ناسياً، والترمذي باب الصائم يأكل ويشرب ناسياً وابن ماجه باب من أكل ناسياً والمستدرک والبيهقي. وأقرب الألفاظ لفظ أبي داود وهو: «فإن الله أطعمك وسقاك». وأخرجه ابن حبان والدارقطني وابن خزيمة والحاكم والطبراني في الأوسط بلفظ: «فإنما هو رزق ساقه الله إليه» أنظر التلخيص الجبير ٢٠٧/٢ ط الكليات الأزهرية ونصب الراية ٤٤٥/٢ وانظر فتح الباري ١٥٥/٤.

(١) ذكر الأثر السرخسي في المبسوط ١٧/١١ وهو أن أبا عمر الشيباني قال «كنت جالساً عند عبد الله بن مسعود فجاء رجل فقال: إن فلانا قدّم بأباقي من القوم فقال القوم: لقد أصاب أجراً. فقال عبد الله رضي الله عنه: وجُعلاً إن شاء من كل رأس أربعين درهماً». فقال السرخسي هو استحسان أخذ به علماؤنا، وفي القياس ليس له جعل، وهو قول الشافعي لأنه تبرع بمنافعه في رده على مولاه. ثم ذكر السرخسي تقديرات أخرى عن بعض الصحابة حملها على اختلاف المسافة التي رد منها العبد الآبق.

وأما إمام الحرمين في البرهان ١٣٦٢/٢ نقل عن ابن مسعود أنه أوجب ألفي درهم في أجرة العبد الآبق. ونقل الغزالي في المنحول التقدير بأربعين عن ابن عباس.

(٢) في المخطوطة (فجائز).

حينئذٍ للإجماع الوارد عن السلف لا للعادة. فأما العادة^(١) المستحدثة فلا يترك لها القياس. والأصولي ليس يليق بنظره الكلام في أفراد المسائل وآحاديها، وإنما يتكلم في القواعد والكليات.^(٢)

المسألة التاسعة والعشرون

اختلف الناس في المعارضة^(٣) هل هي سؤال صحيح أم لا؟

(١) في المخطوطة (للعادة).

(٢) لم يبين المصنف الاستحسان الذي أبطله إمامه لأنه استبعد أن يقول به أحد وخاصة أن الغزالي وسَمَ من قال به بالكفر. وبعض الكتب ذكرت أدلة الفريقين. وينظر مسألة الاستحسان في التوضيح على التنقيح ٨١/٢، وأصول السرخسي ٢٠٠/٢ والمعتمد ٨٤٠/٢ والمنخول ٣٧٤، والحصول ١٦٦/٣/٢ وجمع الجوامع ٣٥٣/٢ والرسالة ص ٥٠٣، والمستصفي ٢٤٧ ونهاية السؤل ١٣٨/٣ وإرشاد الفحول ٢٤٠ والأحكام للأمدي ٢٠٠/٣ وشرح تنقيح الفصول ٤٥١ واللمع ٦٨.

(٣) تنقسم المعارضة إلى ثلاثة أقسام عند من يقول بها:-

الأول: المعارضة في الأصل: وذلك أن يذكر المعارض علة أخرى في الأصل سوى علة المستدل، وينفي ثبوت الحكم بعلّة المستدل، كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل أو بالقوت وهذا مثال للعلّة المستقلة بالحكم. وأما إذا كانت العلة لا تستقل بالحكم فمثالها: زيادة «الجرح» في تعليل القتل بالعمد العدوان في مسألة القتل بالمثل، ومعظم الأصوليين يسمون هذا النوع بالفرق ومنهم الأمدي والصفي الهندي وابن السمعاني على ما في إرشاد الفحول.

الثاني: المعارضة في الفرع: وهي أن يعارض حكم الفرع بما يقتضي نقيضه أو ضده بنص أو إجماع أو لوجود مانع أو فوات شرط.

الثالث: المعارضة في الوصف: وذلك مثل أن يقول المستدل في الوضوء: إنها طهارة حكمية فتفتقر إلى النية قياساً على التيمم، فيقول المعارض: طهارة بالماء فلا فتفتقر إلى النية قياساً على إزالة النجاسة.

وانظر تفصيل المسألة في إرشاد الفحول ٢٣٢، وروضة الناظر ٣٤٥، والمسودة ٤٤٠ والأحكام للأمدي ١٥٧/٣ وكتاب القياس الشرعي الملحق =

فذهب الغزالي^(١) قدس الله روحه إلى أنها سؤال باطل،^(٢) واتفق العلماء على قبولها .

وعمدة من ذهب إلى تصحيحها أنهم قالوا: السؤال الصحيح هو الذي يتبين به فقد شرط من شرائط العلة كالنقض الذي يتبين به فوات الطرد، وعدم التأثير الذي يتبين به فوات العكس، وهذا الحد موجود في المعارضة.^(٣) فإن شرط صحة العلة أن^(٤) لا يتلقاها في صورتها ما هو أولى بالاعتبار منها. والدليل على ذلك أن المجتهد فيما

= الجزء الثاني من المتمد ١٠٤٤/٢ . وجمع الجوامع ٣١٩ والحصول

٣٦٧/٢/٢ والبرهان ١٠٥٣/٢ والمنخول ٤١٦ وشفاء الغليل: ٥٣٣ .

(١) هو محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي أبو حامد حجة الإسلام. قال ابن السبكي جامع شتات العلوم والمبرز في المنقول منها والمفهوم صاحب التصانيف المفيدة في الفنون العديدة منها: المستصفي والمنخول وشفاء الغليل وتهذيب الأصول في أصول الفقه، والبيسط والوسيط والوجيز والخلاصة في الفقه. واحياء علوم الدين وتهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال وغيرها، وهو أجل تلاميذ إمام الحرمين توفي سنة ٥٠٥ له ترجمة في طبقات الشافعية للسبكي ١٩١/٦ - ٢٨٩ . وفيات الاعيان ٣/٥٥٣، شذرات الذهب ١٠/٤ .

(٢) هذا أول موضع ينقل فيه عن شيخه ونقله بيدو غير صحيح حيث لم ينسب هذا القول غيره إليه . ثم قد صرح في المنخول ٤١٦ بأنها اعتراض مقبول ولكنه يجري في الأدلة المظنونة حيث أن القطعيات لا تتعارض ثم حكم على قول من قال لا تقبل المعارضة من السائل بالفساد . وفي شفاء الغليل: ٥٣٣ ذكر تفصيلاً وهو إنها لا تقبل اذا كانت العلة الأولى ثابتة بنص او إجماع وان كانت ثابتة بشهادة الحكم تكون مقبولة وأما في المستصفي وهو آخر كتبه لم يذكر فيه القوادح وهذا يتبين فساد هذه النسبة إلا إذا كان يوجد ما نقله في كتبه الكلامية أو سمعه منه أو في كتابه تهذيب الأصول .

(٣) لهذا ذكر بعض الأصوليين المعارضة في إحدى القوادح الأخرى كالفرق أو المنع، فبعضهم لم يذكرها قادحاً مستقلاً . كما أن المسألة ربطها بعضهم بتعليل الحكم بعلتين .

(٤) في المخطوطة (لن) بدل (أن) .

بينه وبين الله تعالى إذا عرضت له علة هي أقوى من علة وجب عليه الرجوع إليها والعمل بها .

ثم نقول: أجمع العلماء على أن من عارض حديثاً بحديث وجب على المستدل ترجيح حديثه على حديث المعارض له ، فالرجوع إليه إن لم يجد مرجحاً . فكذا في تعارض العلل فإن الكل أدلة شرعية .
ثم نقول: ما تقولون فيمن استدل بظاهر فهل يجوز لخصمه تأويله؟

فإن قلت: لا يجوز له تأويله فقد خرقتهم الإجماع ، فإن التأويلات مجمع على صحتها بين الفقهاء وظاهر في عرف الصحابة ، فلو امتنع تأويل الظاهر صار نصاً ولكن بينه وبين النص فرق .

فإن قلت: نقبل ، فلا يخلو إما أن يكون يقبل بنفسه بغير دليل أو يقبل بدليل .

فإن قلت: من غير دليل فهو باطل ، فإنه يفضي إلى ترك الأحاديث جملة . فإن قيل مع الدليل ، فهذا هو حقيقة المعارضة ، فإن التأويل مع الدليل معارض بدليل المستدل .

وأما عمدة الخصم: فإنه زعم أن المعارض يسلم صحة العلة ، ومن اعترف لخصمه بصحة العلة فقد اعترف بصحة مذهبه فلا معنى للمناظرة معه .

وقال: (١) ولأن حق السائل أن يكون هادماً ، وهذا ليس بهادم وإنما هو بانٍ .

(١) أي الخصم . وهو شيخه الغزالي بناء على نقله . وقد نسب إمام الحرمين هذا القول إلى بعض الجدليين .

ولأنه ليس يخلو إما أن يعارض حجة خصمه بمثلها أو بما هو أعلى منها أو بما هو دونها. ولا يجوز أن يكون المعارض بمثلها فإنه يفضي إلى تكافؤ الأدلة. وذلك يفضي إلى خلو الحوادث عن أحكام الشرع.^(١) فإنه ليس دليل بأولى من دليل. وان عارض بما هو دون دليل المستدل في الرتبة فدليل المستدل أولى، وان كان أقوى فهو مقدم عليه فلا معنى للمعارضة.^(٢)

وطريق الجواب عن هذا أن نقول:

أما قولكم: إن المعارض مسلم^(٣) لصحة العلة فليس كذلك، فإن^(٤) من جملة شرائطها فقد المعارض، فإذا ظهر المعارض فقد بان فساد العلة.

وأما قولكم: إنه جعل نفسه مستدلاً، فليس كذلك فإنه يعتقد أن معارضة دليله لدليل خصمه يمنع خصمه من الاستدلال فكذا أيضاً معارض دليل خصمه يمنعه من الاستدلال. فالتعارض لا يكون بين إحدى الجهتين لأنه يقع بينهما.

(١) وذلك لأنه إذا تكافأت الأدلة من كل وجه فالحكم عند طائفة من العلماء التوقف

لأنه ليس للمجتهد العمل بالتشهي. وهذا يؤدي إلى خلو الحوادث عن الأحكام.

(٢) كأنه يعني بالمعارضة هنا المعارضة في علم الجدل، والتي من شرطها تساوي

المتعارضين من كل وجه، ولا يمكن ترجيح أحدهما عن الآخر. والمقصود بالمعارضة

هنا ليس كذلك بل هي مجرد إبداء وصف آخر يصلح علة غير وصف المستدل، ثم

هذا الوصف إن كان أولى من وصف المستدل أدى لابطال دليل المستدل وان لم

يكن أولى لم يؤدي إلى إبطاله.

(٣) (مسلم) مكررة في المخطوطة.

(٤) (من) إضافة من المحقق.

وأما قوله: إن الدليل إن كان أعلى كان أولى فيكون^(١) مقدماً.

قلنا: هذا مقدم في زعم المعارض، والمستدل يعتقد أنه أدنى فكل واحد منها يظهر مقصوده. فهذا يبين ضعف كلام ذلك، وذلك يبين ضعف كلام هذا وهذا هو حقيقة المناظرة، كما أن المعارض يبين أن علة الخصم منقوضة والمستدل يدفع النقض عنه.

المسألة الثلاثون

اختلف الناس في الفرق^(٢) هل هو سؤال صحيح أم لا؟

فقال قوم: هو سؤال صحيح، ورده آخرون^(٣).

(١) في المخطوطة (يكون).

(٢) الفرق: هو إبداء وصف في الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة أو جزء علة. ومثل له إمام الحرمين بقول الحنفي في البيع الفاسد: معاوضة جرت عن كراض فتفيد ملكا كالبيع الصحيح. فيقول الفارق: العلة في الأصل إنها معاوضة جرت على وفق الشرع فنقلت الملك بالشرع وليس كذلك المعاوضة الفاسدة.

وقال الأمدى: أعلم أن الفرق عند أبناء زماننا لا يخرج عن المعارضة في الأصل أو الفرع وهو عند بعض المتقدمين عبارة عن مجموع الأمرين.

وحد الجدليون الفرق بأنه: قطع الجمع بين الأصل والفرع، وحده صاحب التلويح أنه وجود وصف في الأصل له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيحصل منع علية الوصف. وقال الرازي كونه قادحاً مبني على أن كون الحكم مُعللاً بعلتين. ولهذا من قال بجواز تعليل الحكم بعلتين لا يعتبره قادحاً إذا كان الفرق حاصلًا في تعيين الأصل، وأما الفرق بتعيين الفرع فغير مبني على الخلاف في تعليل الحكم بعلتين.

(٣) جمهور الأصوليين على أن الفرق سؤال صحيح. وارتضاه الغزالي وإمام الحرمين ونسبه في البرهان لكل من ينتمي للتحقيق، وقال: لو سمي مسم الفرق معارضة لم يكن مبعداً.

ثم اختلف الذين قالوا: إنه سؤال صحيح في كونه سؤالاً واحداً أم أسئلة سوغ الجمع بينها لجمع شتات الكلام، واختار الغزالي أنه سؤال واحد بالنظر إلى =

أما من رده فإنه قال: الفرق هو معارضة علة الأصل بعلة وعلة الفرع بعلة، والمعارضة باطلة، فالفرق^(١) باطل.

ومنهم من قال: الفرق: هو معارضة علة الأصل بعلة. ومذهبنا أن العلة إذا لم تنعكس فهي باطلة، فتبقى علتها معارضة لعلة الفرع، والمعارضة باطلة.

ومنهم من قال: الفرق قصاراه إبانة علة في الأصل، وهذا لا يدفع علة المستدل، فإن الحكم يجوز أن يثبت بعلتين^(٢) وثلاثة.

ومنهم من قال: إن المستدل لم يلتزم الجمع بين الفرع والأصل في كل واردٍ وصادر، وإنما جمع بينهما من وجه خاص. والفرق من وجه آخر لا يضر فلا يقدر في العلة^(٣).

وعمدة من قبل الفرق فإنه قال: الفرق قاده في صحة الجمع، فإذا قدح في صحة الجمع بان به إخلال المستدل بوصف من أوصاف

مقصوده. ونقل الشوكاني عن الأستاذ أبي اسحق أنه ليس سؤالاً على حياله. وكذلك نقله الآمدي عن ابن سريج، وأما القول بأنه ليس سؤالاً صحيحاً فقد أبطله الجمهور ولم أجدهم نسبوه لشخص بعينه. وما نقل عن ابن سريج والأستاذ أبي اسحق. يعتبر قولاً ثالثاً لأنهم يعتبرونه معارضة مع بيان الفرق، فلذلك قد يرد شخص الفرق ولا يرد المعارضة. وقد أطنب إمام الحرمين في البرهان ١٠٦٠/٢ - ١٠٨٠ في بيان مسائل تتعلق بالفرق وانظر أيضاً المسألة في: المنحول ٤١٧ ونهاية السؤل ١٠٠/٣ وروضة الناظر ٣٤٧ والأحكام للآمدي ١٦٤/٣ والتلويح على التوضيح ٨٩/٢ وجمع الجوامع ٣١٩/٢ والمحصل ٣٦٧/٢/٢ وارشاد الفحول ٢٢٩ وشرح تنقيح الفصول ٤٠٣.

(١) في المخطوطة (والفرق).

(٢) ولهذا الدليل ذكر الغزالي أن مبنى الاختلاف في سؤال الفرق يعتمد على الإختلاف في التعليل بعلتين.

(٣) هذا الدليل أورده إمام الحرمين في البرهان ١٠٦٠ بلفظ قريب من هذا.

العلة وأنه يتمسك بالطرد المحض، وذلك لا يجوز التمسك به . وعلى هذا كانت مناظرات أصحاب النبي ﷺ والقصاص في ذلك مشهورة، فمنها قصة الجنين . فإن عثمان وعبد الرحمن لما أفتيا في الجنين بأن لا ضمان على عمر بقولهما: «إنما أنت مؤدب» فقال له علي: «إن كان الله جعل لك عليها سبيلاً فما جعل لك على ما في بطنها سبيلاً» (١) فبان بذلك أنهم أخلوا بجزء من العلة، وذلك أن الجنين غير مستحق للتأديب .

ومثال ذلك: ما تداوله الفقهاء فيما بينهم قول أصحاب أبي حنيفة في مسألة البيع الفاسد: قبض صدر عن تسليم تام فأفاد الملك كالبيع الصحيح فيقول أصحابنا المعنى في الأصل: إنه سبب شرعي، وهذا

(١) قول علي رضي الله عنه: «إن كان الله جعل لك عليها سبيلاً فما جعل لك على ما في بطنها سبيلاً». موجود في أبي داود على ما في جامع الأصول ٢٧٢/٤ في امرأة حامله من الزنا أراد عمر أن يقيم عليها الحدوهي حامل فقال له علي رضي الله عنه قوله هذا. والحديث فيه ضعف من جهة عطاء بن السائب. وأما قصة المجهضة فقد رواها عبد الرزاق في مصنفه برقم ١٨٠١٠ في ح ٤٥٨/٩ عن معمر عن مطر الوراق عن الحسن، وأخرجه البيهقي من حديث سلام عن الحسن البصري، والحديث منقطع بين الحسن البصري وعمر. كما ذكر الحديث الشافعي بلاغاً عن عمر. ولفظ البيهقي أرسل عمر إلى امرأة مغيبة كان يدخل عليها، فأنكر ذلك. فقيل لها: أجيبي عمر. فقالت: ويلها ماها ولعمر، فبينما هي في الطريق ضربها الطلق فدخلت داراً فألقت ولدها فصاح صيحتين فأت. فاستشار عمر الصحابة فأشار عليه بعضهم أنه ليس عليك شيء وإنما أنت مؤدب. فقال عمر: ما تقول يا علي؟ فقال: إن كانوا قالوا برأيهم فقد أخطأوا وإن كان قالوا في هোক فلم ينصحوا لك، أرى أن ديتك عليك لأنك أنت أفرعتها فألقت ولدها من سببك فأمر علياً أن يقيم عقله على قريش. «وينظر طرق الحديث في نصب الراية ٣٩٦/٤ وتلخيص الحبير ٣٦/٤. كما ينظر المحلي ٢٤/١١ والمغني ٥٧٩/٩ لمعرفة الفقه المأخوذ من القصة.

ليس بشرعي فنشأ من ذلك ما هو قادح في وجه الجمع، وهو أن صورة القبض لا اعتبار بها في الأصل، وإنما حصلت بالسبب الشرعي.

وربما يذكر على وجه التقسيم فيقال: صدر عن تسليط^(١) شرعي أو غير شرعي. فإن قلت: عن تسليط شرعي فلا نسلم، وإن قلت عن تسليط غير شرعي فلم قلت: إنه يفيد الملك، فقد بان بذلك بطلان علتك بفوات وصف وهو التسليط شرعاً، وهذا هو السؤال الصحيح، فإنه قد بان به فقد شرط من شرائط العلة.

وأما قولهم: إن الفرق معارضة، والمعارضة سؤال وقد قدمنا ذلك.^(٢)

وأما قولهم: ما التزم الجمع بين الفرع والأصل من كل وجه فمسلم، ولسنا نقبل من الفرق إلا ما كان قادحاً في وجه الجمع الخاص، وأما ما لا يكون قادحاً في وجه الجمع فليس بسؤال صحيح. كقول من يعترض على أصحاب أبي حنيفة في إجراء الربا في الجص والنورة بقولهم: مكيل جنس فجرى فيه الربا كالحنطة. فيقول: بينها فرق، فإن الحنطة حراء والجص أبيض، فهذا لا يقدر في غرض المستدل^(٣) فلا يكون فرقاً صحيحاً، وإنما الفرق الصحيح ما قدمناه.

(١) في المخطوطة (تسليم) وتسليط أولى ليتناسب المقسم مع الأقسام.

(٢) قبل مسألتين.

(٣) لأنه لم يعمد من الشارع الالتفات إلى تفريق الأحكام باللون.

المسألة الحادية والثلاثون

إذا ذكر المعترض في جانب الفرع علة فهل يجب عليه ردها إلى أصل أم لا؟ (١)

فقال القاضي: لا يجب عليه ذلك، وذهب الأكثرون إلى أنه يجب عليه ردها.

وأما عمدة القاضي: فإنه زعم أن المعترض مفسد وليس بممهد فلا يجب عليه رد العلة إلى أصل، فإن ذلك سبيل الأدلة وليس بمستدل. وأما حجة الأكثرين فإنهم قالوا: العلة التي ذكرها المعلق لا يخلو إما أن تكون مخيلة أو غير مخيلة. فإن كانت مخيلة وجب اعتبارها، وإن كانت غير مخيلة فهي مطرحة ولا معنى لمعارضتها.

ولأن ذكر العلة من غير أصل شرعي ترجع إليه تمسك بالاستدلال المرسل وقدمنا فسادَه إلا أن يكون ملائماً لأوضاع الشرع، فلا حاجة لنا إلى إعادته. (٢)

(١) لم أجد هذه المسألة إلا في البرهان ١٠٧٠/٢ وقد فرعها إمام الحرمين على قادح الفرق. وقد بنى إمام الحرمين الخلاف في هذه المسألة على أمرين:-
الأول: إن بعضهم لا يجوز الاستمسك بمعنى غير مستند إلى أصل وإن كان مناسباً مخيلاً.

والثاني: إن كان الغرض من الفرق المعارضة وجب تنزيهه منزلة المعارضة فينبغي أن يشتمل على علة مستقلة. ومن يرى أن خاصية الفرق هي مضادة جمع الجامع فقط فلا يشترط فيه ما يشترط في العلة المستقلة من إرجاعها إلى أصل وبيان مناسبتها واختلتها.

(٢) تقدم في المسألة التاسعة عشرة من كتاب القياس في هذا الجزء.

المسألة الثانية والثلاثون

إذا تعارض حديثان فإنه يُقضى بأرجحهما .

وقال القاضي أبو بكر: ^(١) لا يُقضى بالراجح ولكنها يتعارضان ،

ويجب الرجوع إلى دليل آخر .

وحجته: إن كل واحد من الدليلين أوجب ضعفاً في الآخر

فيتقابلان ، وإذا تقابلا تساقطا ، فلا يبقى إلا أن لأحدها زيادة

وضوح ، وذلك لا يستقل بإثبات الحكم فوجب اطراحه والرجوع إلى

دليل آخر .

وبيان ذلك: إن الحديثين إذا تعارضا وراوي أحدهما أوثق كان

(١) نسبة هذا القول للقاضي أبي بكر فيه نظر . لأنني لم أجد من نسب هذا القول إليه من هم شديدي الاعتناء بنقل أقواله وقول ساقط كهذا تكون الدواعي موجودة على نقله . فالرازي في المحصول ٥٢٩/٢/٢ نسبة لبعضهم بدون تعيين وكذلك الأسنوي في نهاية السؤل ١٥٦/٣ . ولم ينسبه لأحد الغزالي في المستصفى ٥٢٣ وكذلك القرافي في شرح تنقيح الفصول ٤٢٠ .

وفي المنخول: ٤٢٦ قال: وعزاه القاضي إلى أبي الحسين البصري وفي البرهان

١١٤٢ قال: وحكى القاضي عن الملقب بالبصري وهو جُعلُّ أنه أنكر القول

بالترجيح ولم أرَ ذلك في شيء من مصنفاته مع بحثي عنها . وما في المنخول والبرهان

صريح في أن القاضي ناقل لقول البصري وليس قوله . وهنا خطأ وقع فيه الغزالي

وهو أنه صرح بأنه أبو الحسين البصري المتوفي سنة ٤٣٦ وكيف هذا ينقل عنه

الباقلاني المتوفي سنة ٤٠٣ هـ والصحيح أنه الحسين بن علي البصري الحنفي

المعتزلي المتوفي سنة ٣٦٩ هـ . وقد يكون إمام الحرمين وقع في نفس الإشكال لقوله

لم أرَ ذلك في كتبه مع بحثي عنها . ثم بالرجوع للمعتمد وجدت أنه لم يتعرض لهذه

المسألة ولكنه يقول بالتجريح في مسائل أخرى . وما يدل على خطأ نسبة هذا القول

للقاضي أن إمام الحرمين قال: « ولا ينكر القول به على الجملة مذکور » . فكيف

يكون شيخه القائل به ويعبر عنه بهذه العبارة والتي معناها أنه لا يستحق الذكر .

زيادة الثقة لا تستقل بإثبات الحكم فيسقط الحديثان .

وأما عمدة من صار إلى الترجيح فهو الإجماع المنقول عن السلف، فإن السلف ما زالوا ينظرون في أحوال الرواة ويقدمون حديث بعضهم على بعض وذلك هو العمل بالترجيح .

ولأن الظن الحاصل بالحديث الراجح لا يساوي الظن الحاصل بالحديث المرجوح فإنما العمل بالظنون عند غلباتها، فإذا كان هذا الظن غالباً كان بالتقدم أولى .

المسألة الثالثة والثلاثون

إذا تعارض حديثان ولم يكن بينها مزية فلا رجحان فقد اختلف العلماء في ذلك .^(١)

فقال أبو علي وأبو هاشم: يتخير المجتهد ويأخذ بأيها شاء .
ومنهم من قال: الحكم كالحكم في الواقعة قبل ورود الشرع .

(١) اتفق الأصوليون على أنه لا يقع التعادل من كل وجه بين قطعيين كما أنه لا تعارض بين قطعي وظني لأن الظن لا يقف امام القطع، إذن يكون التعارض بين ظنيين على رأي من يرى أن المصيب واحد، وأما من يرى أن الحق متعدد فلا تعارض عنده .

واتفقوا على أن التعادل بين الظنيين يقع في ظن المجتهد ثم اختلفوا هل يقع في نفس الأمر أم لا؟ فمنع من وقوعه الكرخي وامام الحرمين . وأجاز بعض الحنابلة وقوعه في الفروع ومنعوا من وقوعه في أدلة التوحيد وصفات الله وأسمائه والقضاء والقدر على ما في المسودة وارشاد الفحول . وذهب الرازي إلى أنه جائز عقلاً ولكنه لم يقع شرعاً . وينظر تفصيل ذلك في المعتمد ٨٥٣/٢ ونهاية السؤل ٣/١٥٠ والمستصفي ٥٠٨ والمسودة ٤٤٦ والتلويح ١٠٢/٢، وجمع الجوامع ٣٥٩/٢ والبرهان ١١٨٣/٢ وارشاد الفحول ٢٧٥ وروضة الناظر ٣٧٢ وشرح تنقيح الفصول ٤١٧ والمحصول ٥٠٦/٢/٢ .

وقال قوم: إن كان هذا التقابل في حديثين تساقطا ولا يعمل
بواحدٍ منها، وان كان في قياسين يخير المجتهد فيهما فيعمل بأيهما شاء
وهو اختيار القاضي^(١).

وعمدتنا: إن الحديثين إذا كانا على التضاد فإننا نقطع بأن
رسول الله ﷺ ما تكلم بها في حالة واحدة، فلا بد أن يكون أحدها
ناسخاً والآخر منسوخاً، والمنسوخ لا ينسب إلى الشرع كالملك
المنسوخة ليست بمشروعة وقد تعذر معرفته فتعين التوقف فيها
والرجوع إلى دليل آخر.

أما القياسان فإنهما وان كانا على التناقض فهما منتسبان إلى وضع
الشرع، فلهذا تخير في القياسين من^(٢) لم يتخير في الخبرين.
وأما أبو الحسن الكرخي والإمام أبو المعالي^(٣) فإنهما زعما أن هذا
لا يتصور لأن هذا لو كان لوقع على ممر الأيام وتقادم الأزمان، فلما لم

(١) قول القاضي هذا نقله الشوكاني في إرشاد الفحول عن الوجيز لابن برهان وكثير من
الأصوليين نقل عن القاضي القول بالتخيير مطلقاً منهم الغزالي والقرافي والرازي.
وأما القول بالتخيير فقد نقله أبو الحسين في المعتمد عن أبي علي وإبي هاشم وكذلك
الرازي، وأما القول بالرجوع لحكم الواقعة قبل ورود الشرع فقد وجدته لأبي
الحسين في المعتمد ٦٧٢/٢. ونسبه الأستاذ وأبو منصور لأهل الظاهر وأنكر ابن
حزم نسبه على ما في إرشاد الفحول وكذلك نسبه الهراسي للقاضي الباقلاني.
وقد ذكر الشوكاني تسعة أقوال في المسألة أشهرها القول بالتوقف، وبعض
الأصوليين اضطرب اختياره لتقارب الأدلة في المسألة فالغزالي مثلاً لم يستبعد
التوقف ولكنه مال للتخيير حيث أقام الأدلة عليه. وهذه الآراء كلها على فرض
وقوعه.

(٢) في المخطوطة (ومن).

(٣) انظر البرهان ١١٨٣/٢ وانظر المعتمد ٨٥٣/٢.

يتفق الأولون على شدة بحثهم وغوصهم علمنا أن هذا غير متصور ولا متفق، ولأنه لو وجد لكان أصلاً بنفسه وقطباً بذاته وحده^(١) ولكان يخلده^(٢) الأولون في كتبهم ويدونونه في صحفهم. فلما لم ينقل عنهم علم أنه غير متصور.

(١) في المخطوطة (وحدته).

(٢) في المخطوطة (يخلد).

كتاب الاجتهاد

المسألة الأولى

اتفق المحققون من الأصوليين على أن الحق في قواعد العقائد وأصول الديانات في جهة واحدة.

ونقل عن عبيدالله بن الحسن العنبري^(١) أنه قال: كل مجتهد

مصيب.

وعمدتنا في ذلك: إن القولين المتناقضين يستحيل اجتماعها على الصدق، فإن من قال: «العالم قديم» لا يجوز أن يكون صدقاً لأن قول من قال: إن العالم مُحدث صدق، وكذلك قول من قال: إن الله تعالى واحد مع قول من قال: «الإله ثلاثة» ضده ونقيضه ليس^(٢) صدقاً، وإذا لم يكن صدقاً لم يكن حقاً.

(١) هو عبيدالله بن الحسن بن حسين العنبري القاضي. روى عن خالد الحذاء وداود بن أبي هند وسعيد الجريري وروى عنه جماعة. قال عنه أبو داود: كان فقيهاً. قال النسائي: فقيه بصري ثقة. قال ابن سعد: ولي القضاء بالبصرة، وكان ثقة عاقلاً، ولد سنة ١٠٥هـ. وولي القضاء سنة ١٥٧هـ وتوفي سنة ١٦٨هـ. روى له مسلم في صحيحه حديثاً واحداً في ذكر موت أبي سلمة بن عبد الأسد. نقل عنه القول بأن كل مجتهد مصيب، وكان يقول: دل القرآن على القدر والاجبار وكلاهما صحيح فمن قال بأيها أصاب. وقال: هؤلاء قوم عظموا الله وأولئك نزهوا الله. وكان يقول عن قتال طلحة والزبير لعلي كنه طاعة، وكان ابن قتيبة لا يقبل أقواله لأجل آرائه هذه. وله ترجمة في تهذيب التهذيب ٨/٧، وتقريب التهذيب ٥٣١/١.

(٢) «ليس» إضافة من المحقق.

ولأن ما صار إليه هذا المذهب يفضي إلى تصويب^(١) عبدة الأوثان والأصنام وأصناف الكفار بأسرهم لأنهم مجتهدون في مذاهبهم، وهذا خلاف الاجماع والنص، وليس لهذا القائل حجة تذكر ولا شبهة تقرر.

والصحيح ما حكاه عنه الجاحظ أنه قال: كل ما يتعلق بخلاف أهل الملل لنا فهو مما يعتقد أن الحق فيه في جهة واحدة، والمخالف مبطل قطعاً كمخالفة اليهود والنصارى والمجوس. أما الخلاف الجاري بين أهل الملل كالمعتزلة والخوارج وغيرهم فإنه يزعم أن الحق في جهة واحدة غير أن المخطيء معذور فيما أخطأ^(٢).

(١) في المخطوطة «تصويت».

(٢) ما نقله ابن برهان عن الجاحظ من حكاية قول العنبري يثلج الصدر حيث أنه لم أجد من الأصوليين من حرر قول العنبري حتى إمام الطرمين لم ينقل عنه ذلك مع أنه حاول أن يجعل قول العنبري على محل محتمل لأنه لا يعقل أبداً أن يقول شخص: «الله واحد» ويقول آخر: «الله ثلاثة» ثم يقال لها: أصبتما. وعلى هذا يصبح محل النزاع هل يأثم أهل البدع مثل من قال بخلق القرآن ومن شبه الله أو نزهه بتعطيل بعض صفاته أم لا؟ والجواب أنهم آثمون وغير معذورين لأن الرسول ﷺ ذم أهل البدع ولعن القدرية.

واضطربت النقول عن العنبري ومن تابعه كالجاحظ ومن تقدمه كثمالة بن الأشرس. فنقل الآمدي أنها يقولان بخط الإثم عن مخالف ملة الاسلام إذا نظر واجتهد فأداه اجتهاده لذلك وأنه معذور بخلاف المعاند. وقال بأن العنبري يقول: إن كل مجتهد في العقليات مصيب.

ونقل الغزالي عن الجاحظ في المستصفي أنه يقول: إن مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية إن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم. ونقل ابن تيمية في المسودة عن ثمامة والجاحظ قولها: إن من جهل الرب فليس مكلفاً فإن مات جاهلاً لم يعاقب. ثم قال: فموام الكفرة أحسن حالاً من فسقة العارفين - وما تقدم من النقل قال عنه الباقلائي في مختصر التقريب أنه الرواية =

واحتج على ذلك بأن كلا منهم إنما قصد بما صار إليه تعظيم الله تعالى ولم يكلف إلا ذاك، ولم يجب عليهم درك الحقيقة، فمن نفى الجهة فقد قصد تعظيم الله تعالى عن سمات الحدث، ومن أثبت الجهة عظم النبي ﷺ بما ورد عنه من الظواهر وأنكر تأويلها، ورأى ما

الغير مشهورة عنهم. وأشهر الروایتين أن كل مجتهد مصيب في الذين يجمعهم الله وأما الكفرة لا يصوّبون على ما في إرشاد الفحول.

وأما أبو الحسين البصري المعتزلي في المعتمد فقد نقل عن العنبري أنه يقول: «إن المجتهدين في الأصول من أهل القبلة كالموحدة والمشبهة وأهل العدل والقدرية مصيبون». وحاول البصري أن يخرج قول العنبري على محمل مقبول فقال: إن كان بمعنى أن فاعله قد أصاب ما كلف فعله فهو صواب على هذا المعنى، أما إن كلف اعتقاده فليس بصواب على هذا المعنى.

وأما الغزالي والآمدي فلم يقبلا تفسير المعتزلة لقول العنبري والجاحظ حيث قال الغزالي: لما رأى المعتزلة بشاعة قول الجاحظ أولوه بأن المقصود المسائل الكلامية كمسألة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن. وكذلك فعل الآمدي.

وما دام اختلفت الرواية عن هؤلاء ولا يوجد من كتبهم ما يدل على قولهم فالذي يميل إليه القلب ويتناسب مع العقل السليم أن يجعل قولهم على ما وقع الخلاف فيه في مسائل العقائد مثل الرؤية والقدر. ويكون ما نسب إليهم من تصويب الكفرة والنصارى من الإلزامات التي ألزمتها بهم أهل السنة وهم لا يقولون بها ويدل على ذلك أن الإمام مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح خرج للعنبري ونقل ابن حجر في تهذيب التهذيب ٨/٧ رجوعه عن قوله: كل مجتهد في الأصول مصيب، بناء على كلام إمام أهل الحديث في المشرق عبدالرحمن بن مهدي، وذكر أن معظم الحديثين وثقوه.

وبما يؤيد ذلك قول الباقلاني: إن أشهر الروایتين أن كل مجتهد مصيب في الأصول من أهل الملة.

وينظر تفصيل كل ذلك في: المعتمد ٩٨٨/٢ والمحصل ٤١/٣/٢ وإرشاد الفحول ٢٥٩ والسودة ٤٩٥ وشرح تنقيح الفصول ٤٣٨ واللمع ٧٣ وجمع الجوامع ٣٨٨/٢، وروضة الناظر ٣٦٢ والأحكام للآمدي ٢١٥/٣ والبرهان ١٣١٦/٢، والمستصفي ٤٩١ والمنحول ٤٥١.

ليس في جهة فهو - معدوم، فما حمله على ذلك إلا طلب رضا الله تعالى فهو معذور.

ثم قال: ولو كان التضليل والتكفير ثابتاً في هذه المسائل لكان من محظورات^(١) الأمور، ولو كان ذلك لبينه النبي ﷺ وأصحابه واعتنوا به كما بينوا كفر اليهود والنصارى.

وطريق الجواب عن هذا أن نقول: إن كان يعتمد على أن كلاً منهم يقصد^(٢) رضا الله تعالى فيلزمه أن لا يكفر اليهود^(٣) والنصارى لأنهم زعموا أنهم ما قصدوا إلا رضا الله تعالى ببحثهم واجتهادهم، وإن كان يزعم أني لا أضللهم لأنه لم ينقل عن الرسول ﷺ تضليلهم فقد أبعد^(٤) ذلك. فإنه قد تواترت الأخبار عن النبي ﷺ في لعن القدرية وذمهم، وكذلك ما زال أصحاب النبي ﷺ متشددين على أصحاب البدع غير مصوبين لمنتحليها بخلاف ما فعلوا في مسائل الفروع فإن بعضهم صوب قضاء بعض واستفتاه في المسائل، ولم ينقل عن واحدٍ منهم تصويب مبتدع، بل الإنكار والتشديد عليه ظاهر في السلف، أما الفرق بين ما يقع به التفكير والتضليل وبين ما لا يكفر قائله فإنما يستقصى في علم الكلام^(٥)، والله أعلم^(٦).

(١) في المخطوطة: «محظورات» والذي يقتضيه السياق أن تكون (عظائم) بدلاً منها.

(٢) في المخطوطة (يقصدون).

(٣) إلزامه بعدم تكفير اليهود مخالف لما ورد من وصفهم في القرآن من أنهم كفروا بنبوّة محمد ﷺ عناداً عن علم حيث قال الله تعالى: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾، ولهذا ساءم الله المغضوب عليهم. وهو يقول بتصويب من اجتهد فأخطأ ولا يقول بتصويب من كفر عناداً.

(٤) في المخطوطة (أبعدوا).

(٥) انظر المستصفي: ٤٨٨ فقد أشار الغزالي بإشارة نافعة.

(٦) كلمة لا بد من تدوينها في ذيل هذه المسألة:

المسألة الثانية

اختلف العلماء في حكم المجتهدين في مسائل الفروع^(١) اختلافاً بيناً أو متناظراً. وحاصل الاختلاف يرجع إلى شيئين متناقضين: أحدهما: إن كل مجتهد مصيب.

والثاني: إن الحق في جهة واحدة وما عداه خطأ.

وانقسمت كل واحدة من الطائفتين إلى غلاة ومقتصده.

أما الغلاة من المصوبة فقالوا: المطالب متعددة عند الله تعالى، وكل من أخذ بمطلب^(٢) منها جاز وإن لم يجتهد^(٣). قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني: هذا مذهب أوله سفسطة وآخره زندقة، أما السفسطة فإن الشيء الواحد يكون^(٤) في حالة واحدة حلالاً حراماً

أقام علماء السلف الدنيا ولم يقعدوها لقول لم تصح نسبه لقائله لأن- الاجماع قد انعقد على تضليل اليهود والنصارى. فإنا بالنا اليوم والقرآن بين أظهرنا نعقد المؤتمرات للتقارب بين الاسلام والمسيحية والله يقول: ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم﴾ بل يوجد من عقد الأخوة بينهم وبين المسلمين بحجة الوحدة القومية وبعضهم صرح بأنهم من أهل الجنان. فإنا لله وإنا إليه راجعون ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. ونسأل الله العصمة من الزلل وتثبيت القلوب والأقدام.

(١) ذكر المصنف في المسألة أربعة اقوال وذكر غيره أكثر من ذلك وقد قيد بعضهم المسألة بأنه إذا كان لا نص فيها لأنه لا اجتهاد مع وجود النص، وبعضهم لم ينبه على هذا القيد.

(٢) في المخطوطة (بطالب).

(٣) هذا القول لم أجد من نسبه لأشخاص باسمائهم. وهو في غاية الفساد.

(٤) في المخطوطة (لا يكون).

بالإضافة إلى شخص واحد، أما الزندقة: فإن مقتضاه امزاج النفس في الشهوات من غير تبعة.

وأما المقتصدة من المصوبة: فإنهم زعموا أن المطالب متعددة ولكن لا بد من الاجتهاد، ولا يجوز التخيير في الاجتهاد^(١).

وأما الطائفة الأخرى فإنهم أيضاً انقسموا إلى غلاة ومقتصدة.

أما الغلاة: قالوا الحق في جهة واحدة وما عداه خطأ، ومن لم يدرك ذلك فهو مأثوم، وهذا مذهب الأصم^(٢) وابن عليه^(٣) وبشر المريسي^(٤) وداود وأصحاب الظاهر وزعموا أن الإثم على قدر

(١) وعلى رأس من قال بهذا القول وناصح عنه القاضي الباقلاني وأبو الحسن الكرخي والجبائيان وأبو الحسين البصري والغزالي وأبو يوسف القاضي.

(٢) هو أبو بكر بن عبدالرحمن بن كيسان الأصم، كان أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، حكى أنه كان يخطيء، علياً رضي الله عنه في كثير من أفعاله ويصوب معاوية في بعض أفعاله. وكان يجري منه حيف عظيم على علي رضي الله عنه. له تفسير عجيب. كان الأصم جليل المقدر يكتبه السلطان. وكان يصلي بمسجده بالبصرة ومعه ثمانون شيخاً. له مع أبي الهذيل مناظرات وكان أبو علي الجبائي لا يذكر أحداً في تفسيره إلا الأصم. وأخذ عنه ابن عليه وغيره. انظر لسان الميزان ٤٧٢/٣ وطبقات المعتزلة ٦٥.

(٣) هو ابراهيم بن اسماعيل بن ابراهيم بن مقسم الأسدي ولد سنة ١٥١ هـ، أبو إسحاق، وابن عليه من رجال الحديث مصري. كان جهمياً يقول بخلق القرآن، قال ابن عبدالبر: له شذوذ كثيرة ومذهبه عند أهل السنة مهجورة، له مناظرات مع الإمام الشافعي. له مصنفات في الفقه شبيهة بالجدل منها الرد على مالك. تفقه عليه أبو جعفر الأبهري وتوفي ببغداد وقيل بمصر سنة ٢١٨ هـ. له ترجمة في الأعلام ٢٥/١ ولسان الميزان ٣٤/١ وتاريخ بغداد ٢٠/٦.

(٤) هو بشر بن غياث المريسي الجهمي من أعظم تلاميذ أبي يوسف. كان أبوه يهودياً. قال بخلق القرآن وأنكر عذاب القبر ورؤية الله في الآخرة والميزان والجنة والنار. كانت عقيدته الإرجاء، ورمي بالزندقة والكفر، وكان مكروهاً جداً من العلماء =

الواقعة، فإن كانت كبيرة كان كبيراً، وإن كانت صغيرة كان^(١) صغيراً. ثم اختلف هؤلاء. فقال بعضهم: يتعين درك الحق يقينا، وهذا^(٢) تكليف المحال، فإنه لا يتعين في مظان الظن. وقال بعضهم: لا يكلف درك الحق ولكن يتوصل بالإمارات، وما كان مقدوراً لمثله كان مقدوراً له.

وأما المقتصد فإنيهم قالوا: الحق في جهة واحدة فمن أصابه فقد أصاب ما عند الله تعالى، ومن أخطأ فهو معذور وغير مأثوم.

ونقل عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن^(٣) أنها قالوا: في الحادثة أشبه مطلوب لا يجب على المكلفين إدراكه، وإنما يجب عليهم الاجتهاد في طلبه، وهذا هو الفرق بين هذه الطائفة وبينهم.

وأما الشافعي رضي الله عنه (نقل عنه^(٤)) كلام مجمل تجاذبه الطوائف^(٥)، وكل منهم يزعم أنه على مذهبه: قيل له: مخطئون أم

ونسبته إلى (مريس) قرية في بلاد النوبة بمصر. وتوفي سنة ٢١٦ هـ أو بعدها. له ترجمة في: وفيات الأعيان ١٣٣/١ شذرات الذهب ٤٤/٢، البداية والنهاية ٢٨/١٠ والنجوم الزاهرة ٢٢٨/٢ وطبقات الفقهاء ١١٧ والفوائد البهية: ٥٤.

(١) في المخطوطة (وان كان صغيراً).

(٢) في المخطوطة (تكيف).

(٣) نقل الغزالي والآمدني وابن قدامة والشوكاني أنه اختلفت الروايات عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن ومالك.

(٤) ما بين القوسين إضافة من المحقق.

(٥) تجاذبته المصوبة ومنهم أبو الحسن الأشعري والقاضي الباقلاني. فقد نقل إمام الحرمين في البرهان ١٣١٩ عن القاضي أنه قال: «مذهب الشافعي مثل مذهبي، ولولا أن مذهبه هذا والا لما عدته من الأصولية».

وتجاذبته المخطئة حيث نقل إمام الحرمين عن الأستاذ أبي اسحاق أن المصيب =

مصيبون؟ فقال: إن قال قائل: ما قولكم في المجتهدين في المسائل
الظنية، مخطئون. قال: أما في العمل فلا^(١).

= واحد هو المشهور من مذهب الشافعي. وسبب وجود التجاذب وجود إيهام في كلام
الشافعي.

ففي إبطال الاستحسان على هامش الأم ٤٧٤/٧ قال: لا يجوز أن يكون الحق
فيه عند الله كله إلا واحداً لأن علم الله عز وجل وأحكامه واحد. ثم قال فإن قيل
من له أن يجتهد فيقيس على كتاب أو سنة هل يختلفون ويسعهم الخلاف أو يقال
لهم: إن اختلفوا مصيبون كلهم أو مخطئون أو بعضهم مخطيء وبعضهم مصيب؟.
قيل: لا يجوز على واحد منهم إن اختلفوا إن كان من له الاجتهاد وذو مذهب
محتملاً أن يقال له أخطأ مطلقاً، ولكن يقال لكل واحد منهم قد أطاق فيما كلف
وأصاب فيه. ولم يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد. «ثم مثل لذلك
باجتهاد شخصين في القبلة» وقال: على كل منهما أن يصلي بمقتضى اجتهاده ويكون
قد أدى ما كلف به. ولا يلزم أحدها اسم الخطأ فيما كلف به، وأما خطأ عين البيت
فنعم لأن البيت لا يكون في جهتين.

قال: لو قيل كيف يكون مطيعاً بالخطأ فأجاب أنه مطيع بالصواب لما كلف
به من الاجتهاد وغير آثم بالخطأ. ولهذا اختلفت الروايات عن الشافعي وادعى كل
فريق أن الشافعي يقول بقوله. والذي يظهر من كلام الشافعي أنه أقرب لمن قال أن
المصيب واحد، لتصرجه أن الحكم عند الله واحد. فيكون المصيب لهذا الحكم واحد
والآخر أصاب ما كلف به وهو بذل الجهد، ولذا استحق أجراً واحداً ورفع عنه
الإثم. وهذا قال الأستاذ أبو اسحاق وابن فورك وارتضاه الآمدي والشيرازي وابن
السبكي.

وأما إمام الحرمين فقد اختار في البرهان أن المجتهد مصيب من حيث عمل
بوجب الظن بأمر الله ومخطيء لأنه لم يمه اجتهاده إلى العثور على حكم الله في
الواقعة.

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في الأحكام للآمدي ٢١٨/٣ ونهاية السؤل
٢٠٣/٣ وجمع الجوامع ٣٨٩/٢ واللمع ٧٣ وشرح تنقيح الفصول ٤٣٨ والمعتمد
٩٥٦/٢ والمسودة ٤٩٧ وارشاد الفحول ٢٦٠ والمحصل ٤٧/٣/٢ والبرهان
١٣١٩ والمستصفي ٤٩٢ وروضة الناظر ٣٥٩ والمنحول ٤٥٣.

(١) ينظر ابطال الاستحسان على هامش الأم ٤٧٤/٧.

قالت المصوبة: هذا يدل على أنه يرى أن كل مجتهد مصيب لأن المجتهد لم يكلف إلا العمل إذا لم يخطيء في عمله فقد تعدد المطلوب.

وقالت الطائفة الأخرى: قوله: أما في العمل فلا يدل على أنه مخطيء في غير العمل. قال الشافعي رضي الله عنه في موضع آخر: إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد^(١) وقال رضي الله عنه: لا أجر فيما لا يعتد به ولا ثواب على الخطأ الموضوع.

قال القاضي: هذا يدل على أن كل مجتهد مصيب فلا وجه لجعل الثواب على الخطأ، فإن قصارى من أخطأ أن يكون معذوراً لا مأجوراً.

وقال آخرون: أما قوله إذا اجتهد فأخطأ دليل على أن الحق في جهة واحدة وأن ما عداه خطأ. والقاضي زعم أن هذا تشبث من الشافعي رضي الله عنه بالحديث لأنه خبر واحد في معارضة الأصول القطعية.

وأما حجة المصوبة^(٢) فإنهم زعموا وقالوا: لا يخلو إما أن يكون

(١) هذا نص حديث عن عمرو بن العاص رواه مسلم وغيره.

(٢) قد شن الشوكاني في إرشاد الفحول على من قال: إن كل مجتهد مصيب حلة، وقد أورد من النصوص الشرعية ما يزيل كل شبهة ويدحض كل دليل عقلي ورحم الله إلكيا الهراسي إذ قال: إذا جالت فرسان الأحاديث في ميادين الكفاح طارت رؤوس المقاييس في «مهاب الرياح». ومن ذلك:

(أ) الحديث الصحيح الثابت: إن الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر. ودلالة هذا الحديث على أن المصيب واحد في غاية =

الله تعالى كلف عباده حكماً واحداً أو أحكاماً متعددة، فإن كلفهم حكماً واحداً وهو المتحد عنده فلا بد من إباحة السبيل إليه، فإن لم يفعل ذلك كان تكليف المحال وما لا يطاق. وكما لم يجعل له إلى معرفة الحكم طريقاً علم أنه لم يكلف ذلك.

ثم قال القاضي رحمة الله عليه وحقيقة الحكم، «تعلق خطاب الله تعالى بالمخاطبين بالمراسم السمعية إقداماً واحكاماً» فإذا فعل هذا فكل مجتهد مأمور^(١) بأن يفعل ما أداه إليه اجتهاده، فحكم الله تعالى في حقه ذلك، وهذا لا يفضي إلى التضاد، فإن الحكم ليس صفة للمحكوم فيه فيجوز أن يكون حراماً على شخص واحد وحلالاً لشخص آخر^(٢)، ولهذا يجوز ارسال رسولين في زمان واحد بشريعتين مختلفتين إلى طائفتين.

قيل للقاضي: فما قولك في الحاكم إذا اجتهد ثم بان له أنه خالف النص؟

الوضوح.

(ب) وكذلك قوله ﷺ: «القضاة ثلاثة...» الحديث.
 (ج) قول النبي ﷺ لأمر السرية: وإن طلب منك أهل الحصن النزول على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا؟
 ثم بين أن من قال: إن كل مجتهد مصيب فقد أساء الأدب مع الله سبحانه، وخالف الاجماع على تحطئه الصحابة بعضهم بعضاً ثم قال: فقد حرر الصفي الهندي هذه المسألة بما لا مزيد عليه. وانظر إرشاد الفحول: ٢٦٠.

(١) في المخطوطة (مأمورا).

(٢) ومثلوا لذلك بأن الميتة حلال للمضطر حرام على غيره. فالحكم صفة للفعل أما الأعيان لا توصف بالحل والحرمة. وما ورد منها في الشرع ظاهره ذلك أوله العلماء بتقدير محذوف وقد سبق الكلام عليه في التأويلات.

قال: أقول إنه مصيب في حكمه، وإنما يجب عليه أن ينقض حكمه، ووجوب النقض حكم مبتدأ، ولا يخالف القاعدة الأصولية بهذه المسألة الظنية، وكذا الخطأ في القبلة، فإن الناس قائلان: قائل يقول: إنه لا يعيدها. وقائل يقول: إنه يعيدها، وذلك لا يناقض وجه هذا الأصل، فإن الإعادة حكم آخر كلفه من جهة الشرع^(١).

وأما حجة من ذهب إلى أن الحق في جهة واحدة فإنهم قالوا: المطالب إذا كانت متعددة لم يستقم الترجيح في المعاني وبطلت المناظرات^(٢). فإن كان كلٌّ منهم على حق فما معنى الترجيح؟ كما لا يجوز للمضطر إلى الميتة أن يدعو القادر على الطعام إلى أكل الميتة. ولأن الأقيسة والاجتهاد إنما تكون في تنبيهات النصوص، والأحكام التي تثبت بالنصوص لا تختلف باختلاف المجتهدين. فكذلك التنبيهات والاياء فإن الاجتهاد خلف عن النص.

ولأنه إذا جاز أن يفضي اجتهاد كل واحد من المجتهدين إلى الحكم بالحل والتحريم ويجوز اتفاقها عليه فليجز الأخذ بذلك المذهب من غير برهان واجتهاد، وهذا هو السفسطة والزندقة.

ثم نقول: قد يجتهد الشخص ثم يتبين له فساد اجتهاده فيقول: إني أخطأت في المسألة الفلانية، فلو كان في النظر الأول على حق لم ينسب نفسه إلى الخطأ كما لا يقول من وجد الطعام الحلال: إني كنت على خطأ حين أكلت الميتة مضطراً إليها.

(١) ينظر في كلام القاضي هذا المنخول: ٤٥٩.

(٢) هذا الدليل قرره أبو الحسين في المعتمد ٢/٩٦٨.

والحق البين^(١) في ذلك أن الطلب لا بد له من مطلوب معين، فمتى لم يكن هناك مطلوب معين لم يعقل الطلب، وما هو إلا كقول من يقول لغيره: صل إلى بعض هذه الجهات الأربع بعد أن تجتهد واعلم أن الله تعالى لم يكلفك التوجه إلى الكعبة. وهذا كلام غير معقول، فإن الطلب يستدعي مطلوباً، وهذا كلام جارٍ في الأحكام كلها غير أنه إن أصابه فقد وافق الحق وإن أخطأ كان معذوراً لعسر الطلب، وصار كما نقول في تقويم إرش الجنایات وضمان المتلفات فإنه يطلب فيه العدل وربما أخطأ.

فإذا قال: فكيف يكون له الثواب على الخطأ؟

قلنا: ليس الثواب على الخطأ، ولكن المخطيء قد شارك المصيب في إتيان النفس.

وكذا الخاطيء فكان ثوابه على تعبه من ذلك، غير أنه لا يمكن الإحاطة بمقدار ذلك، وإنما يستبد بدركه صاحب الشرع فجعله على النصف من ثواب المصيب، وهو كمن جعل له ثواب الحج والجهاد إذا مات في طريقه قبل الوصول ولكن ليس ثوابه كثواب الواصل.

وأما حجة بشر المريسي ومن تابعه فإنهم قالوا:

الحق ممكن التدارك، فمن أخطأ فليس بمعذور، وإصابة الأشبه ليس بمستحيل، وما كان مقدوراً لزيد كان مقدوراً لعمرو، فإذا أخطأ ذلك كان من تقصيره، فإذا كان تقصيره سبباً في سفك دم امرئ مسلم كان مأثوماً، وكذلك لا يعذر من خالفنا في قواعد

(١) ارتضى ابن برهان القول بأن المصيب واحد وهو ظاهر كلام الشافعي وامام الحرمين.

العقائد وأصول الديانات لأن الحق ممكن المدرك ، وكذا فيما تنازعنا فيه ، فإن دماء المسلمين محقونة فمن سفكها بالاجتهاد فهو مأثوم غير معذور .

وأما حجة الكافة^(١) فإنهم قالوا :

ما جاء به بشرٌ يخالف إجماع الصحابة ، فإنهم اختلفوا في المسائل وما نقلوه من السنن الحميدة الجميلة من تولي بعضهم بعضاً والصلاة خلفه وعليه ومدحه والثناء عليه كما نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال : « ليتني كنت شعرة في صدر أبي بكر » . مع أنه قد خالفه في كثير من المسائل ، وما أفضى إلى خرق إجماع الصحابة^(٢) فهو بدعة . وخرج على هذا قواعد العقائد ، فإن الخلاف فيها يوجب التبديع لإجماع الصحابة على تبديع المخالف في ذلك .

وأما قوله : إن سفك دم امرئ مسلم معصوم موجب للإثم .

قلنا : إنما يكون ذلك في حق من تعمد القتل الحق وقصد مع العلم بالحقن^(٣) ، فأما الخطيء فلا حرج عليه كمن رمى صيداً فأصاب آدمياً .

وأما قوله : إن الحق ممكن المدرك .

قلنا : ولكنه ظني والمباحث مختلفة والآراء متفاوتة فإن كلاً يأخذ من المعاني على قدر فهمه ، فكلما^(٤) خفي المدرك حط عنه الإثم تخفيفاً .

(١) أي جميع الطوائف ما عدا بشر المريسي ومن قال بقوله من التائم .

(٢) في المخطوطة (وهو) .

(٣) أي حقن الدم : أي أنه معصوم لم يأت ما يستحق به القتل .

(٤) في المخطوطة (فا) بدل (فكلما) .

فإن قال: فقد نقل عن الصحابة أنهم أنكروا على المخالف في مسائل الفروع كقول ابن عباس: « من شاء باهلتة^(١). أي لاعنته ». وكقول علي: (من أراد^(٢)) أن يقتحم جرائم جهنم فليقل في الجد برأيه .

قلنا: بل المعلوم من سيرهم قطعاً أن الخلاف ما حملهم على التبديع، وأما هذه الألفاظ المنقولة فلها محامل صحيحة، فإن ابن عباس رضي الله عنه إنما قال ذلك في حدة المناظرة، والا فهو اتقى لله تعالى من أن يعتقد الفسق في عمر رضي الله عنه.

وأما^(٣) علي بن أبي طالب رضي الله عنه فإنه قصد بهذا الكلام منع العامي عن الخوض في هذه المسألة العويصة والا فقد قال في الجد برأيه .

قال^(٤): فإن هذا يفضي إلى الهرج وذلك أنه لو كانت امرأة من أهل الفتوى فأداها اجتهادها إلى أن قول الزوج لها « حبلك على غاربك » إذا نوى به الطلاق فإنها تكون بائناً، وإذا أدى اجتهاد الزوج أنه رجعي فهي تهرب منه وهو يطلبها قام الخصام بينها^(٥).

(١) المسألة التي طلب فيها المباهلة ابن عباس صورتها: زوج وأم وأخت شقيقة. فقال فيها بعدم العول وخالف ابن عباس بذلك الجمهور وينظر في ذلك المقنع ٤٠٦/٢ والمغني مع الشرح ٢٧/٧ والفوائد السنشورية ص ١٥٢.

(٢) ما بين القوسين ساقط من المخطوطة وتقدم تخريج الأثر في المسألة الثامنة من كتاب القياس في هذا الجزء .

(٣) يوجد في المخطوطة قبل (علي) كلمة غير مقروءة والمعنى بدونها مستقيم .

(٤) أي بشر المرسي .

(٥) الخصام حاصل على كلا القولين. فإن قلنا: « كل مجتهد مصيب » ادعى الزوجان

قلنا: لا بد إلى رفع هذه الخصومة من طريق وهو أن يحكم الحاكم بأحد المذهبين فيمنع نقض قضائه أو يرفعان إلى من هو أعلم منها فيستفتيانه، وطريق قطع الخصومات ظاهر، فلا يترك الأصل القطعي بهذه الخرافات.

المسألة الثالثة

اختلف الناس في الاشباه هل يجوز تعارضها على وجه لا يترجح بعضها على بعض أم لا؟.

فقال أبو علي وأبو هاشم يجوز ويتخير المرأ^(١).

وقال أبو الحسن^(٢) الكرخي يمتنع وجود هذا، وهو اختيار

الإمام^(٣).

= أن كل واحد منها مصيب. والحكمان متناقضان. وان قلنا: إن المصيب واحد فالحصام واقع لعدم معرفة المصيب، ولذا لا ينفذ النزاع الا إذا رفع الأمر للقاضي. لأن قضاءه نافذ على الزوجين، فلا حجة لأحد الفريقين في هذه المسألة المفروضة. والله أعلم.

(١) ونسب الرازي وغيره مذهب الجبائين إلى القاضي أبي بكر. كما ارتضى هذا المذهب الآمدي ونقله عن الجمهور. كما نقله الشيرازي في اللمع عن الجبائين.

أما البصري في المعتمد فقد اختار الجواز مع التسايط والرجوع لمقتضى العقل. وقد ذكر الرازي واتباعه كالبيضاوي والقرافي والأسنوي هذه المسألة في تعارض الأدلة. وذكرها أبو الحسين والآمدي والشوكاني بعد تصويب المجتهدين في كتاب الاجتهاد. وينظر تفصيل الأقوال فيها المعتمد لأبي الحسين ٢/٨٦٠، ٩٨٢. والأحكام للآمدي ٣/٢٢٨، وما بعدها، واللمع: ٧٤ ونهاية السؤل ٣/١٥١. وشرح تنقيح الفصول ٤١٧ والمحصل ٢/٢٠٦-٥٢٨ وارشاد الفحول ٢٦٣ والمستصفي ٥٠٨ وروضة الناظر ٣٧٢ وجمع الجوامع ٢/٣٥٧ والسودة ٥٢٧ والبرهان: ١٣٦٣.

(٢) في المخطوطة (أبو الحسين) وقد تكرر هذا التصحيف.

(٣) انظر البرهان ٢/١١٨٣ ولكن قال على فرض الوقوع فحكمه الوقف والحاقتها بقبل

وحجة الكرخي في ذلك: إنه لو كان لأفضى إلى تكافؤ الأدلة والى خلو الوقائع عن حكم الله، وذلك يناقض كمال الدين المشهود به شرعاً.

ولأن ذلك لو كان جائزاً لنقل عن الصحابة والتابعين أنهم ظفروا على شدة بحثهم في المسائل وغوصهم عليها، ولم ينقل ذلك، فدل أن مثل هذا مستحيل الوقوع متعذر الحصول، ولو كان لنقل، فإنه من أغرب^(١) ما نقل وأعجبه، والنفس مجبولة على نقل الغرائب والعجائب.

فإن قيل: قد استنبط المتأخرون فروعاً لم تكن في زمان المتقدمين، فلم لا يجوز أن يكون هذا من ذلك القبيل؟

قلنا: أما الفروع في زمن المتقدمين لا نهاية لها، فإنه يجوز أن يكون في كل عصر من الفروع ما لم يحظر ببال الأول، فإن حصر ما لا نهاية له ممتنع. أما ما تنازعنا فيه فإنه أصل واحد، ولن يتصور خلو الأعصار عن وجود مثله.. فإن أصول الأدلة وقواعد المذاهب منقولة عن السلف. ولأن التخيير بين الحظر والاباحة رفع الحظر^(٢)، فلا معنى للحظر مع وجود الإباحة، فهذا مذهب غير معقول في نفسه.

= ورود الشرع عند الأصوليين. والقول بامتناع وجوده نقله الآمدي عن أحمد بن حنبل.

(١) في المخطوطة (أغراب).

(٢) مقتضى مذهب الجبائين التخيير بين الحظر والاباحة لأنه قد يكون الحكم المأخوذ من أحد الدليلين المتعارضين الحظر ومن الآخر الإباحة فيلزم التخيير بين الحظر والإباحة ولا وجود للحظر مع التخيير بين الحظر والاباحة. وهذا يؤدي إلى أن الحكم الإباحة.

قالوا: أليس لو اشتبهت عليه جهة القبلة صلى كيف شاء؟
قلنا: لأن التخيير في الجهات يجوز أن يرد الشرع به ويكون
حكماً لله تعالى، أما ههنا لا يجوز أن يقول من شاء حرّم الربا ومن
شاء أباحه، فإن التخيير ينافي معنى الحظر فلم يجز التخيير.
قالوا: فما معنى اختلاف قول الشافعي^(١) رضي الله عنه إن كان
لا يتصور تعارض الأدلة؟

ثم قالوا: لا يخلو إما أن يكون قصد الشافعي رضي الله عنه أن
يبين مذهبه أو قصد وبين أن المسألة محتملة، أما الأول فليس بجائز
عندكم. وأما الثاني فلا يحتاج إلى قول، فإن كل واحد يعلم أن المسألة
محتملة، وربما قالوا: الشافعي رضي الله عنه لم يكن مجتهداً^(٢)، فإن
المجتهد هو الذي أصّل لنفسه أصولاً تفي بأحكام الحوادث والوقائع
جملة، والشافعي رضي الله عنه لم يمهد ذلك، فإنه غير قاطع على أحد
القولين فلا يكون مهدداً أصلاً، ولهذا لم يقلد الناس أبا بكر وعمر
رضي الله عنهما، ولأنه ليس لهما في المسائل كلها مذاهب معروفة تفي
بأحكام الحوادث والوقائع.

قيل لهم: اختلاف^(٣) قول الشافعي رضي الله عنه كاختلاف
الروايات عن مالك وأبي حنيفة.

-
- (١) المقصود وجود رأيين أو أكثر للشافعي في المسألة الواحدة. ويريدون بذلك إلزام
الشافعي أن يقول بجواز وقوع التعارض بين الأدلة لأن أقواله وقع فيها التعارض.
(٢) لا نعلم أحداً قال بأن الشافعي لم يكن مجتهداً حتى من متعصبة المذاهب الأخرى
ولكن أخذوا عليه تعدد أقواله في المسألة الواحدة ولهذا كثير من الشافعية ردوا على
هؤلاء في كتبهم الأصولية ومنهم الفزالي والشيرازي وامام الحرمين وغيرهم.
(٣) في المخطوطة (اختلف).

قالوا: تلك إنما كانت في مجالس متعددة، وأما اختلاف قول الشافعي رضي الله عنه، فإنه كان في مجلس واحد، وهذا دليل على الشك والتردد^(١).

قلنا: أما اختلاف قول الشافعي رضي الله عنه فله محامل من جملتها:

(١) أن يكون اختلاف القولين محمولاً على اختلاف حالين^(٢) كقوله: أقل الحيض يوم. فيقال في موضع آخر أقل الحيض يوم وليلة. فنقول في معنى قوله أقل الحيض يوم أي بليلته لأنها تضاف إليه عرفاً وعادة.

(٢) ومنها ما كان جديداً وكان الآخر قديماً فالأخذ بالجديد أولى كالروايات يؤخذ بالمتأخر دون المتقدم، وكالناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى^(٣).

(٣) ومنها ما يجوز الأخذ بكل واحد منها أو بهما كقوله في خلال الكفارة إن شاء اعتق وإن شاء أطعم وإن شاء صام^(٤).

(١) ومثلوا لذلك بقول الشافعي « في المسترسل من اللحية قولان أحدهما يجب غسله والآخر لا يجب ».

(٢) كان الأولى أن يقول (اختلاف زمانين ورد في أحدهما مجملاً وفي الآخر مفصلاً) فيرد المجلل إلى المبين.

(٣) استدل الشيرازي في اللمع لهذا القسم بما روي عن علي بن أبي طالب أنه قال: كان رأيي ورأي أمير المؤمنين عمر أن لا تباع أمهات الأولاد، ورأيي الآن أن يبعن.

(٤) في هذا القسم لا يقال: إن للمجتهد قولين بل يقال له قول واحد وهو التخيير لأنه لا يوجد من المسلمين من يقول: في كفارة اليمين ثلاثة أقوال أحدها التكفير بالعتق والثاني بالكسوة والثالث بالطعام.

(٤) ومنها أن يذكر في مسألة قولين، ثم يذكر في مسألة تشابهها قولاً واحداً فيكون ذلك رجوعاً عن أحد القولين، وهذا ما يقوله المزني^(١) في كثير من المسائل والأشبه بقول الشافعي رضي الله عنه هذا، ومن أصحابنا من يقول: هو تفریع منه على أحد القولين، وهذا باطل. فإن صاحب المقالة لا يجوز أن يفرع على قولين.

(٥) ومنها أن يقصد حصر مذهبه في هذين القولين، ولأن المذهب الثالث باطل عنده، وليس مذهباً له، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في جعل الشورى في ستة من الصحابة، وجعل رأيه محصوراً فيهم وأخرج غيرهم منها، فعلم أنه لا رأي له^(٢) في قوم آخرين، وكذلك الشافعي رضي الله عنه يعلم أن ما عدا هذه الأقوال ليس مذهباً له.

(٦)^(٣) ومنها ما تعارضت الأدلة فيها وعسر الترجيح فتورع وتوقف من أن يقدم على الحكم قبل البيان، وذلك يدل على غوصه في المعاني وورعه في الدين^(٤)، فإنه إنما توقف على هذا الوجه في بضع

(١) هو اسماعيل بن يحيى أبو ابراهيم المصري صاحب الامام الشافعي وناصر مذهبه ومختصر قوله. توفي سنة ٢٦٤هـ. له ترجمة في طبقات الشافعية. لابن السبكي ٢٣٨/١ والنجوم الزاهرة ٣٩/٣ وهامش آداب الشافعي ١٣٣.

(٢) (له) زيادة من المحقق.

(٣) الأرقام في هذه المسألة زيادة من المحقق.

(٤) وقد فسر الرازي في الحصول ٥٢٧/٢/٢ غوصه في المعاني بأن الإنسان، كلما كان أغوص نظراً وأدق فكراً وأكثر احاطة بالأصول والفروع وأتم وقوفاً على شرائط الأدلة كانت الاشكالات عنده أكثر، وأما جامد الطبع وقليل الفطنة فإنه يصر على الوجه الواحد طول عمره. وفسر ورعه في الدين بأنه لما لم يظهر له وجه الرجحان لم يستح من الاعتراف بعدم العلم وصرح بمعجزه ولم يشتغل بالترويج والمداهنة، =

عشرة مسألة^(١). ولو مد الله تعالى في أيام حياته^(٢) لعين القول الصحيح على هذا، ولكن بقي على الوقف في هذا القدر. وأما باقي المسائل فمذهبه فيها معلوم لا يعدو الوجوه^(٣) التي ذكرناها. وقد شك أبو حنيفة في سؤر الحمار ومات على الشك فيه، وما أوجب ذلك الشك طعناً فيه، ولا نظن أن كل مجتهد يقع الحق له كلما^(٤) حدثت الحادثة، ولكن يتوقف ويثبت فأما غيره امتدت أيام حياته وطالت ورجع عن شيء كثير مما قال. فهذا وجه تصحيح القولين، وإنما يتوقف في مسائل ينقطع فيها أكباد المهرة دون ترجيحهم بعضاً على بعض، وإنما العجب^(٥) من شك في سؤر الحمار مع وضوح الأمر فيه.

قالوا: فما حكم منتحلي مذهبه في اختلاف أقواله؟

قلنا: يجتهدون فيأخذون بالأشبه بمذهبه، ويأخذون به كما يجتهد المجتهدون في أقوال النبي ﷺ، ويأخذون بأقربها إلى شرعه

= وهذا لا يصدر إلا عن الدين المتين، وقد نقل هذا عن أبي بكر وعمر في مسائل كثيرة وعدّه المسلمون من مناقبه. ثم نظير توقفه في بعض المسائل مروى عن الإمام مالك رضي الله عنه.

(١) قد حدد الشيرازي في اللع البضع بسبع عشرة وتابعه الرازي في الحصول وذكر الأسنوي أن الشيرازي نقلها عن أبي حامد وصرح ابن السبكي أنه أبو حامد الروزي. وأما إمام الحرمين في البرهان ١٣٦٦/٢ فذكر أنها ثمان عشرة صورة.

(٢) لأنه اخترمه الموت وهو في الرابعة والخمسين من عمره.

(٣) في المخطوطة (الوجه).

(٤) في المخطوطة (كما).

(٥) يعني بمن شك في سؤر الحمار الإمام أبا حنيفة. فإنه قد تردد في الحكم بطهارة سؤر الحمار. وينظر في ذلك فتح القدير لابن الهمام ١١٥/١.

ودينه، وكذا أصحاب كل إمام يجتهدون في نصره مذهبه وتقريب الأقال من قواعده وأصوله .

قالوا: الشرع أذن في الإلحاق والاجتهاد فهذا جاز الإجتهد . فما الدليل على أن الشافعي رضي الله عنه أذن في ذلك ؟ .

قلنا: من تمهد أصلاً وقرر قاعدة فقد أذن في التفريع على تلك القاعدة وألزم نفسه ما يفضي إليه .

قالوا: فالآراء مختلفة فلعل صاحب المقالة لو كان حياً ما وافق ذلك، وكان عنده ما يفضي إلى خلافه، فلا يجوز إضافة ذلك إليه^(١) .

قلنا: إذا كان صريح أصوله ومعاني ألفاظه يدل على هذا حكمنا بظاهر الأمر ولم نجعل للمتوهم مدخلا في هذا الباب كما أنا نحكم بالأقيسة . وان جوزنا أن صاحب الشرع^(٢) لو كان حياً لحرم ما شاء ما أبجنا، وأباح ما شاء مما حرّمنا .

فإن قيل: المخرجون على هذا المذهب مجتهدون أم لا ؟ فإن كانوا مجتهدين فلا يجوز لهم متابعة أحد، وإن كانوا مقلدين فما يُؤمّن أن يكونوا غالطين فلا يجوز تقليدهم لأنه يجوز أن يكونوا^(٣) أهملوا المذاهب، فلا يجب الاعتداد بهم . ولهذا لا يكونون^(٣) من أهل الاجتهاد لتعذر إحاطتهم .

(١) الأقال المخرجة على أصول الامام وقواعده لا يجوز نسبتها إليه على أنها من أقواله، بل لا بد من تمييزها عن أقواله . كما أن الأحكام المستنبطة بالقياس لا تنسب لواقع النص لاحتالات تتطرق لصحة القياس .

(٢) المقصود به الرسول ﷺ .

(٣) في المخطوطة في الموضعين (يكون) .

قلنا: لا نحتاج في حقهم إلى بيان رتبة الاجتهاد، بل يقال: إذا أحاطوا بأصول صاحب المقالة كانوا منه بمنزلة صاحب المقالة بالاضافة إلى الرسول فكأنهم من أهل الاجتهاد في الدين لأنهم أحاطوا بقواعده، وهم من أهل الاجتهاد في المذاهب لإحاطتهم بأقوال صاحب المذهب.

قالوا: فما قولكم فيمن وجد نصاً من رسول الله ﷺ يخالف مذهب الشافعي رضي الله عنه؟

قلنا: يجب عليه أن يأخذ بذلك لأنه مذهبه. قال الشافعي رضي الله عنه: «إذا رأيتم قولي يخالف قول النبي ﷺ فخذوا بقول النبي ﷺ ودعوا قولي».

وانما العجب من أبي حنيفة إنه قال: «ما لم تجدوا قولي فقولوا بقول أبي يوسف». وهذا بعيد، فإن أبا يوسف مجتهد فلا يمكن أن يقول القائل: كل ما أدى إليه اجتهاد زيد فاجتهادي يؤدي إليه. وما قاله الشافعي رضي الله عنه فحسن. فإن كل ما قاله النبي ﷺ فحق عليه أن يتبعه وأن يكون مذهباً له فلا يجوز خلافه. والظن بأبي حنيفة أنه لا يصح عنه ذلك، وهذا لا يليق بمنصبه.

المسألة الرابعة

على العامي الرجوع إلى العالم في الحوادث، ولا يلزمه أن يسأله عن الدليل.

وقال معتزلة بغداد^(١): لا بد أن يبين له دليلاً لأن التقليد في

(١) من أشهر معتزلة بغداد أبو القاسم الكعبي عبدالله بن أحمد بن محمود المتوفى ٣٩١ هـ. والاسكافي المتوفى ٢٤٠ هـ وجعفر بن مبشر المتوفى ٢٣٤ هـ وجعفر بن حرب المتوفى =

الشرع حرام^(١) ، فإذا وجب عليه أن يتعلم قواعد العقائد بالأدلة فلا

٢٣٦ هـ والقاضي ابن أبي دؤاد المتوفي ٢٤٠ هـ وثامة بن الأثرس المتوفي ٢١٣ هـ .
(١) كثيراً ما يعبر الغزالي عن المعتزلة بالفدرية ونقل قولهم هذا عن بعض الإمامية وذلك لأنهم معتزلة . ونقل الرازي والآمدني وأبو الحسين البصري عن أبي علي الجبائي أنه وافق معتزلة بغداد فيما كان فيه نص . وأجاز التقليد في مسائل الاجتهاد فقط . وفي المقابل نقل الغزالي في المستصفى عن الحشوية والتعليمية أنهم قالوا : التقليد واجب والنظر والبحث حرام .

وأما الشوكاني في إرشاد الفحول فقد نقل عن الأئمة الأربعة أنهم نهوا عن التقليد ، ولذا ألف في النهي عن التقليد رسالة خاصة مطبوعة وهي : « القول المفيد في حكم التقليد » ونقل الشوكاني عن القرافي أنه قال : إنه مذهب مالك وجهور العلماء . وهذا النقل لا أظنه صحيحاً لأن القرافي قال في شرح تنقيح الفصول : ٤٤٣ « الذي تنزل به الواقعة وبلغ رتبة الاجتهاد ، فإن لم يكن قد اجتهد فأكثر أهل السنة على أنه لا يجوز له التقليد وهو مذهب مالك رحمه الله ، وقال أحد بن حنبل واسحاق بن راهوية وسفيان الثوري يجوز مطلقاً » وفي ص : ٤٣٠ نقل عن ابن القصار أن مالك قال : « يجب على العوام تقليد المجتهد في الأحكام » ، ونقل الشوكاني عن ابن حزم إنه ادعى الاجماع على النهي عن التقليد ثم تعجب من أكثر الأصوليين حيث لم ينقلوا هذا القول إلا عن بعض المعتزلة ، ونقلوا عن الجمهور إنه يجب على العامي ويحرم على المجتهد .

وأنكر أن يكون أي تقليد في القرون الأولى أو سمعوا به بل كان المقصر منهم يسأل العالم فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة ، ثم أورد طائفة من النصوص الدالة على وجوب اتباع الكتاب والسنة ، وتحريم التقليد ومنها : « فإن تنازعت في شيء فردوه إلى الله والرسول » . وقوله تعالى : ﴿ إنا وجدنا آباءنا على أمة ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله ﴾ .

والشوكاني يثبت درجة بين الاجتهاد والتقليد وهي (الاتباع) أي أخذ القول بدليله وكلام الشوكاني فيه ميل لابن حزم . ويوجد من العلماء من منع التقليد حتى على العامي في الفروع التي تعلم من الدين بالضرورة كأركان الإسلام ومنهم الشيرازي في اللعم وأبو الخطاب الحنبلي . وأما الغزالي فيرى أن اتباع النص فيه نوع من التقليد وإنما سمي حجة تأديباً مع المشرع لأنه لا يخلو من التقليد في مرحلة =

بدّه في كل مسألة من دليل فكذلك في مسائل الفروع .

وأما حجة العلماء فإنهم قالوا: أجمع أصحاب الرسول ﷺ على خلاف هذا المذهب، فانهم^(١) ما كلفوا العوام حفظ الأدلة في المسائل والحوادث، وكل ما خالف الإجماع فهو باطل. فإن العامي إذا ذكر له دليل فلا يخلو إما أن يذكر له على وجه الارتباط بالحكم أو لا يذكر، فإن ذكر له على وجه الارتباط بالحكم صعب عليه ذلك دركه. ولزمه إن أراد معرفة ذلك أن يترقى في درجات المعارف حتى يصير مجتهداً، وذلك يفضي إلى وجوب الاجتهاد على كل واحد، وذلك يفضي إلى إبطال نظام الدنيا، فإن أهل الحرف والصناعات يشق عليهم معرفة الأدلة واستنباط طرق الاجتهاد، وان لم يذكر له وجه الارتباط فلا يكون ذكر الدليل مفيداً فائدة.

فأما قواعد العقائد^(٢) فلا يجب عليهم معرفة الأدلة فيها بل إذا

= من مراحل كصحته وطريق وصوله وغير ذلك.

والمسألة بين إفراط وتفریط والحق في الاعتدال. فالعوام ليسوا على مرتبة واحدة فبعضهم يمتل عقله الدليل فلا بأس من ذكره له إذا كان في المسألة نص. وبعضهم عقله لا يمتل النص ولا فائدة من ذكره له وخاصة إذا كان النص يرتبط بنصوص أخرى. والشوكافي وابن حزم واتباعهم ابتلوا في زمانهم بجماعة قالوا بسد باب الاجتهاد وأوجبوا التقليد حتى على العلماء فصار عندهم رد فعل أبعدهم عن الاعتدال. وقد ألف في مسألة التقليد كتب كثيرة لما حدث فيها من المشادة. وينظر تفصيل المسألة في: نهاية السؤل ٣/٢١٤، شرح تنقيح الفصول ٤٤٣ واللمع ٧٠ والمعتمد ٩٣٤ وارشاد الفحول ٢٦٧ وروضة الناظر ٣٨٣ والمستصفي ٥١٩ وجمع الجوامع ٢/٣٩٢ والحصول ٢/٣١٠ والأحكام ٣/٢٤٩ والنبد في أصول الفقه لابن حزم ص ٧٤ والسودة: ٥٥٤.

(١) أي معتزلة بغداد.

(٢) لعله يقصد تفاصيل العقائد كعذاب القبر وما يدور يوم القيامة وأما معرفة الله تعالى

أتوا بالاعتقاد الصحيح كفى ذلك وعليه جماعة السلف وأهل السنة من الخلف .

وقد قيل^(١) في جواب ذلك: إن رجوع العامي إلى قول المجتهد ليس تقليداً لأنه قد قام الدليل عليه فلا يكون تقليداً، والتقليد: « قبول قول الغير بغير حجة »، وقد قام البرهان على أن فرض العامي الرجوع إلى قول العالم المجتهد، فصار العامي من العالم بمثابة العالم من الرسول ﷺ .

قالوا: ولكن العامي لا يعلم من أين يثبت الحكم، والعالم يعلم ذلك، ويعلم المصلحة الداعية إليه .

وهذا قول باطل. فإذا فُتشنا الاعتبار قليلاً عرفنا أنه^(٢) لا يثبت الأحكام إلا الله تعالى وأن العلل إمارات، والمصالح فعل الله تعالى، والحكم قول الله تعالى، وذلك بالنسبة إلى العامي والعالم واحد. وقد يقبل العالم قول النبي ﷺ فيما لا يظهر له وجه المصلحة كعدد الركعات ونصب الزكاة، ولا يقال هذا تقليد، كذا ههنا .

= ووجدانيته وصحة الرسالة فقد نقل أبو الخطاب الحنبلي أنه مما لا يجوز التقليد فيه . على ما في روضة الناظر: ٣٨٢ ونقل ابن قدامة الاجماع على جواز التقليد في الفروع .

- (١) ضعف ابن برهان هذا الجواب . وقد نقل هذا الجواب إمام الحرمين عن القاضي الباقلاني حيث قال: قال القاضي: عندي لا تقليد ولا مقلد، وكل من قبل قولاً كالعامي يقبل قول المفتي وجب عليه قبوله وكان قوله حجة . واختار إمام الحرمين وتابعه الغزالي في المستصفي عكس ما ذهب إليه القاضي . وهو أن من قبل قول الرسول ﷺ لا يخلو من التقليد لأن قوله ﷺ لا يكون حجة لذاته . البرهان: ١٣٥٨ .
- (٢) في المخطوطة (أن) .

المسألة الخامسة

اختلف العلماء في العالم هل يقلد العالم أم لا (١) ؟
فقال قوم: يجوز، وكان أبو العباس بن سريج يقلد الملاحين في
القبلة وهو من أهل الاجتهاد.

وقال قوم: لا يجوز ذلك. وقال قوم: يجوز إذا ضاق الوقت.
أما حجة من أجاز ذلك فإنهم قالوا:

(١) اتفق الجمهور على أن المجتهد إذا اجتهد في حكم فلا يجوز له تقليد غيره في ذلك
الحكم. وأما إذا لم يجتهد فذكر الأمدي في المسألة ثمانية أقوال وذكر أكثرها الرازي
في الحصول وهي:

١- يجوز تقليد العالم للعالم مطلقاً ونقله الأمدي عن أحمد بن حنبل والثوري وابن
راهوية.

٢- لا يجوز مطلقاً ونقله الأمدي عن الباقلاني واختاره، ونقله القرافي عن مالك
وأكثر أهل السنة ونقله أبو الحسين عن أكثر الفقهاء.

٣- يجوز فيما يخصه دون ما يفتي به ونقله الأمدي عن بعض أهل العراق.

٤- يجوز فيما يخصه ويفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد ونقله إمام الحرمين عن
الشافعي والاستاذ أبي إسحاق والباقلاني. ونقل الغزالي في المنحول الاتفاق
عليه وفي المستصفي قال: إن جواز هذا محتمل.

٥- يجوز تقليد العالم لمن هو أعلم منه ونقله الأمدي عن محمد بن الحسن.

٦- يجوز تقليد العالم للأعلم بشرط تعذر الاجتهاد، ونقله الأمدي وأبو الحسين عن
ابن سريج.

٧- يجوز للقاضي دون غيره لحاجته لفصل الخصومة على ما في جمع الجوامع.

٨- يجوز تقليد العالم للصحابي وبه قال الجبائي وهو القول القديم للشافعي حيث
قال: «وأراؤهم لنا أحد وأولى بنا من آرائنا لأنفسنا».

٩- يجوز تقليد العالم للصحابي والتابعي.

وينظر تفصيل المسألة في الأحكام ٣/٢٣٣ وشرح تنقيح الفصول ٤٤٣ واللمع

٧١، والحصول ٢/٣/١١٤ والمعتمد: ٩٤٢ والمستصفي ٥١٣ ونهاية السؤل

٢١٤/٣ والبرهان ١٣٣٩ وجمع الجوامع ٢/٣٩٣ والمنحول: ٤٧٦.

قول المجتهد حكم الله تعالى فيجوز للعالم أن يأخذ به كالذي أداء اجتهاده إليه . لأنه إذا تركه ولم يأخذ به كالذي أداء اجتهاده إليه فإنما يأخذ باجتهاد وهو على ظن أيضاً، ولا تخيير في الظنون، ولكن لو كان عند تركه يظفر باليقين ويظفر بالقطع لوجب عليه ذلك .

وأما حجة من منع قالوا: كلفه الله تعالى أن يأخذ بأقصى الممكن، ولهذا يجب عليه أن يباليح في الاجتهاد ولا يقصر فيه، وأوفى الممكن هو أن يأخذ بنظره وقوله، فإنه من وجوده على يقين وفي اجتهاد غيره على شك، ولأنه قد محّض نفسه للنصيحة واجتهد، وهو عالم بأنه أدى وسعه، أما غيره فيجوز أنه اجتهد ويجوز أنه قد ترك، وان اجتهد فلعله قصر .

وأما قولكم: إنه يأخذ بما هو حكم الله تعالى .

قلنا: فيجوز أن يكون حكماً في حق شخص ولا يكون حكماً في حق شخص آخر كأكل الميتة فإنه حلال لشخص وحرام على شخص فيكون هذا الحكم حكماً في حق ذلك المجتهد، ولا يدل على أنه حكم في حق هذا المجتهد، والمسألة محتملة وللخلاف فيها مجال^(١) .

المسألة السادسة

اختلف العلماء في العامي إذا حدث له حادثة فهل يجوز له

(١) وهذا ما حكم به الغزالي في المنخول حيث قال: «والمختار أن المسألة في مظنة الاجتهاد ولا قاطع على قبوله ورده، ولعل أعدل الأقوال التي أوردناها هو جواز التقليد للمجتهد لمجتهد آخر إذا نزلت به الواقعة وليس له فيها قول وخشي فوات الوقت فيكون حينئذ مضطراً للعمل ولا رأي له فيها .

تقليد من شاء أم يتعين عليه النظر في أعيان المجتهدين .

فقال قوم: يجب عليه أن يتلقف من كل باب من أبواب الفقه مسائل ويحفظ أجوبتها ويسائل العالم، فإن أصاب في الجواب قلده^(١) .

وقال قائلون: بل يقلد من ظهر ذكره بالفقه وشاع وانتشر .

وقال قوم: بل يقول للعالم أجتهد أنت فأقلدك؟ فإن أجابه إلى ذلك قلده، وهو أصح المذاهب^(٢) . والحجة فيه:

(١) «إن أصحاب النبي ﷺ ما كلفوا أحداً من العوام الاجتهاد في غير المقلدين، ولو كان ذلك لنقل ومثل هذا لا يجوز إهماله .

(٢) ولم ينقل عن أحد من السلف أنهم كلفوا العامي حفظ المسائل وامتحان العالم بها .

(١) نسب هذا القول إمام الحرمين في البرهان ١٣٤٢/٢ والغزالي في المنحول: ٤٧٨ للقاضي في التقريب واستنكراه .

(٢) هذا القول نسبه إمام الحرمين في البرهان لأبي بكر بن فورك واختاره . وأما الغزالي في المنحول قال: «والختار يكفيه أن يتعرف عدالته بقول عدلين ويسمع عنه قوله: إني مفتي» .

وعبارة ابن برهان في الوجيز على ما في إرشاد الفحول: « قيل يقول له: أجتهد أنت وأقلدك؟ فإن أجابه قلده قال وهذا أصح المذاهب » وهي مطابقة كما ترى لعبارته هنا .

وذكر العلماء في المسألة أقوالاً أخرى . وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ٢٥٢/٣ وشرح تنقيح الفصول ٤٤٢ وإرشاد الفحول ٢٧١ واللمع ٧٢ والمحصل ١١١/٣/٢ ونهاية السؤل ٢١٧/٣ والمنحول ٤٧٨ والبرهان ١٣٤٢/٢ وجمع الجوامع ٣٩٧/٢ والمعتمد ٩٣٩/٢ وروضة الناظر ٣٨٤ والمستصفي ٥١٩ .

(٣) الأرقام في هذه المسألة من المحقق .

(٣) ولأن العالم قد يتغير اجتهاده، فمخالفة^(١) العامي فيما حفظ من الجواب لا يكون قادحاً في اجتهاده ولا مانعاً من تقليده، ولا يجوز تكليف العوام ذلك.

(٤) ولأن الإنسان يشيع اسمه في قريته وبلدته لصغرها وقلة علمائها، ثم لا يكون من أهل الاجتهاد فلا يكفي بالإسم^(٢). أما عمدة الآخرين فإنهم زعموا أن الطلب بأقصى الممكن واجب، وأقصى الإمكان هو الامتحان في المسائل والرجوع إلى من اشتهر اسمه.

وقد قدمنا الجواب عن هذا وبيننا أن الامتحان ليس طريقاً، وأن^(٣) ظهور الاسم ليس دليلاً، بل أقصى الممكن هو تقليده في قوله إني مجتهد عالم بعد أن يكون عدلاً موثقاً بدينه، فإن الظاهر من المسلم العدل أنه لا يقدم على الفتوى في الدين - وهي من محظورات الأمور^(٤) - إلا وهو أهل لها، وان جاز أن يحسن ظنه في نفسه فيظن أنه مجتهد، وليس كذلك^(٥). ولكن هذا هو الغاية ولا يتأتى للعامي الخلاص من هذه الورطة إلا أن يصير مجتهداً فيصير

(١) في المخطوطة (بمخالفة).

(٢) كم من شخص تربح على سدة الفتوى في القرى والبادي وهو لا يحسن حتى القراءة والكتابة معتمداً على كتب جمعت بين الفث والسمين، وصار لهذا الشخص أتباع ينزلون قوله منزلة المعصوم ويرفضون كل قول سواه فإننا لله وإنا إليه راجعون.

(٣) في المخطوطة (فإن).

(٤) يقصد بقوله: إنها من محظورات الأمور. أي من الأمور التي يتحرج المسلم من الإقدام عليها لما يترتب على الزلل فيها من ضياع الحقوق وظلم البعض. ولم يقصد أن الإقدام عليها من العالم المتمكن حرام.

(٥) أي وليس كذلك هو في الواقع.

حينئذ عارفاً بالمجتهدين، واذ ذاك يستغني عن التقليد، وأقصى الممكن في حق العامي الرجوع إلى قول العدل إني عالم، فيجوز له حينئذ تقليده.

المسألة السابعة

إذا اختلف أقوال المجتهدين على العامي فبأيها يأخذ^(١)؟

اختلف الناس في ذلك، فقال قوم: يأخذ بأيها شاء^(٢).

وقال قوم: يتخير العامي بين المجتهدين، وإذا قلد واحداً في

واقعة لزمه تقليده والأخذ بقوله في كل حادثة وواقعة.

(١) عقد الغزالي في المنحول وامام الحرمين في البرهان مسألتين:

الأولى: في استفتاء الأفضل ابتداء أهل يجب ورجحاً أنه لا يجب.

الثانية: في استفتاء مفتيين بلغا رتبة الاجتهاد فأفتيا بحكمين لا يمكن الجمع بينها كإفتاء حنفي مجواز القصر في الصلاة للمسافر العاصي بسفره وافتاء الشافعي بوجود الإتمام عليه ورجح إمام الحرمين وجوب الأخذ بفتوى الأفضل علماً وورعاً فإن كان أحدهما أروع والآخر أعلم قدم قول الأعم، وأما إذا استويا في العلم والفضل، فقال إمام الحرمين فلا تكليف لله عليه. وإن تحيّر فهو أقرب وأبطل قول من قال يؤخذ بالأغلظ، وقول من قال يتبع ما تميل إليه نفسه. وأما الغزالي في المنحول فقال عليه مراجعتها لعل أحدهما رجع عن قوله لماً رأى قول الآخر، وإذا أصر استفتى ثالثاً.

وينظر تفصيل المسألة في البرهان ١٣٤٢/٢ - ١٣٥٢ والمسودة ٥٣٨ وروضة الناظر ٣٨٥ والأحكام للآمدي ٢٥٥/٣ ونهاية السؤل ٢٨٧/٣ والمعتمد ٩٤٠/٢ والمنحول ٤٨٣ والمحصل ١١٢/٣/٢ وارشاد الفحول ٢٧١ واللعم ٧٢ والمستصفي ٥١٩ وجمع الجوامع ٣٩٥/٢ وشرح تنقيح الفصول ٤٤٢.

(٢) نقل الشوكاني هذا القول عن أكثر أصحاب الشافعي وصححه الآمدي والشيرازي والباقلاني وهو الأشبه لأنه لا يمكن للعامي الحكم على علم العالم. ثم قد يكون الحق مع الأقل علماً. «فقد أخطأ عمر وأصاب امرأة»

وقال قوم: يأخذ بقول أفضلهم^(١) عنده، ولا يجوز له تقليد غيره إذا التزم قوله.

فأما حجة الأولين فإنهم قالوا:

لم ينقل عن الصحابة أنهم كلفوا أحداً من العوام تقليد عالم معين بل أجازوا له الرجوع إلى قول كل عالم في جميع الحوادث والوقائع، ولا مبالاة بما تجدد بعدهم من العادات من تخصيص كل طائفة بمذهب إمام معين، فإن ذلك من آثار التعصب كاختصاص كل طائفة بمسجد لا يزاحمهم غيرهم فيه، وإن كنا نعلم أن المساجد لله تعالى.

أما حجة من ذهب إلى أنه يأخذ بقول الأفضل منهم فإنهم زعموا أن الواجب طلب الأقصى، والأقصى هو طلب تقليد الأفضل. ولذلك لا يجوز للمجتهد أن يقصر في الاجتهاد، لأن التقصير ترك طلب الأقصى، ولأننا لو لم نوجب ذلك على العامي أفضى إلى أن يأخذ برخص المذاهب، وذلك إسقاط أبهة الدين.

وأما قولهم: إن الصحابة ما كلفوا العوام تقليد واحد معين، فإنما جاز ذلك لأنه لم يظهر لكل إمام منهم من الأصول والقواعد ما يفي بأحكام الحوادث والوقائع. وإنما اشتغلوا بتوسيع الخطة وخصهم الله تعالى بتلك الفضيلة^(٢)، وأباح لمن جاء بعدهم فضيلة تهذيب الأصول وتفرغ المسائل.

(١) نقل الآمدي هذا القول عن أحمد وابن سريج والقفال وجماعة وبه قال الغزالي في المستصفي.

(٢) لكثرة انشغال الصحابة رضوان الله عليهم بالفتوحات والحروب لم يتسع وقتهم لوضع قواعد الأصول. وإنما بدأ هذا بعد استقرار الدولة وتفرغ العلماء لذلك.

ولأن الصحابة لم يظهر لبعضهم على بعض تفاوت في الاجتهاد ، بل كانوا في الاجتهاد سواء ، ولهذا لا يجب عليهم تعيين المقلدين (١) .

وأما قول من زعم أنه إذا استفتى إماما في مسألة تعين عليه الأخذ بقوله في كل المسائل فليس بصحيح (٢) ، لأن كل حادثة لها حكم بنفسها ، فلما لم يتعين عليه المسألة الأولى لم يتعين عليه المسألة الثانية ، فليس له الأخذ بقوله في مسألة الإكراه بالأقوال كلها .

قال شمس الاسلام (٣) : في المسألة إشكال ، وذلك أن لبعض الصحابة تفاوتاً في الاجتهاد . فإن الخلفاء الأربعة أعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم . لا سيما وقد قال النبي ﷺ : « أفرضكم زيد وأقضاكم علي وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل (٤) » . ولا شك أن الأقصى هو الرجوع إلى قول من فضله الرسول ﷺ كأبي بكر

(١) كلام شمس الإسلام يرد على هذا الجواب ، والجواب الأول أولى .

(٢) هذا القول عقد المصنف له المسألة الآتية وهي من أهم مسائل التقليد .

(٣) هذا الموضوع الثالث الذي نقل فيه ابن برهان عن شيخه الكيا الهراسي .

(٤) أخرج البخاري في صحيحه من حديث عمر بن الخطاب : « أقرؤنا أبي وأقضانا علي

وإنا لندع من قول أبي » . انظر فتح الباري كتاب التفسير باب قوله ما ننسخ من آية أو ننسها ١٦٧/٨ وكتاب الفضائل ٤٧/٩ . وهذا اللفظ أخرجه أحمد في

المسند ١١٣/٥ .

وأخرجه الترمذي في كتاب المناقب الباب الثاني والثلاثين وأحد ١٨٤/٣ ،

٢٨١ والطبراني عن جابر وأبي يعلى وابن عدي عن ابن عمر بلفظ : « أرحم أمي

بأمي أبو بكر ، وأشدهم في أمر الله عمر وأصدقهم حياءً عثمان وأعلمهم بالحلال

والحرام معاذ بن جبل وأفرضهم زيد وأقرأهم أبي ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة

أبو عبيدة » . ولم يذكر أقضاهم علي .

وينظر الفتاح الكبير ٢٠٦/١ وفيض القدير ٢١/٢ وكشف الخفا ١١٧/١ ،

١٦٨ ، ١٨٤ .

وعمر رضي الله عنها لا الرجوع إلى قول من سواهم^(١)، والمسألة
الظنية لا تنتهي إلى حد قاطع.

المسألة الثامنة

إذا قال العامي أنا على مذهب الشافعي أو على مذهب أبي
حنيفة رضي الله عنها والتزم ذلك، فهل له أن يقلد غير ذلك الإمام
أم لا (٢)؟

- (١) لقد فضل الرسول ﷺ أبا بكر وعمر. بل قال عن أبي بكر أنه خير من طلعت
عليه الشمس بعد النبيين. ولكن من حيث الفتوى والاجتهاد يوجد من هو قوله
أولى بالتقديم، والله أعلم.
- (٢) هذه المسألة في غاية الأهمية وأشار المصنف لقولين فيها وقد ذكر العلماء فيها أقوالاً
أخرى منها:

١- ما ذكره الآمدي واختاره: إن كل مسألة من المذهب الذي التزم به اتصل
عمله بها ليس له تقليد غيره فيها، وإذا لم يتصل عمله بها فلا مانع من تقليد
غيره فيها.

٢- اختار العز بن عبد السلام: إن كان المذهب الذي يريد الانتقال إليه ينقض
حكم الحاكم لكونه مخالفاً للإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي لم يجز له
الانتقال والا جاز.

٣- يجوز بشرط أن ينشرح له صدره وأن لا يكون قاصداً التلاعب، وأن لا
يكون ناقضاً لما حكم عليه به، وهو اختيار ابن دقيق العيد. ونقل الشوكاني
عن أبي إسحاق المرزوي أن من اختار من كل مذهب ما هو الأخف عليه
فسق. وقال الإمام أحمد: لو أن رجلاً عمل بقول أهل الكوفة في النيذ وأهل
المدينة في السماع وأهل مكة في المتعة كان فاسقاً، ونقل البيهقي في سننه عن
الأوزاعي أن من أخذ بنوادير العلماء خرج عن الإسلام.

٤- ونقل الشوكاني عن القدوري الحنفي أنه يجوز إذا غلب على ظنه رجحان غير
مذهب إمامه.

٥- نقل القرافي في شرح تنقيح الفصول: ٤٣٢ عن الزناتي أنه يجوز تقليد مذهب
آخر بثلاثة شروط:

فقال قوم: لا يجوز لأنه التزم جملة مذهبه فلا يجوز له خلافه،
وصار كما لو قلده في حادثة من الحوادث، فإنه ليس له الرجوع إلى
غيره .

وقال قوم: يجوز له ذلك لأن الأقوال كلها منتسبة إلى وضع
الشرع، وليس يلزم العامي بالتزام مذهب شخص أن لا يفارقه لأن
قوله ليس بفسد للمذهب الآخر فلا يحرم المصير^(١) إليه .

المسألة التاسعة^(٢)

اختلف العلماء في أقوال الصحابة هل هي حجة أم لا ؟

أ - أن لا يجمع بينها على وجه يخالف إجماع المذهبيين، فمن قلّد مالكاً في
عدم النقض باللمس الخالي عن الشهوة فلا بد أن يُدلك بدنه ويمسح جميع
رأسه والا تكون صلواته باطلة عند الشافعي ومالك .

ب - أن يعتقد فيمن يقلده الفضل .

ج - أن لا يتبع رخص المذاهب .

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في البرهان ١٣٥٣/٢ وإرشاد الفحول ٢٧٢
وجمع الجوامع ٤٠٠/٢ والأحكام للأمدي ٢٥٦/٣ والمستصفي ٥٢١ وشرح تنقيح
الفصول ٤٣٢ والمسودة ٥١٢ ونهاية السؤل ٢١٨/٣ .

(١) هذه المسألة ناشئة عن استقرار المذاهب الفقهية ولم يكن لها وجود قبل ذلك .
والمصنف لم يعطها حقها من النقاش والتقرير . والقول الأشبه فيها جواز الانتقال
والأخذ لبعض المسائل الفقهية سواء اتصل عمله بها أم لا بشروط كما ذكر القرافي
والله أعلم .

(٢) وقع ارتباك في هذه المسألة لكثير من علماء الأصول والارتباك ناتج عن دمج
مسألتين في مسألة واحدة .

الأولى: هل قول الصحابي حجة . والثانية: هل يجوز تقليد الصحابي .

أما المراد بالأولى هل قوله حجة على المجتهدين وغيرهم فيخص به العموم ويقدم على
القياس . والمراد بالثانية: هل يجوز للعامي تقليد الصحابي كأبي مجتهد آخر أم لا ؟
وقد نبه على هذا الارتباك الأسنوي في نهاية السؤل ١٤٢/٣ .

فقال قوم: يجب تقليدهم على الإطلاق وهو مذهب أبي سعيد
البردعي^(١) من أصحاب أبي حنيفة.

وقال آخرون: لا يجوز تقليدهم.

وقالت طائفة يؤخذ بأقوالهم فيما خالف القياس ويترك ما وافق
القياس.

والمنقول عن أبي حنيفة أنه قال: ما اجتمع عليه الصحابة لا
يزاحمون عليه، أما التابعون فإنهم رجال ونحن رجال.

وأما أبو الحسن^(٢) الكرخي فإنه قال: مسائل أبي حنيفة تدل
على أن قول الصحابي فيما خالف القياس حجة، وهو الصحيح من
مذهب الشافعي رضي الله عنه^(٣).

= والمسألة مجتاهع من الأصوليين في باب الأدلة المختلف فيها ومنهم ابن قدامة والغزالي وابن
السبكي والأسنوي والرازي. وألحقها بعضهم ببحث التقليد كإمام الحرمين وابن برهان.

(١) هو أحمد بن الحسين أبو سعيد البردعي شيخ الحنفية ببغداد. كان فقيها مناظراً
بارعاً إلا أنه كان معتزلياً. ناظر داود الظاهري في بيع أمهات الأولاد وانقطع
داود في المناظرة. عزم على البقاء في بغداد للتصدي لأهل الظاهر لغلبيتهم عليها،
فرأى في المنام قائلاً يقول: «فأما الزبد فيذهب جفاءً، وأما ما ينفع الناس فيمكث
في الأرض». فانتبه فإذا بالباب يدق وقائل يقول: مات داود الظاهري. قتل مع
الحجاج في الحرم في هجوم القرامطة سنة ٣١٧ هـ. له ترجمة في: الوافي بالوفيات
١٦٨/٢، وتاريخ بغداد ٩٩/٤ والجواهر المضيئة ٦٦/١ والعبر للذهبي ١٦٨/٢
والنجوم الزاهرة ٢٢٦/٣ وذيل بروكلمان ٢٩٣/١.

(٢) في المخطوطة (أبو الحسين) وقد تكرر هذا التصحيف.

(٣) ذكرنا سبب ارتباك الأصوليين في هذه المسألة ولذا لا بد من قسمها لمسألتين:

الأولى: هل قول الصحابي حجة أم لا؟

لقد قامت الأدلة على عصمة الرسول ﷺ ولم تثبت العصمة لأحد من البشر
بعد الرسل. ولهذا اختلف العلماء في حجية قول الصحابي على أقوال كثيرة بشرط =

وأما حجة من أوجب التقليد على الإطلاق، فإنهم قالوا: المجتهد
منا ينزل من الصحابة منزلة العامي لأنهم أعرف بطرق الاجتهاد لأنهم
شهدوا وغبنا وعاینوا وخبرنا .

= أن لا يعلم له مخالف . وأما إن علم له مخالف فمتفق على أنه ليس حجةً ومن هذه
الأقوال:

١ - إنه حجة يقدم على القياس ويخص به العموم وهو قول مالك وبعض الحنفية
والشافعي في القديم، فقد نقل ابن القيم في إعلام الموقعين ٢/٢٦١ وابن تيمية
في المسودة ٣٣٧ عن الشافعي إنه قال في رسالته القديمة « وأراؤهم لنا أحد
وأولى بنا من رأينا » . ونقل ابن القيم عنه في الجديد أنه قال: لا يقلد العالم
صحابياً كما لا يقلد عالماً آخر .»

ونقل القول برجوع الشافعي عن حجية قول الصحابي إمام الحرمين في
البرهان ٢/١٣٦٢ . ثم قال: والظن أنه رجع عن الاحتجاج بما يوافق القياس
دون ما يخالفه معللاً ذلك بأنه لم يختلف قوله في الجديد والقديم في تليظ الدية
بالحرمة والأشهر الحرم ولا مستند له إلا أقوال الصحابة .

وقال الأسنوي في نهاية السؤل ٣/١٤٣ أن المشهور عن الشافعي وأصحابه
أنه ليس حجة مطلقاً . وقال ابن السبكي: إن قول الصحابي ليس حجة مطلقاً .
عند الشافعي في الجديد لأن الشافعي قال: « كيف آخذ بقول من لو
حاججته لحججته » . ومن قال إنه حجة فيما خالف القياس، اعتمد على قول الشافعي
في كتابه اختلاف الحديث: روى عن علي رضي الله عنه أنه صلى في ليلة ست
ركعات في كل ركعة ست سجدات لو ثبت ذلك عن علي لقلت به لأنه لا مجال
فيه للقياس . وكتاب اختلاف الحديث من الجديد فيترجح أنه يقول بحجية
قول الصحابي فيما خالف القياس فقط . ونقل الشوكاني عن الشافعي أنه يقول:
إنه حجة مطلقاً في الجديد عن القاضي حسين والقفال الشاشي والباقلاني في
التقريب والمزني وابن أبي هريرة . وعزاه الشوكاني في الإرشاد لآخر ورقة من
الرسالة . وانظر في ذلك فقرة: ١٨٠٥ فقد قال الشافعي آخذ بقول الصحابي
إذا لم يعرف له مخالف إذا وجد معه قياس .

-٢ قول الصحابي ليس حجة وقال به عامة المتكلمين واختاره أبو الخطاب
الحنبلي .

ولأن النبي ﷺ قال^(١): «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٢). وقال عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ»^(٣). وقال: «خيركم القرن الذي أنا فيه»^(٤).

والاعتراض على هذا: إن الصحابة ساواهم التابعون في طريق

= ٣- الحجة قول الخلفاء الراشدين لقوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين».

٤- الحجة قول أبي بكر وعمر لقوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي». المسألة الثانية: هل يجوز تقليد الصحابة كما يقلد العامي المجتهد فمن قال بأن قول الصحابي حجة فتقليده عنده جائز من باب أولى.

وأما من لم يقل بحجية قوله فينبغي أن يكون ذلك جائزاً للعامي. ولكن بعض الأصوليين لا يجيزون تقليد من مات فلا يقلد عندهم إلا الحي والمسألة متشعبة المآخذ. وينظر تفصيل ذلك في شرح تنقيح الفصول ٤٤٥ والمعتمد ٩٤٢/٢ وروضة الناظر ١٦٥ والمستصفي ٢٤٣ والمنخول ٤٧٤ والمحصل ١٧٤/٣/٢ واللمع ٢٠ وجمع الجوامع ٣٥٤/٢ والتلويح ١٧/٢ والأحكام للآمدي ١٩٥/٣ وارشاد الفحول: ٢٤٣.

- (١) قال إضافة من المحقق.
- (٢) تقدم تخريجه في المسألة الثالثة من كتاب الإجماع.
- (٣) تقدم تخريجه في المسألة التاسعة عشرة من كتاب الأخبار.
- (٤) أخرجه البخاري عن عبدالله بن مسعود بلفظ «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم».

انظر فتح الباري: في كتاب الشهادات ٢٥٩/٥ وفي الفضائل ٢/٧ وفي الرقاق ٢٤٤/١١ وفي الأيمان والنذور ٥٤٣/١١. وأخرجه أيضاً عن عمران بن حصين بلفظ «خيركم قرني» انظر فتح الباري ٢٥٨/٥، ٢/٧، ٢٤٤/١١، ٥٨٠/١١. وأخرجه مسلم من طريق عائشة بلفظ «خير الناس القرن الذي أنا فيه». وأخرجه أحمد والنسائي والترمذي والطبراني والحاكم وانظر الفتح الكبير ٩٩/٢ وكشف الخفا ٤٧٥/١ وفتح القدير ٤٧٨/٣ والمقاصد الحسنة ٢٠٨.

الاجتهاد، وربما زادوا على طائفة منهم. فإن الحسن أفتى واستفتى به أهل البصرة في زمانه وأصحاب النبي ﷺ ميمناً وشمالاً^(١). وكان ابن عمر يقدم سعيد بن المسيّب على نفسه في الفتوى، وليس فوق مرتبة التقليد ودون^(٢) الاجتهاد مرتبة، فإن كان التابعون غير مجتهدين فينبغي أن يمتنع تقليدهم، ولا خلاف أن تقليدهم جائز لوجود آلات الاجتهاد في حقهم. وإن كانوا مجتهدين فينبغي أن لا يجب عليهم تقليد غيرهم.

وأما قولهم بأنهم شاهدوا وغبنا: فلعمري إن ما شاهدوا حصل (به)^(٣).

وقد تأدى إلينا بطريق يوجب العلم ويسقط العذر، ولم يخف على التابعين نوع من أنواع الأدلة بل علمته الصحابة بطريق وعلمه التابعون بطريق آخر.

وأما الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ في فضل الصحابة فلا إنكار لها^(٤). ونحن نعتز بتقديم الصحابة على غيرهم في الفضيلة

(١) فقد نقل ابن قدامة في الروضة ١٤١ عن الإمام أحمد في الزهد أن أنساً سئل عن مسألة فقال: «سلوا مولانا الحسن فإنه غاب وحضرنا وحفظ ونسينا وإنما يفضل الصحابي بفضيلة الصحبة». ثم قد ولي عمر بن الخطاب القضاء شريحاً وقال له إجتهد رأيك وهو من التابعين على ما في أعلام الموقعين ٨٥/١.

(٢) (ودون) زيادة من المحقق.

(٣) هكذا في المخطوطة ولعله (حصل لنا) هو الصواب.

(٤) قول ابن برهان لا إنكار لها صحيح إلا الحديث الأول وهو «أصحابي كالنجوم» فإنه سبق تخريجه وهو لا يصلح للاحتجاج بل عدّه بعضهم في الموضوعات، وأما حديث أبي بكر وعمر فقد حمله الجمهور على الاقتداء بها في سيرة الحكم والعدل، وأما حديث «خيركم القرن الذي أنا فيه» فليس نصّاً في محل النزاع والله أعلم.

غير أن الخلاف وقع فيما وراء ذلك .

ولأن هذا أمر من رسول الله ﷺ للعوام بتقليد الصحابة .

ولأننا كيف نجوز أن يتوجه على العالم خطاب بترك الاجتهاد وتقليد الصحابة وهم في ذلك مختلفون^(١) ، وكيف يأخذ العالم في مسألة الجد بالأقوال المختلفة المتضادة المتناقضة^(٢) وفي غيرها من المسائل^(٣) .

واعلم أن الحق المبين أن الصحابي إذا^(٤) قال قولاً يخالف القياس كان حجةً لأنه لا محمل له إلا التوقيف^(٥) ، وذلك أن القياس لا يقتضيه ، والتحكم في دين الله تعالى لا يجوز نسبه إلى الصحابي فعلم أنه ما قال ذلك إلا توقيفاً^(٦) عن الرسول ﷺ^(٧) فيكون هذا التوقيف توقيفاً مقدراً كتقدير عمر رضي الله عنه دية الجوسي بثمان مائة درهم^(٨) . وقد اتفق الفريقان على الاعتراف بذلك ، ومسائل

(١) التقليد مع الاختلاف لا يتناقضان بل يجوز تقليد المجتهد مع مخالفته لغيره ، وإنما القول بحجية قول الصحابي مع اختلافهم فيه تناقض .

(٢) ينظر أقوال الصحابة في توريث الجد الفوائد السنشورية مع حاشيتها ١٣٠ والانصاف ٣٠٥/٧ والمهذب ٣٢/٢ وحاشية ابن عابدين ٤٩٣/٥ والمغني ٦٥/٧ والعذب الفائض ١١٠/١ .

(٣) مثل مسألة « أنت عليّ حرام » فقد اختلف فيها الصحابة على سبعة أقوال .
(٤) في المخطوطة (اذ) .

(٥) هذه العبارة نقلها الشوكاني عن ابن برهان في الوجيز انظر ارشاد الفحول ٢٤٣ .

(٦) ووجه كونه حجة أنه سمعه من الرسول ﷺ فيكون حكمه حكم الحديث المرفوع أما إذا لم يكن عن توقيف يكون حكمه حكم الحديث الموقوف . وهو ليس حجة .

(٧) (وسلم) إضافة من المحقق .

(٨) قال الشافعي في الأم ١٠٥/٦ قضى عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما في دية اليهودي والنصراني بثلث دية المسلم ، وقضى عمر في دية الجوسي بثمانمائة

الإمامين تدل عليه. فإن الشافعي رضي الله عنه غلظ الدية
بالأسباب الثلاثة^(١) بأقضية الصحابة. وقدر دية المجوسي بقول عمر،
وأبو حنيفة قدر الجعل في رد الأبق بأربعين درهماً لأثر ابن مسعود،
وحط من قيمة العبد عشرة دراهم لأثر ابن مسعود.

وأما إذا كان القول موافقاً للقياس فقد بان مستند الصحابي وهو
غير معصوم عن الخطأ فوجب النظر في مستنده.

ولهم عمدة: إن الغائب يتعذر عليه درك اليقين بخلاف الحاضر،
وقد أجبنا عن ذلك وبيننا أن المجتهد على يقين والصحابي غير معصوم
عن الخطأ فوجب النظر في مستند قوله.

فإن قالوا: فهلا رجعتم إلى قول عائشة رضي الله عنها في مسألة
العينة، فإنها حكمت بفساد البيع.

قلنا: ذلك القول يوافق القياس، فإن من الناس من صار إلى
إبطال العقد لأنه ذريعة إلى الربا وطرده هذا القول في الذرائع كلها،
فليس هذا القول مخالف للقياس.

المسألة العاشرة

هل يجوز لمن عاصر رسول الله ﷺ الاجتهاد أم لا؟^(٢)

درهم وذلك ثلثا عشر دية المسلم لأنه كان يقول: تقوّم الدية اثنتي عشر ألف درهم
ولا نعلم أحداً قال في دياتهم أقل من هذا، فألزمنا كل واحد من هؤلاء الأقل بما
اجتمع عليه.

(١) قال الشافعي في الأم ١١٣/٦ ط ٢ دار المعرفة بيروت سنة ١٩٧٣: وتغليظ الدية
في العمد والعمد الخطأ والقتل في الشهر الحرام والبلد الحرام وقتل ذي الرحم كما
تقدم في العمد غير الخطأ لا يختلف ولا تغلظ فيما سوى هؤلاء.

(٢) هذه المسألة لا ثمرة لها في الفقه وإنما تقوم مقام التواريخ، ولأن هذا الاجتهاد إن =

اختلف الناس في ذلك، فأجازه قوم ومنعه آخرون^(١).

وأما حجة من منع فإنهم قالوا: المجتهد قادر على درك اليقين، وقد تيسر عليه العمل بالنص بأن يراجع الرسول ﷺ، فلا يجوز له أن يحكم بالظن، فإن العمل بأقصى الإمكان واجب.

وأما من أجاز ذلك فإنهم زعموا أن الاجتهاد مدرك من مدارك الأحكام فيجوز التعلق به في زمن الرسول ﷺ كما يجوز في غير زمن الرسول ﷺ، والدليل عليه أخبار الآحاد^(٢)، فإن الصحابة كان يحدث بعضهم بعضاً في مدينة الرسول ﷺ وهم قادرون على مراجعته ولم يكلفوا ذلك.

= أقره الرسول ﷺ أصبح سنة تفريرية وان لم يقره فليس حجة على الصحيح.
(١) هناك قول ثالث اختاره إمام الحرمين في البرهان: ١٣٥٦ وهو جواز الاجتهاد في غيبته والبعد عنه دون حضرته وامكان مراجعته ومال إليه الغزالي في المنحول: ٤٦٨.

وذكر الآمدي في الأحكام ٢١٣/٣ أقوالاً أخرى ومنها التوقف إما مطلقاً ونسبه للجبائي، وإما في حق الحاضر عند الرسول ونسبه لعبد الجبار بن أحمد، ونقل الآمدي موافق لنقل أبي الحسين البصري في المعتمد ٧٢٢/٢. وذكر الآمدي أن بعضهم آجازه بشرط الاذن من الرسول ﷺ.

واختار الآمدي والغزالي في المستصفي الجواز مطلقاً. واستدل الآمدي لوقوعه في حضرته بحكم سعد في بني قريظة، ويقول أبي بكر لما قتل قتادة رجلاً من المشركين فأخذ سلبه غيره: لا نقصد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه فقال ﷺ: (صدق وصدق في فتواه).

وينظر في هذه المسألة: المستصفي ٤٨٢ واللمع ٧٥ ونهاية السؤل ١٩٦/٣ وجمع الجوامع ٣٨٧/٢ وشرح تنقيح الفصول ٤٣٦ والمسودة ٥١١ وارشاد الفحول ٢٥٦ والمحصول ٢٥/٣/٢ وروضة الناظر ٣٥٤.

(٢) أي رواية أخبار الآحاد وسماع الصحابة من بعضهم البعض.

وأما قول الأولين: إن الاجتهاد ظن فصحيح على وجه من حيث أن النظر في الإمارات الظنية لا يفيد إلا الظن، ولكن هذا الظن وراء ما وقع التعبد به، فإن المجتهد متعبد بأن يحكم بما غلب على ظنه، فلا ظن في وجوب العمل بأخبار الآحاد، وإنما الظن في نفس الخبر لا في وجوب العمل به، وكما يجوز الحكم بالشاهدين وإن كانت أقوالها مظنونة ولكن العمل حصل به عند الظن قطعاً، ولأن الباري تعالى قادر على التنصيص على أحكام الحوادث والوقائع ثم لم يفعل ذلك، ولكن نص على أصول، ورد^(١) معرفة الحكم في الفرع إلى النظر والاجتهاد.

وقد استأنس العلماء في ذلك بما روي أن النبي ﷺ قال لمعاذ: بم تحكم؟ قال بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي^(٢).

واستدلوا بقصة أخرى وهي^(٣) أن النبي ﷺ قال لعمر بن العاص^(٤) وعقبة بن عامر الجهني^(٥): «اجتهدا، فإن أصبنا فلكما

(١) في المخطوطة (ورود).

(٢) تقدم تخريج الحديث في الجزء الأول.

(٣) في المخطوطة (وهو).

(٤) هو عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم القرشي السهمي الصحابي الجليل الفطن اللبيب. أسلم سنة ثمان وولاه النبي ﷺ غزوة ذات السلاسل واستعمله على عمان وكان من أمراء الأجناد زمن عمر. وهو فاتح مصر وأميرها والعالم بأحوال أهلها حتى العلم، توفي سنة ٤٣ هـ عن عمر يقارب التسعين عاماً وانظر الإصابة ٦٥٠/٤.

(٥) هو عقبة بن عامر بن عبس الصحابي روى الكثير من الأحاديث، وكان من القراء واشترك في جمع القرآن، وشهد الفتوح، وكان البريد إلى عمر بفتح الشام، سكن دمشق وشهد صفين مع معاوية وأمره بعد ذلك على مصر. اختلف في سنة وفاته =

حسنتان، وان أخطأتما فلكما حسنة واحدة^(١)». وهذه^(٢) الظواهر تدل على أن الاجتهاد في عصر الرسول ﷺ جائز.

ومن الناس من قال: إن كان بحضرته^(٣) عليه السلام لم يجوز وان كان في بلد نائية جاز.

ولهم عمدة: وهو أن الغائب يتعذر إليه درك اليقين بخلاف الحاضر. فقد أجبنا عن ذلك وبيّنا أن المجتهد على يقين من الحكم بما يغني^(٥) عن الإعادة.

المسألة الحادية عشرة

هل لرسول الله ﷺ أن يجتهد في أحكام الحوادث أم لا؟

= فقيل ٤٧هـ وقيل ٥٨هـ انظر الإهابة ٥٢٠/٤، الاستيعاب ١٥٥/٢، شذرات الذهب ٦٤/١.

(١) لفظ الحديث في مجمع الزوائد ١٩٥/٤. قال: جئت إلى الرسول ﷺ وعنده خصمان محتصمان فقال: اقض بينهما. فقلت: بأبي وأمي أنت أولى بذلك مني. فقال: اقض بينهما. فقلت على ماذا؟ فقال: اجتهد، فإن أصبت فلك عشر حسنات، وان لم تصب فلك حسنة، والحديث رواه الطبراني في الصغير والأوسط وفي سنده من هو متروك، ورواه الحاكم في المستدرک ٨٨/٤ والدارقطني في السنن ٢٠٣/٤. والذي في الصحيحين قوله لعمر بن العاص: إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر». انظر البخاري كتاب الإعتصام وفتح الباري ٣١٨/١٣ وتلخيص الحبير رقم (٢٠٧٢) وجامع الأصول رقم (٧٦٦٢).

(٢) في المخطوطة (وهذا).

(٣) في المخطوطة (بحضرة).

(٤) في المخطوطة (يستغني).

(٥) ما أجاب به المصنف لا يلزم من يقول لا يجوز الاجتهاد في حضرة الرسول ﷺ إلا بإذنه لأنه لا يوجد ما يعارضه، ولهذا الراجح في المسألة أنه يجوز الاجتهاد مع عدم القدرة على مراجعة الرسول ﷺ. وأما مع القدرة على مراجعته فلا يجوز الاجتهاد إلا بإذنه.

فقال قوم: لا يجوز، وقال قوم: يجوز^(١).

أما من منع فإنهم تسكوا بقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى^(٢)﴾. وقال تعالى: ﴿قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي^(٣)﴾. الآية.

ولو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته ومناظرته، كما يجوز مخالفته في أمور الدنيا. ولهذا لما نزل منزلاً فأشير عليه بتركه، وقيل له: ليس موضع مكيدة فارتحل عنه^(٤). ومخالفة الرسول ﷺ تنقص من قدره

(١) إختار إمام الحرمين في البرهان: ١٣٥٦ والغزالي في المنحول: ٤٦٨ أنه ما كان يجتهد في القواعد والأصول بل كان ينتظر الوحي، فأما في التفاصيل فكان مأذوناً له في التصرف والاجتهاد. وفي المسودة ما يقرب من هذا حيث قال: وإنما اجتهاده في الأمور الجزئية قولية أو عملية من باب تحقيق المناط، وقصة داود من هذا الباب، ويجب التفريق بين الأحكام الكلية العامة وبين أحكامه الشخصية الخاصة. وذكر الرازي في المحصول أقوالاً أخرى منها: جواز الاجتهاد له في الحروب وأمور الدنيا دون أحكام الدين، ونسب لأكثر المحققين القول بالتوقف، ونسب القول بالجواز للشافعي وأبي يوسف، ونقل الأمدى الجواز عن أحمد بن حنبل ونقله الشوكاني عن الجمهور. واختار الغزالي في المستصفى الجواز وتوقف في الوقوع تبعاً للباقلاني ونسبه الصيرفي في شرح الرسالة للشافعي على ما في إرشاد الفحول، ورجح الشوكاني الجواز والوقوع مطلقاً، ونسب القول بمنع الجواز للجبايين أبي علي وأبي هاشم. وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدى ٢٠٦/٣ والمستصفى ٤٨٣ ونهاية السؤل ١٩٢/٣ وجمع الجوامع ٣٨٦/٢ واللمع ٧٦ وشرح تنقيح الفصول ٤٣٦ والمسودة ٥٠٦ والمحصل ٩/٣/٢ وروضة الناظر ٣٥٦ والمعتمد ٧١٩/٢.

(٢) النجم (٣، ٤).

(٣) يونس: ١٥.

(٤) هذا إشارة إلى قصته مع الحجاب بن المنذر يوم بدر، حيث ترك الرسول ﷺ رأيه لرأي الحجاب لما شعر بصوابه. وينظر في ذلك سيرة ابن هشام ٤١١/٢ بتحقيق السقا.

وتحط من منصبه وتسقط أبهة الدين، وذلك حرام.

وأما من أجاز ذلك فإنه قال: الاجتهاد طلب الحق فكل ما كان عبادة في حق شخص جاز أن يكون عبادة في حق الرسول ﷺ، فإن العبادة تقرب إلى الله تعالى، والتقرب لا يختلف باختلاف الأشخاص.

وأما الجواب عن كلامهم. أما قولهم: إن الله تعالى قال: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾. وقوله عز وجل: ﴿قل ما يكون لي أن أبدله﴾. قلنا: إنما ورد هذا في القرآن فإنه من الله تعالى لا يثبت بالاجتهاد. ولأن الاجتهاد ليس حكماً بالهوى، وإنما هو حكم بالدليل، والهوى ليس دليلاً.

وقد استأنس العلماء في ذلك بقوله ﷺ: «أرأيت لو تضمضت^(١)؟» «أرأيت لو كان على أبيك دين؟^(١)». وما شاكل ذلك حكم بالاجتهاد في الظاهر.

وأما قولهم بأنه لو اجتهد لجاز خلافه^(٢).

قلنا: لا يجوز خلافه لأن الله تعالى أقره عليه، والله تعالى لا يقر رسوله على الخطأ.

(١) تقدم تخريج الحديثين في المسألة الثامنة من كتاب القياس.

(٢) هذه الملازمة باطلة لأنه إذا جاز مخالفة من يجتهد في حق عامة الناس لا يلزم منه جواز مخالفة الرسول ﷺ. لأن الرسول ﷺ معصوم في ما يتعلق بالشرع سواء أكان ذلك ابتداءً على قول. أو بتسديد الله له وعدم إقراره على الخطأ إذا وقع له على القول الراجح كما حدث في أسارى بدر واعراضه عن ابن أم مكتوم. واعطائه الإذن لمن استأذن في غزوة الخندق وغيرها. فبإمكاننا منع الملازمة بين الاجتهاد والمخالفة أصلاً أو نسلم بها في حق الناس مع عدم التسليم بها في حق الرسول ﷺ.

وقد يجوز أن يتصل بالاجتهاد ما يمنع مخالفته، وذلك أن الإجماع إذا اتصل بالاجتهاد منع من مخالفته، وإن كان قبل اتصال الإجماع به يجوز خلافه.

وهذه المسألة تبتنى على مسألة قدمناها^(٢) وهي أن الله تعالى يجوز أن يقول لرسوله ﷺ: «أحكم بما شئت^(٣) فأنت لا تحكم إلا بالحق ولا تقول إلا الصواب». وقد تقدم في تلك المسألة والله أعلم.

ثم كتاب الوصول في الأصول بعون الله وحسن توفيقه. والحمد لله مستمسكاً بعروته ومعتضداً بحوله وقوته وقدرته، وصلى الله على حبيبه وخليله ورسوله محمد صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذريته الطيبين الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وسلم تسليماً كثيراً^(٤).

(١) في المخطوطة (الاجتهاد) بدل (الاجماع).

(٢) وهي المسألة الأولى من كتاب القياس في هذا الجزء.

(٣) في المخطوطة (بما يشئت) وهو تصحيف.

(٤) ألحق بمخطوطة هذا الكتاب كتابان لإمام الحرمين.

أحدهما: كتاب المجتهدين وهو مأخوذ من كتاب التلخيص في أصول الفقه.

ويقع في إحدى وعشرين لوحة كبيرة.

والثاني: كتاب «العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية» وهو كتاب

مطبوع. ويقع في إحدى وثلاثين لوحة كبيرة. ولم يذكر اسم كاتبها، وقد ذكر

تاريخ كتابتها في آخر كتاب العقيدة النظامية. وأشار لمكان كتابتها وهو مسجد

الشافعي رحمه الله.

وهذا القدر من التحقيق والتعليق والدراسة نكتفي حامدين الله على التوفيق

للتام ومصليين على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد بن عبدالله وعلى آله وصحبه

وسلم تسليماً كثيراً..

الفهارس

- ١ - فهرس الآيات
- ٢ - فهرس الأحاديث
- ٣ - فهرس الآثار
- ٤ - فهرس الأشعار
- ٥ - فهرس الطوائف والفرق
- ٦ - فهرس الأعلام
- ٧ - فهرس المراجع
- ٨ - فهرس موضوعات الجزء الثاني

أولاً: فهرس الآيات الكريمة

الصفحة	رقمها	الآية
		سورة البقرة:
١٢٣/١	٣١	وعلم آدم الأسماء كلها .
١٢٦، ٧٤/١	٨٣، ٤٣	وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة .
٢٩٤ ١٣٩		
١٨١/١	٤٤	أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب .
١٣٩/١	٦٥	كونوا قردة خاسئين .
		فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت بأيديهم وويل لهم مما يكسبون .
١٨٤/٢	٧٩	وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين
٣٨٦/١	٨٩	ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها .
٤٤، ٢٣/٢	١٠٦	ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير .
٤٤/٢	١٠٦	قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها
٢٦/٢، ١٢٥/١	١٤٤	فول وجهك شطر المسجد الحرام .
٤٦/٢	١٤٩	ولم في القصاص حياة
٢٣٥/٢	١٧٩	كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية
٢٩/٢	١٨٠	لوالدين والأقربين بالمعروف .

الصفحة	رقمها	الآية
٣٥، ١٦/٢	١٨٧	ثم أتموا الصيام إلى الليل .
٦٣/٢	٢٢٨	والمطلقات يتربصن بأنفسهن .
١٢٥/١	٢٣٤	أربعة أشهر وعشرا
٢٧٦/١		وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
٢٧٦/١	٢٣٧	فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي
٢٢٢/٢، ٢٥١/١	٢٤٠	متاعاً إلى الحول غير إخراج .
٢٩		
١٠٧/١	٢٥٦	لا إكراه في الدين .
٢٦/١	٢٦٩	يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً
٣٠٧/١	٢٧٥	وأحل الله البيع وحرم الربا .
٣٤٧/١	٢٨٠	وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة .
٨٨/١	٢٨٦	لا يكلف الله نفساً إلا وسعها .
٨٧/١	٢٨٦	ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به .
		سورة آل عمران:
		فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
		الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون
٣٨٠/١	٧	في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا .
		ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون
١٨٤/٢	٧٨	على الله الكذب وهم يعلمون .
٢٤٧، ٧٩/٢	١١٠	كنتم خير أمة أخرجت للناس .
١٧٨/١	١٢٨	ليس لك من الأمر شيء .
١١٤/١	١٣٨	هذا بيان للناس .
		سورة النساء:
٣٧١/١	٣	ذلك أدنى أن لا تعولوا .

الصفحة	رقمها	الآية
٢٣٩، ٢١٠/١	١١	يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين .
٢٦٢، ٢٤٠		
٣٠٣، ٣٠١/١	١١	فإن كان له إخوة فلأمه السدس .
٥٣/٢		
		فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل
٣٤، ٢٦/٢	١٥	الله لهن سبيلاً .
٢٦/٢	١٦	واللذان يأتيانها منكم فآذوهما .
١٠٩، ١٠٨/١	٢٣	حرمت عليكم أمهاتكم .
٣٠٦		
٢٢٣/١	٢٤	وأحل لكم ما وراء ذلكم .
٣٦١، ٣٦٠/١	٣١	إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم .
٨٩/١	٤٣	لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون .
٢٣٩/١	٤٣	أو جاء أحد منكم من الغائط
٤٧/٢	٦٤	وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله
٣٤٣/١	١٠١	إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا .
		ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
٨٥، ٧٣/٢	١١٥	غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى .
١١٤		
٣٨٨/١	١٥٤	وقلنا لهم لا تعدوا في السبت .
٢٤٥/١	١٥٧	ما لهم به من علم إلا اتباع الظن
		سورة المائدة:
١٦١، ١٣٩/١	٢	وإذا حلتم فاصطادوا .
١٠٩/١	٣	حرمت عليكم الميتة .
٢٨٩/٢	٣	اليوم أكملت لكم دينكم
١٤٨/٢	١٢	وبعشنا منهم إثني عشر نقيباً

الصفحة	رقمها	الآية
		قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح
٦٢/١	١٧	ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً .
٣٨٣/١	٤٥	وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس .
٣٨٧/١	٤٨	لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً .
٢٢٦/١	٦٧	بلغ ما أنزل إليك
١٦٧/٢		
		لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى
٣٨٥/١	٧٨	ابن مريم .
		إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في
٢١١/٢	٩١	الخمر والميسر .
		ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن
٢٤٩/٢	١٠٣	الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون .
		سورة الأنعام:
٣٨٧/١	٩٠	أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
١٠٩٠، ١٠٦/١	١٤١	وأتوا حقه يوم حصاده .
		سورة الأعراف:
١٣٧/١	١٢	قال ما منعك أن تسجد إذ أمرتك .
٢١٢/٢	٢٨	إن الله لا يأمر بالفحشاء .
١٤٨/٢	١٥٥	واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا .
		الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً
٨٨/١	١٥٧	عندهم في التوراة والإنجيل .
٣٠٦/١	١٩٠	فلما آتاها صالحاً جعل له شركاء فيما آتاها .
٣٦٥/١	١٩١	أيشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون .

الصفحة	رقمها	الآية
		سورة الأنفال:
١٢٥/١	٦٥	إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين .
١٢٥/١	٦٦	فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين .
		سورة التوبة:
٢٢٩ ، ٢٢١/١	٥	فاقتلوا المشركين . والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله
٣٠٨/١	٣٤	فبشرهم بعذاب أليم
٣٦٦/١	٤٣	عفا الله عنك لم أذنت لهم .
٣٤٤/١	٨٠	إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم .
٣٠٥ ، ٣٠٤/١	١٠٣	خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها .
١٦٥/٢	١٢٢	فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين .
		سورة يونس:
٣٨٠/٢	١٥	قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي .
		سورة هود:
٣٥٧ ، ١٨٢/١	٨٨	وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت .
		سورة يوسف:
١١٦/١	٢	قرآناً عربياً .
٣٦٦ ، ٣٦٤/١	٢٤	ولقد همت به وهمّ بها .
١٠١/١	٨٢	واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها

الصفحة	رقمها	الآية
		سورة الرعد:
٢٥٨/١	١٦	خالق كل شيء .
١٢/٢	٣٩	يمحو الله ما يشاء ويثبت .
٣٨٥/١	٤٣	ومن عنده علم الكتاب .
		سورة ابراهيم:
٣٠٧/١	٤	وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه ليبيّن لهم .
		سورة الحجر:
٣٢٠/١	٩	إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون .
٢٤٣/١	٣٠	فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلاّ إبليس .
٢٥٠/١	٤٢	وان عبادي ليس لك عليهم سلطان إلاّ من اتبعك من الغاوين
١٠١/١	٩٤	فاصدع بما تؤمر .
		سورة النحل:
١٠٤، ١٠٣/١	٤٤	لتبين للناس ما نزل إليهم
٤٦/٢، ٣٠٧		
٤٤/٢	١٠١	وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل .
٢٤٩/٢	١١٦	ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام
٣٨٧/١	١٢٣	ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا .
		سورة الاسراء:
٣٣٥، ٣٣١/١	٢٣	فلا تقل لها أف
٥٥/٢، ٣٣٧		
٥٧		
٢٤٩/٢، ١٧١/٢	٣٦	ولا تقف ما ليس لك به علم .
٥٠/١	٤٤	وان من شيء إلاّ يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم

الصفحة	رقمها	الآية
١٣٩/١	٥٠	كونوا حجارة أو حديدا .
٣٦٦/١	٧٤	ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا .
٣٨٧/١	٧٧	سنة من أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسننتنا تحويلا
		سورة الكهف:
٢٤٥/١	٥٠	إلا إبليس كان من الجن .
٨١/١	٧٧	فوجد جداراً يريد أن ينقض .
		سورة مريم:
١٠١/١	٤	واشتعل الرأس شيبا .
		سورة طه:
٣٨٢/١	٥	الرحمن على العرش استوى .
٣٦٤/١	١١٥	ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما .
٣٦٤ ، ٣٦٣/١	١٢١	فعمى آدم ربه فقوى .
		سورة الأنبياء:
٢١٩/٢	٢٢	لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا .
٢٠/٢	١٠٧	وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين .
		سورة الحج:
٣٦٦ ، ٣٦٤/١	٥٢	وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان
		سورة النور:
٣٣/٢، ٢٩٦/١	٢	الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منها مائة جلدة .
		والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ...
٢٥٥/١	٤	الا الذين تابوا .
١٣٧/١	٦٣	فليحذر الذين يخالفون عن أمره

الصفحة	رقمها	الآية
		سورة الفرقان:
١٦١/٢	٨	أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها
		سورة الشعراء:
٢٤٥/١	٧٧	فإنهم عدو لي إلا رب العالمين
٢٤٩، ١١٦/١	١٩٥	بلسان عربي مبين.
		سورة النمل:
٢١٧/١	٦٢	أمن يجيب المضطر إذا دعاه.
		سورة القصص:
١٦١/٢	٤٨	لولا أوتي مثل ما أوتي موسى
		سورة العنكبوت:
٢١١/٢	٤٥	إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر
		وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك
٣٥٦/١	٤٨	إذا لارتاب المبتلون.
		سورة السجدة:
٦٤/١	١٣	ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها.
		سورة الأحزاب:
٣٧٤/١	٢١	لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة.
٢١٣/١	٣٥	إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات
٢٨٨/١	٣٥	والذاكرين الله كثيراً والذاكرات.
١٦١، ١٣٩/١	٥٣	فإذا طعمتم فانتشروا.
		سورة سبأ:
٢٠/٢	٢٨	وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً.

الصفحة	رقمها	الآية
		سورة يس:
٢١٦/١	٧٨	من يحيى العظام وهي رميم .
١٣٩/١	٨٢	إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون
		سورة الصفات:
٤٠/٢	١٠٦	إن هذا هو البلاء المبين .
		سورة ص:
٩٦/٢	٢٤	وقليل ما هم .
٣٦٧، ٣٦٥/١	٣٤	وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخرّ راكعاً وأناب .
٢٥٠/١	٨٢، ٨٣	فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين .
		سورة الزمر:
٨٩/١	٣٠	إنك ميت وإنهم ميتون .
٣١٠/١	٦٢	الله خالق كل شيء
		سورة فصلت:
		فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم
٦٩/١	٧، ٦	كافرون .
١٣٩/١	٤٠	إعملوا ما شئتم .
٣٨٢/١	٤١	ثم استوى إلى السماء وهي دخان
		سورة الشورى:
٣١٠/١	٩	وهو على كل شيء قدير .
		شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك
٣٨٧/١	١٣	وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين .

الصفحة	رقمها	الآية
		سورة الزخرف:
٣٨٧/١	٤٥	واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون.
		سورة الفتح:
٣٦٦، ٣٦٣/١	٢	ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر
٢٤٧، ٧٨/٢	٢٩	محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم
		سورة الحجرات:
٢٤٩/٢	١	لا تقدموا بين يدي الله ورسوله.
١٧٢/٢	٦	إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا.
١٧١/٢	١٢	اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم.
		سورة الذاريات:
٣١٠/١	٤٢	ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم.
		سورة النجم:
٣٨١، ٤٧/٢	٤، ٣	وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.
٣٦٦، ٣٦٤/١	٢٠، ١٩	أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى.
		سورة الواقعة:
٩٦/٢	١٤	ثلة من الأولين وقليل من الآخرين
٦٣/٢	٧٩	لا يمسه إلا المطهرون.
		سورة الحديد:
٨١/٢	١٠	لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا.

الصفحة	رقمها	الآية
		سورة المجادلة:
١٣٠/١	٨	ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول
٢٨/٢	١٢	فقدموا بين يدي نجواكم صدقة .
١٠١/١	٢٢	تجري من تحتها الأنهار .
		سورة الحشر:
٢٤٨/٢	٢	فاعتبروا يا أولي الأبصار
٣١٣، ٢٧٠/١	٢٠	لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة .
		سورة المنافقون:
		إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله والله
١٣٠/١	١	يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون
		سورة الطلاق:
٢٨٧/١	٢	واشهدوا ذوي عدل منكم
		سورة التحريم:
٧١/١	٦	لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون
		سورة المزمل:
٢١٨/١	١٦	كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول .
		سورة المدثر:
		ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم
٩٥/١	٤٢	المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين .
		سورة العصر:
		والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا
٢٢٠/١	١	الصلوات .

ثانياً: فهرس الأحاديث

رقم الصفحة	الحديث
٢٨/١	إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: ولد صالح يدعو له أو صدقة جارية أو علم ينتفع به .
٦٨/١	المصلي مناخ ربه .
٦٩/١	أنا رسول الله فانظروا في معجزتي
٥٩/١	أفلق الأعرابي إن صدق .
٧٦/١	خمس صلوات كتبهن الله تعالى على عباده في اليوم والليلة صلوا كما رأيتموني أصلي .
٣٧١، ١٣٦، ١٠٥/١	لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل .
١٠٥/١	إن من التمر خمرًا .
١١٢/١	الرجل والرجل فهما زانيان والمرأة والمرأة فهما زانيتان من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به
١١٢/١	اليمين الغموس تذر الديار بلاقع .
١١٣/١	أحجتنا هذه لعامنا هذا أم للأبد؟ فقال: بل للأبد .
١٤٥/١	لا صلاة إلا بطهور .
١٩٤/١	دعي الصلاة أيام أقرائك .
١٩٤/١	لا صلاة إلا بقرآن .
١٩٥/١	من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد .
١٩٦/١	نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة .
٢٤٠، ٢١٠/١	

رقم الصفحة	الحديث
٢٢٦/١	تحريم أخذ الزكاة على الرسول وآل بيته . إختصاصه بوجوب ركعتي الفجر وصلاة الضحى
٢٢٥/١	والأضحية
٢٢٥/١	إباحة النكاح للرسول من غير ولا شهود وغير إعلان .
٢٢٥/١	إباحة الصفي من المغنم للرسول .
٣٣٢، ٢٢٨/١	هو الطهور ماؤه الحل ميتته .
٢٢١/١	لا تقتلوا أهل الذمة .
٢٧١، ٢٣١، ٢٣٠، ٢٧٠،	أيا امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل
٢٦٤/١	النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها .
٣٧٨، ٢٠٥/٢، ٢٦٧/١	حديث معاذ بن جبل في الاجتهاد حين أرسله الرسول لليمن
٢٨٠، ٢٧٩/١	ولا ذو عهد في عهده
٢٩٠/١	صلوا إلى بيت المقدس وصلوا إلى الكعبة
٢٩٥/١	إلا يداً بيد
٢٧٨/١	لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده .
٢٩٣/١	من بدل دينه فاقتلوه .
٣٠٢، ٣٠١/١	الإثنان فما فوقها جماعة .
٣٢٢/١	جمع عليه السلام بين الصلاتين في السفر .
٢٢٣/١	سها رسول الله ﷺ فسجد .
٣٢٤/١	جلس النبي ﷺ فوق لبنتين مستقبل بيت المقدس ومستدبر الكعبة
٣٢٤/١	زنا ما عزر فرجه رسول الله ﷺ .
٣٢٥/١	حكمي في الواحد حكمي في الجماعة .
٣٢٥/١	كنت أفرك المني عن ثوب رسول الله وهو في الصلاة .
٣٢٧/١	قضى بالشفعة للجار .
٣٢٧/١	الخراج بالضمان .

رقم الصفحة	الحديث
٣٢٩/١	أما إهاب دبغ فقد طهر .
٣٢٩/١	هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به .
٣٣١/١ ، ٣٣٥ ، ٣٣٨ ،	في سائمة الغنم زكاة .
٣٥٣	
٥٧/٢	من أعتق شركاً له في عبد ... الحديث
٣٤٣/١	تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته .
٣٤٦ ، ٣٤٣/١	الماء من الماء .
٣٤٦ ، ٣٤٣/١	من أكسل فلا غسل عليه .
٣٤٦ ، ٣٤٤/١	والله لأزيدن على السبعين .
٣٤٥/١	مطل الغني ظلم .
٣٤٥/١	لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير له من أن يمتلئ شعراً .
٣٤٧/١	لو علمت أن الزيادة على السبعين تنفع لزدت .
٣٥٣/١	إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا .
٣٦١/١	الصلوات الخمس مكفرة لما بينها من الخطايا إذا اجتنب الكبائر .
٣٧١/١	خذوا عني مناسككم .
٣٧٢/١	إذا التقي الختانان فقد وجب الغسل ، فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا .
٣٧٢/١	إني أقبل وأنا صائم .
٣٧٤/١	لست كأحدكم إني أبيت عند ربي فيطعمني ويسقيني .
٣٧٦/١	رأيت ربي على صورة شاب من صفة كذا .
٣٧٦/١	إن الله تعالى خلق آدم على صورته .
٣٧٦/١	ينزل الله تعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا .
٣٨٤/١	نهى الرسول ﷺ عمر بن الخطاب عن النظر في التوراة

- ١٨/٢ حديث انشقاق القمر للرسول ﷺ .
- ١٨/٢ حديث نبع الماء بين أصابعه .
- ١٩/٢ إنه لا نبي بعدي .
- كان مما أنزل الله تعالى على رسوله « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله »
- ٣٠/٢ ألا إن القبلة قد حولت فاستداروا وبنوا .
- ٤٩/٢ حديث عبدالله بن مسعود في التوضي بالنيبيذ ليلة الجن .
- ٥٨/٢ أمي لا تجتمع على ضلالة .
- ٨٥، ٧٤/٢ أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم .
- ٣٧٢، ٧٩/٢ والذي نفسي محمد بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه .
- ٧٩/٢ واشوقاه إلى اخواني .
- ٨١/٢ لو أن الدين تعلق بالثريا لنالته رجال من أبناء فارس
- ٩١/٢ أول ما تفقدون من دينكم الأمانة وآخر ما تفقدون الصلاة
- ٩١/٢ الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فيا طوبى للغرباء
- إن الله لا ينزع العلم من صدور الرجال ولكن ينزع العلم بقبض العلماء فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً
- فسئلوا فأفتوهم بغير علم فضلوا وأضلوا .
- ٩١/٢ إنها تنفي خبثها كما ينفي الكبر خبث الحديد .
- ١٢٣/٢ خير محمد بن مسلمة في توريث الجدة السدس .
- ١٦٨/٢ خير أخذ الجزية من الجوس .
- ١٦٨/٢ خير حل بن مالك في دية الجنين .
- ٢٠٤، ١٦٩/٢ خير أبي موسى الأشعري في الاستئذان .
- ١٦٩/٢ أوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة اختصاراً
- ١٨٨/٢ من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار .

- ٨٨/٢ يضع الجبار قدمه في النار .
- ١٨٩/٢ ضرس الكافر في النار كجبل أحد .
- نضر الله أمراً أسمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه .
- ١٨٩/٢ من دخل دار أبي سفيان فهو آمن .
- ١٩١/٢ خبر خيار المجلس .
- ١٩٢/٢ خبر الوضوء من لمس الذكر .
- ١٩٤/٢ خبر أبي هريرة في الأكل ناسياً .
- ١٩٤/٢ خبر القهقهة .
- ٣٧٣ ، ١٩٧/٢ عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي .
- النار والناقوس للنصارى والمجوس فأمر بلالاً أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة .
- ١٩٩/٢ صحيفة الزكاة والديات .
- ٢٠١/٢ تسوية الرسول ﷺ بين الأصابع في الديات .
- ٢٠٤/٢ الوضوء مما مست النار .
- ٢٠٤/٢ أكل ﷺ كنف شاةٍ مصلية ولم يتوضأ الشؤم في ثلاث .
- ٢٠٦/٢ ألا ان مكة حرام حرّمها الله تعالى يوم خلق السموات والأرض لا يحتلي خلاها ولا يعضد شجرها ... الحديث
- ٢١٤/٢ أشفع عمي ولا هجرة بعد الفتح .
- ٢١٥/٢ لو سمعت ذلك قبل أن أقتله لم أقتله .
- ٢١٦/٢ إعلام الرسول أن حصون اليمن وبلاد كسرى وقيصر ستفتح ستفترق أمتي نيفاً وسبعين فرقة ، واحدة ناجية والباقون في النار .

رقم الصفحة	الحديث
٢٤٠/٢	النهي عن صيام يوم الشك .
٣٤٩، ٢٤٦/٢	حى علي اسم الرسول ﷺ يوم الحديبية .
٣٨١، ٢٤٨/٢	« رأيت لو كان على أبيك دين »
٣٨١، ٢٤٨/٢	« رأيت لو تغمضت » .
٢٩٤/٢	ادرووا الحدود بالشبهات .
٢٩٨/٢	إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه سبعا .
٣٢١/٢	الله تعالى أطعمك وسقاك .
	أفرضكم زيد وأقضاكم علي وأعرفكم بالحلال والحرام
٣٦٨/٢	معاذ بن جبل .
٣٧٣/٢	خيركم القرن الذي أنا فيه .
	اجتهدا فإن أصبنا فلكما حسنتان وإن أخطأنا فلكما
٣٧٩/٢	حسنة واحدة .

ثالثاً: فهرس الآثار

رقم الصفحة	الأثر
٢/١	قال عمر: رحم الله امرءاً أهدى إلي عيوب نفسي.
١٠٦/١	قال عمر: «زورت في نفسي كلاماً».
١٨١/١	قالت أم سلمة: يا رسول الله، إن الله تعالى ذكر الرجال في القرآن ولم يذكر النساء.
٥٠/٢، ٢٢٤/١	قال عمر: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة.
٥٠/٢، ٢٢٤/١	قال علي: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول أعرابي بوال علي عقبه.
٢٥٤/١	قال أبو بكر رضي الله عنه: أقل الجمع اثنان.
٥٣/٢، ٢٥٦/١	قال عثمان: حجبتها قومك يا غلام بائنين.
٥٣/٢	قال ابن عباس: كيف تحجب الأم بأخوين والله تعالى يقول فإن كان له إخوة فلأمه السدس.
٩٣/٢	قالت عائشة لأبي سلمة: «خروج يصعق بين الديكة»
١٠١/٢	قال علي: كان من رأيي ورأيي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أن لا تباع أمهات الأولاد، واني الآن أرى بيعهن فقال له عبيدة السلماني: رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك.
١٢٥/٢	قال ابن عباس: هبته وكان امرءاً مهيباً.
١٩٠/٢	قال البراء بن عازب: ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ ولكن بعضنا لا يتهم بعضاً.

٢٤٥/٢	تشبيه زيد الجد مع الأخوة بغصني شجرة .
٢٤٥/٢	تشبيه علي الجد مع الأخوة مجدولي نهر .
٢٤٥/٢	قال أبو بكر: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي .
٢٤٦/٢	قال علي: من أراد أن يقتحم جرائم جهنم فليقل في الجد برأيه .
٢٧٠/٢	قال عمر: وافقت ربي في ثلاثة .
٢٧١/٢	قال ابن مسعود: الحمد لله الذي وافق قضائي قضاء رسول الله
٣٧٥ ، ٣٢٢/٢	تقدير ابن مسعود أجرة من رد عبداً أبقا بأربعين درهما
٣٢٩/٢	قال علي: إن كان الله جعل لك عليها سبيلاً فما جعل لك على ما في بطنها سبيلاً .
٣٤٩/٢	قال عمر: ليتني كنت شعرة في صدر أبي بكر .
٣٥٠/٢	قال ابن عباس: من شاء بأهله .
٣٧٥/٢	تقدير عمر دية الجوسي بثمان مائة درهم .

ملحوظة:

رتبت الأحاديث والآثار حسب ورودها في النص لأنه لا فائدة من ترتيبها حسب حروف الهجاء حيث أن معظمها أجزاء من أحاديث أو مروية بالمعنى .

رابعاً: فهرس الأشعار

رقم الصفحة	البيت
٨/١	وما نيل المطالب بالتمني ولكن تؤخذ الدنيا غلابا
٤٨/١	لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهالم سادوا
٥٩/١	وليس يصح في الأفهام شيء إذا احتاج النهار إلى دليل
٩٨/١	فقلت له لما تمطي بصلبه وأردف أعجازا وناء بكلكل
١٠٢/١	وليل كموج البحر أرخى سدوله عليّ بأنواع الهموم ليبتلي
١٠٢/١	فقلت له لما تمطي بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلكل
١٠٢/١	إلا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الاصبح منك بأمثل
١٣٠/١	إن الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
٢١٦/١	هل من حلوم لأقوام فتذرهم ما جرب الناس من عضٍ وتضريس
٢١٦/١	أتوا نارِي فقلت منون أنتم فقالوا الجن، قلت عموا ظلما
٢٤٥/١	وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس
٢٤٥/١	وقفت بها اصيلا لا أسائلها أعبت جوابا وما بالربع من أحد
١١/٢	
٢٤٦/١	إلا أوارِي لأياً ما أبينها والنوي كالحوض بالظلومة الجلد
٢٥٠/١	أدوا التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكماً بالحق قوالا
	ولولا البداء سميته غير هائب ووصف البداء نعت لمن يتقلب
	ولولا البداء ما كان فيه تصرب وكان كئار حرها يتلهب
١١/٢	وكان كنور مشرق بطبيعة وبالله عن فعل الطباع يرغب

خامساً: فهرس الأعلام الواردة في الكتاب

٣٩٢، ٣٦٤، (٣٦١/١)	آدم (عليه السلام)
٣٩٢، ٣٨٩، ٣٨٧، (٢٤٥/١)	ابراهيم (عليه السلام)
(١٨/١)	أحمد بن حسين الكرجي
	أحمد بن حسين بن سهل الفارسي =
٣٧، ٣٢، (١٠/١)	ابن برهان الشافعي
٢٤٨، ١٤٩، ١٦، ١٥، (١٤/١)	أحمد بن حنبل
(٣٢/١)	أحمد بن علي بن برهان
(٢٤/١)	أحمد بن فخر
(١٣٠/١)	الأخطل
١٣٤، ١٢١، ٩٧، ٧٧، ٧٥، ٦٧، (٣٦/١)	الأستاذ أبو اسحق الاسفرائيني
٢٧٦، (٢٦٩/٢)، ٣٦١، ٣٦٠، ١٤١	
٣٤١، ٣٠٨	
(٢١/١)	الأسدي
٢٤، ٢١، (٢٠/١)	أسعد المهيني
٣٧، ٣٢، ٣١، ٣٠، ٢٦، ٢٣، ١٣، (١٠/١)	الأسنوي
(٣٤٢/٢)	الأصم
٣٤٤، (٥٤/١)	الأصمعي
(٧٦/١)	الأعرابي
(٤٨/١)	الأفوه الأودي = صلاة بن عمرو
(١٤٥/١)	الأقرع بن حابس

١٦٣، ١٣٥، ١٣٤، ٧٢، ٣٥، ١٧، (١٢/١)
 ٣١٩، ٢٢٩، ٢٢٧
 ٢٦٣، ١٥٠، ١٠٤٩، ٢، ٨٨، ٥٦، (٣٣/٢)
 ٣٥١، ٣٣٤، ٢٦٥
 (٩٨/١)
 ١٨٤، ١٧٩، (١٧٣/٢)، (٣٩/١)
 (٣١/١)
 (٢١/١)
 (٢٧٠/٢)
 (٢٩، ٧/١)
 ٣٢، ٢٧، (٢٣/١)
 ، ٣٤٨، (٣٤٢/٢)
 ، ٣٠٠، ٢٦٠، ٢٣٩، ٢٣٢، (٢١٠/١)
 ، ١٦٨، ٩٩، ٩٦، ١٠٤، ١٠٣، (١٠١/٢)
 ٣٦٨، ٣٥٣، ٣٤٩، ٢٤٥، ١٧٦
 ، ١١٠، ١٠٨، ١٠٦، ١٠٣، ٩٤، (٣٦/١)
 ، ١٨٩، ١٥٩، ١٤١، ١٣٧، ١٣٠، ١٢٣، ١٢١
 ، ٢٦٦، ٢٦٤، ٢٤٨، ١٩٢، ١٩١، ١٩٠
 ، ١٣٠، ٣٨٨، ٣٣١، ٢٧١
 : ٢١٨، ٢١٦، ٢٠٧، ١٨٢، ١٤٥، ٨٢، (٧/٢)
 ٢٩٩، ٢٩٦، ٢٩٥، ٢٨٧، ٢٧٦، ٢٦٩، ٢٦٣
 . ٣٤٥، ٣٣٤، ٣٣٢، ٣٣١، ٢٩٣
 (٣٣٨/١)
 (١٩/١)

الإمام أبو المعالي

إمام الحرمين الجويني

امرؤ القيس

ابن الباقلاني = أبو بكر الباقلاني

البخاري

بدر الدين الزركشي

أبو البركات بن البخاري

ابن برهان الشافعي =

أحمد بن حسين سهل الفارسي

يروع بنت واشق

بروكلهان

البغدادي

بشر المرسي

أبو بكر الصديق

أبو بكر الباقلاني = ابن الباقلاني

أبو بكر الدقاق

أبو بكر الطرطوشي

(٩٤/٢)	أبو بكر الرازي
٣٤، ٢٩، ٢٤، ٢١، ١٩، ١٥، (١٢/١)	أبو بكر الشاشي
(٢١/١)	أبو بكر المرزقي
(٩٤/٢)	أبو بكر الرازي
(١٩٩/٢)	بلال
(١٦/١)	ابن ترکان
(٢١/١)	التنوشي
٣٣٠، (٣٢٩/١)	أبو ثور
٣٣٨، ١٢٤، (١٣١/٢)	الجاحظ
، ١٧١، ١٧٠، ١١٩، ١٠٦، ٦٦، (٦٥/١)	الجبائي (أبو علي)
، ٢١٨، ٢١٧، ١٩٦، ١٩٠، ١٨٩، ١٧٢	
، ٢٨١، ٢٨٠، ٢٢٠	
٣٥١، ٣٣٣، ١٦٥، (١٧٥/٢)	
(٢٢٦/١)	جبريل
٠٣٧، ٣٤، ٣٣، ٣٠، ٢٤، (٧/١)	جلال الدين السيوطي
٠٢٧، ٢٦، ٢٣، ١٦، ١٥، ١٣، (١١/١)	ابن الجوزي
(٩٤/٢)	ابن جرير الطبري
(١٠/٢)	جعفر الصادق
(٢٩١/١)	حاتم الطائي
(٤١/١)	الحارث المحاسبي
(٥٥/١)	ابن الحداد
١٣٨، (٤٠/١)	أبو الحسن الأشعري
٢٠٦، (٦٥/١)	أبو الحسن
٣٧٤، ٩٢، (٨٠/٢)	الحسن البصري
٣٠٥، ٣٠٤، (١٨٢/١)	أبو الحسن الكرخي
٣٧١، ٣٥١، ٣٣٤، ٣٢١، ٢٧٦، (١٩٧/٢)	
(١٩/١)	الحسين بن عقيل بن علي بن عقيل

الحسين بن صافي بن عبدالله بن
نزار الشافعي
أبو الحسين البصري

(١٠/١)، ٣٦، ٢٠.

(١١/١)، ١٢٤، ١٢٤، ١٣٤، ١٨٧، ١٩٥،

٢٧٥، ٢٧٦، ٣١٨

الصائغ أبو الحسين هبة الله بن
الحسن بن هبة الله بن عساكر

(٢٠/١)، ٣٦.

(٩٤/٢)

(١٦٩/٢)، ٢٠٤.

(٢٤/١)

(١٨/١)، ٧٨، ٧٩، ٩٢، ١١٨، ١٤٩، ١٨٢،

١٨٦، ٢١٦، ٢٣٥، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٥١،

٢٥٦، ٢٦٦، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٧، ٢٧٨،

٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٣١٢، ٣٢٣،

٣٤٢، ٣٤٧، ٣٧١، ٣٨٢،

(٦٢/٢)، ١٠٢، ١٩٤، ٢٠٣، ٢٥٢، ٣٠٩،

٣٤٣، ٣٥٣، ٣٥٦، ٣٥٨، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٦.

(٣٦١/١)، ٣٦٥

(٢٩٢/٢)

(٢٤٨/٢)

حواء

خالد بن الوليد

الخشعية

الخليل = ابن أحمد بن عمرو

الفرهيدي

أبو الخطاب الكلوزاني

أبو الخطاب نصر بن البطير

ابن خلكان

داود الظاهري

داود عليه السلام

(٢٢/١)، ٢٦، ٢٧

(٤٩/٢)، ٧٧، ٢٤٣، ٣٤٢

(٣٦١/١)، ٣٦٥، ٣٨٥

(١٧/٢)	ابن الراوندي
(٢٤٥/٢)	الزبير بن العوام
(١١/٢)	زرارة بن أعين
٢٧، ٢٦، ٢٣، ١٣، (١٠/١)	الزركلي
٣٨٣، ١٩٣، ١٨٧، ١٥٨، (١٥٦/١)	أبو زيد
٣١٨، (٢٧٤/٢)	
(٣٦٨/٢)	زيد بن ثابت
(٢٩٠/١)	زين بن خالد
٣٦، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢٣، ٢٠، ١٣، (١٠/١)	ابن السبكي
(١٩/١)	ابن سعد المتولي
(٢٤٥/٢)	سعد بن أبي وقاص
(٣٧١/٢)	أبو سعيد البردعي
(٨٠/٢)	سعيد بن جبير
٣٧٤، ١٨١، ١٧٧، (٩٢/٢)	سعيد بن المسيب
(٣٨٢/١)	سفيان الثوري
(١٩١/٢)	أبو سفيان
(٩٣/٢)	أبو سلمة بن عبد الرحمن
٣٧٢، ٢١٤، (٢١٣/١)	أم سلمة
(١٤٤/١)	سيبويه
١٤٨، ١١٥، ١١٢، ٧٩، ٦٦، ٤٠، (١٥/١)	الشافعي
٢٥٥، ٢٤٤، ٢٣٣، ٢١٣، ١٩٥، ١٨٧، ١٤٩	
٣٤٢، ٣٢٦، ٣٢٤، ٣٠٨، ٢٩٤، ٢٩٣، ٢٥٦	
٣٤٧، ٣٤٤	
١٠٥، ٧٠، ٦٢، ٤٥، ٤٤، ٤٣، ٤٢، (٢٥/٢)	
٣٦٨، ٣١٩، ١٩٦، ١٨١، ١٧٧، ١٢٨، ١١٢	
٣٥٣، ٣٤٥، ٣٤٣، ٣٢٠، ٣٠٩، ٢٩٦، ٢٩٠	
٣٧٦، ٣٧١، ٣٦٩، ٣٥٨	

٣٦، (٢١/١)	شرف الدين أبو سعيد التميمي
(١٩٦/١)	أبو شمر المرجئ
٣٦٨، ٣٠٢، (٢٨٧/٢)	شمس الإسلام
انظر عبد الجبار بن أحمد	صاحب المغني
٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤ ٢٢، (١٣/١)	الصفدي
	صلاءه بن عمرو =
(٢٤/١)	الأفوه الأودي بن الصلاح
٢٥، ٢١، ١٨، (١٢/١)	أبو طالب الزيني الحنفي
(٤٠/١)	طلحة الصراف
(٢٤٥/٢)، (٢٩٥/١)	طلحة بن عبيدالله
، ٣٧٢، ٣٢٦، (٣٢٥/١)	عائشة
٣٧٦، ٢٠٦، ١٩٥، ١٦٩، ٩٣، (٢٦/٢)	
٢٤٥، (٢١٤/٢)	العباسي
(٣٦٢/٢)، ٣٤٢، ١١٠، (٥٥/١)	أبو العباس بن سريج
١٧٧، ١٧٦، (٤٠/١)	أبو العباس القلانسي
، ٢٣٥، ١٥٤، ١٣٥، ١٣٤، ١٢٤، (١٢/١)	عبد الجبار بن أحمد
٢٩٩، ٢٩٨، ٢٥٥، ٢٥٢، ٢٣٧	
(١١٤/٢)	
٣٢٩، ٢٩٢، (١٦٨/٢)	عبد الرحمن بن عوف
(١٨٥/٢)	عبد الرزاق
(٢١/١)	أبو عبدالله بن أبي كُدَيْة
٢٧٦، (٧/٢)، ٣٥٣، (١٨٢/١)	أبو عبدالله البصري
(٣٦٣/١)	عبد الحارث
(٢١/١)	أبو عبدالله البارع
٣٢٦، (٣٢٥/٢)، (٣٨٥/١)	عبدالله بن سلام
(١٨٥/٢)	عمران بن حطان
(٢١/١)	عبدالله بن علي بن سعيد

(١٨/١)	أبو عبدالله الحسين بن أحمد
٢١، (٢٠/١)	أبو عبدالله القيرواني
(١١/١)	عبد الواحد بن علي
(١١/١)	عبد الواحد بن برهان
، ٣٠٣، ٢٩٣، (٢٤١/١)	عبدالله بن عباس
، ١٨٠، ١٢٥، ١٢٠، ٩٦، ٨٣، ٦١، (٥٣/٢)	
. ٣٥٠، ٢٠٤	
٣٧٤، ٧٧، ٨٠، (٦٢/٢)، (٢٤٩/١)	عبدالله بن عمر
، ٢٧٠، ١٢٢، ٩٦، ٩٢، ٦١، (٥٨/٢)	عبدالله بن مسعود
٣٧٦، ٣٢٢	
(١٠١/٢)	عبيدة السلهاني
٣٤٧، (٣٤٤/١)	أبو عبيدة (معمّر بن المثنى)
(٢١/١)	ابن عساكر
(٣٠٣/١)	عثمان بن عفان
٣٢٩، ٢٩٢، (٥٣/٢)	
(٣٧٨/٢)	عقبة بن عامر الجهني
(٣٦٦/١)	أبو علي بن خيران
(٣٦٦/١)	أبو علي بن خيران
(٢٥٦/١)	أبو علي الفارسي
، ٣٦٣، (٣٤٥/١)	علي بن أبي طالب
، ٢٤٦، ١٦٩، ١٢٢، ١٠١، ٥٠، (١٠/٢)	
٣٦٨، ٣٥٠، ٣٢٩	
(١٨/١)	علي بن الحسين البزاز
٢٧، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ١٩، ١٣، (١٠/١)	ابن العماد
(٢٩٤/١)	ابن عمر
(٣٩/١)	عمران

عمر بن الخطاب

، ٢٩٥ ، ٢٦٤ ، ٢٦٣ ، ١٣٠ ، ٤٠ ، ٣٩ ، ٨

، ٣٨٤ ، ٣٧٢ ، ٣٤٣ ، ٣٢١

، ١٢٥ ، ١٠٨ ، ١٠١ ، ٨٣ ، ٦٢ ، ٥٠ ، (٣٠/٢)

، ٣٢٩ ، ٢٩٢ ، ٢٧٠ ، ٢٠٤ ، ١٧٦ ، ١٦٨

٣٧٥ ، ٣٦٩ ، ٣٥٥ ، ٣٥٣ ، ٣٤٩

(٣٧٨/٢)

(٣٤٢/٢)

(٢٣٣/١)

، ٣٢ ، ٢٩ ، ٢٠ ، ١٧ ، ١٦ ، ١٥ ، (١٢/١)

(٣٢٤/٢) ، ٣٥ ، ٣٤

١٣٩ ، (٢١٠/١)

(١٦٩/٢) ، (٢٦٣/١)

عمرو بن العاص

ابن عليّة

عيسى بن أبان

الغزالي

فاطمة بنت محمد

فاطمة بنت قيس

أبو الفتح بن علي بن محمد الوكيل

= ابن برهان

، ١٥ ، ١٤ ، ١٣ ، ١٢ ، ١١ ، ١٠ ، ٩ ، (٧/١)

، ٢٣ ، ٢٢ ، ٢١ ، ٢٠ ، ١٩ ، ١٨ ، ١٧ ، ١٦

، ٣٢ ، ٣١ ، ٣٠ ، ٢٩ ، ٢٨ ، ٢٧ ، ٢٦ ، ٢٤

٤٧ ، ٤١ ، ٤٠ ، ٣٧ ، ٣٦ ، ٣٥ ، ٣٤ ، ٣٣

أنظر أبو بكر الباقلاني

(١٨٤/٢)

(٢٧١/١)

(١١/١)

(٢١/١)

(٢١/١)

(٢١/١)

٣٤٢ ، (٥٥/١)

٢١٦ ، ١٦٨ ، (٢٠/٢)

انظر أبو الحسن الكرخي

القاضي

قتادة

الققعقاع بن عمرو

ابو القاسم بن برهان

أبو القاسم بن الحسين

أبو القاسم علي بن الحسن

أبو القاسم بن المهدي

القفال

قيصر

الكرخي

٢١٦، ١٦٧، (٢٠/٢)	كسرى
٣٧، ٣٢، ٢٧، ٢٤، (٢٣/١)	ابن كثير
(٣٨٥/١)	كعب الأحبار
١٤٤، (١٤١/٢)، ١٦٩، ١٦٨، (١٦٧/١)	الکعبى
(١٨/١)	ابن كليب عبد الوهاب
٣٤، ٢١، ١٧، (١٢/١)	الکيا المهراسى
٨٤، (٨٣/١)	أبو هب
(٣٢٤/١)	ماعز
(٢٩٥/١)	مالك بن أوس بن الحدثان
٣٥٣، ٢٩١، (١٢٢/٢)، (١٩٤/١)	مالك بن أنس
(٤٠/١)	مالك بن قيس بن الحدثان
٢٢، ١٨، (١٣/١)	المبارك بن كامل
(٥٤/١)	المبرد
(١٥/١)	مجد الدين بن تيمية
(٣٤٤/١)	محمد بن إدريس الشافعى
(١١/١)	محمد بن عبد الملك الهمزاني
٣٤٣، (١٨٢/٢)، (٣٤٧/١)	محمد بن الحسن
(١١١/٢)	محمد بن سيرين
٣١، (٣٠/١)	محمد بن علي الشوكاني
(١١/١)	محي الدين النووي
(١٧٦/٢)	محمد بن مسلمة
(٢١/١)	(القاضي) أبو محمد عبدالله بن
(٣٥٥/٢) (١٠/١)	القاسم الشهرزوري
٣٦، ٢٧، ٢٦، ١٣، (١٠/١)	المختار بن أبي عبيد
(٣٥٥/٢)	المراغى
١٨٤، ١٧٩، (١٧٣/٢)، ٢٤٦، (٣٩/١)	المزني
	مسلم

(٢٠/٢)
 ٣٩٢، ٣٩١، ٣٩٠، ٣٨٧، ٣٨٥، (٦٢/١)
 ٣٧٨، ٣٦٨، ٢٤٧، (٢٠٤/٢)، (٢٦٧/١)
 انظر الإمام
 (١٦٩/٢)
 ١٧٦، (١٦٨/٢)
 ٣٩٢، ٣٩٠، (٣٧٧/١)
 ١٧٦، (١٦٩/٢)، (٣٧٢/١)
 (١٠/٢)
 (٣٢٩/١)
 (٢٤٥/١)
 ، ٢٣٣، ١٥٠، ٦٩، (٦٧/٢)، (٣٩/١)
 (٣٩٢/١)
 ، ١٦، ١٥٩، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢، (٨٥/١)
 ، ٢٣٨، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٥، ١٨٤، ١٦٦
 ٣٥١، ٣٣٣، (٢١٧/٢)
 ٢٨١، (١٢٧/١)
 ٢٠٦، ٢٠٤، (١٩٤/٢)، (٢٣٢/١)
 ٣٤، ١٩، ١٧، ١٦، ١٥، ١٣، ١٢، (١١/١)
 (١٥/١)
 (١٨٥/٢)
 (١٨٤/٢)
 . ٣٤٦، (٣٤٣/١)
 . ٢٧، ٢٦، ٢٤، (٢٢/١)
 (٣٥٨/٢)
 (٣٦٤/١)

مسيلمة الكذاب
 المسيح بن مريم
 معاذ بن جبل
 أبو المعالي
 معقل بن سنان
 المغيرة بن شعبة
 موسى عليه السلام
 أبو موسى الأشعري
 موسى بن جعفر
 ميمونة
 النابغة
 النظام
 نوح (عليه السلام)
 أبو هاشم الجبائي
 انظر الجبائي
 أبو الهذيل
 أبو هريرة
 أبو الوفاء علي بن عقيل الحنبلي
 أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد
 ابن عقيل البغدادي
 الوليد بن كثير
 يحيى بن معين
 يعلى بن أمية
 اليافعي
 أبو يوسف
 يوسف (عليه السلام)

ملاحظة

هذا الفهرس مرتب على حروف الهجاء حسب وروده في المخطوطة وإذا كان العَلَم يبدأ بأم أو باب وأو ابن أو أل التعريف لم اعتبرها .
ولم أذكر في هذا الفهرس إلا الأعلام الواردة في المخطوطة فقط وقد أعرضت عن ذكر الأعلام الواردة في الحواشي . وغالباً أثبت الاسم مرة واحدة إذا ورد في المخطوطة أكثر من مرة في المسألة الواحدة
وقد وضعت الصفحة التي ترجم للعلم فيها بين قوسين .

سادساً: فهرس الطوائف

(١٠٠/١)	أهل الظاهر
٣٤٢ ، ٧٧ ، (٤٩/٢)	
(٢٤١/٣)	الإمامية
(٢٤١/٢)	الإسماعيلية
(٦٣/١)	البراهمة
٣٦٣ ، ٣٦٢ ، (٣٥٨/١)	الحشوية
(٧١/٢)	الخوارج
(٣٣٨/٢)	
(١٨٢/٢)	الخطائية
٦٣ ، ٦٢ ، (٥١/١)	الدهرية
١٠٠ ، ٥٣ ، (٥٢/١)	الروافض
٢٤١ ، ١٨٢ ، ١٦٣ ، ١٥٥ ، ٧٢ ، (١٠/٢)	
١٥٦ ، (١٣٩/٢)	السمنية
(١٤٠/٢)	السوفسطائية
٢٠ ، (١٣/٢)	اليسوية
(٦٦/١)	القدرية
(٣٤٠/٢)	
(٥٦/١)	الكرامية
(١٢٣/١)	الواقفية
(١٩٦/١)	المرجئة

سابعاً: فهرس المراجع

أ- القرآن وعلومه:

- أحكام القرآن. لأبي بكر الجصاص. المتوفى سنة ٣٧٠هـ. طبع استانبول سنة ١٣٣٥هـ.
- تفسير الطبري. تأليف محمد بن جرير الطبري. المتوفى سنة ٣١٠هـ. طبع مصطفى الباي الحلبي سنة ١٣٨٨هـ.
- تفسير القرطبي المسمى بالجامع لأحكام القرآن. لمحمد بن أحمد القرطبي. المتوفى سنة ٦٧١هـ. طبع دار الكتاب العربي سنة ١٣٨٧هـ.
- تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) لأبي الفداء بن كثير. المتوفى سنة ٧٧٤هـ. طبع دار الفكر سنة ١٣٨٩هـ.
- تفسير البيضاوي المسمى بأنوار التنزيل. الطبعة الثانية بمطبعة مصطفى الباي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٥هـ.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور. لجلال الدين السيوطي. المتوفى سنة ٩١١هـ. طبع المطبعة الإسلامية بطهران سنة ١٣٧٧هـ.
- فتح القدير الجامع بين فني الراوية والدراية لمحمد بن علي الشوكاني. المتوفى سنة ١٢٥٠هـ. طبع مصطفى الباي الحلبي سنة ١٣٥١هـ.
- مختصر تفسير ابن كثير. لمحمد بن علي الصابوني. الطبعة السابعة بمطبعة دار القرآن الكريم بيروت سنة ١٤٠٢هـ.
- منع جواز الهجاز في المنزل للتعبد والاعجاز. للشيخ محمد الامين الجكني الشنقيطي. المتوفى سنة ١٣٩٣هـ بمكة الملحق بالجزء التاسع من أضواء البيان. طبع مطبعة المدني بالقاهرة.

- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. وضع لجنة من مجمع اللغة العربية.
طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣م.

ب- السنة وعلومها:

- الإجابة فيما استدرسته عائشة على الصحابة.
- اختصار علوم الحديث (مع شرح الباعث الحثيث). للحافظ ابن كثير.
المتوفى سنة ٧٧٤هـ. طبع مكتبة دار التراث بالقاهرة سنة ١٣٩٩هـ.
- أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب. للحوث البيروتي. الطبعة الأولى
سنة ١٣٥٥هـ. طبع المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة.
- بلوغ المرام. لابن حجر العسقلاني. المتوفى سنة ٨٥٢هـ. طبع المكتبة
التجارية بالقاهرة سنة ١٩٢٨م. تحقيق محمد حامد الفقي.
- تأويل مختلف الحديث. لابن قتيبة. المتوفى سنة ٢٧٦هـ. تصحيح محمد
زهري النجار. طبع دار الجيل بيروت سنة ١٣٩٣هـ.
- التلخيص الكبير في تخریج أحاديث الرافي الكبير. لابن حجر العسقلاني.
طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة.
- تحفة الأحوذی. للعلامة محمد عبد الرحمن المباركفوري. المتوفى سنة
١٣٥٣هـ. طبع مطبعة الفجالة الجديدة بالقاهرة سنة ١٣٨٦هـ.
- توضیح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار. للأمير الصنعاني. المتوفى سنة
١١٨٢هـ. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. طبع الخانجي سنة ١٣٦٦هـ.
- الجامع الصغير. لجلال الدين السيوطي. المتوفى سنة ٩١١هـ. تحقيق محمد أبي
الفضل. طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٧٣هـ.
- جامع الأصول. للإمام أبي السعادات مبارك ابن الأثير الجزري. المتوفى سنة
٦٠٦هـ. الطبعة الأولى. مطبعة السنة المحمدية سنة ١٣٦٨هـ.
- جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد. لمحمد بن سليمان وبذيله أعذب
الموارد للسيد عبد الله هاشم يماني. طبع سنة ١٣٨١هـ مطبعة دار التأليف.
- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله لأبي عمر بن عبد البر
النمري طبع المنيرية الطبعة الأولى.

- سبل السلام. لمحمد بن اسماعيل الصنعاني المتوفى سنة ١١٨٢هـ. طبع مصطفى الباي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٩هـ.
- سلسلة الأحاديث الضعيفة لمحمد ناصر الألباني. الطبعة الرابعة بالمكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٣٩٨هـ.
- السنة قبل التدوين. تأليف محمد عجاج الخطيب. طبع مكتبة وهبة. القاهرة سنة ١٣٨٣هـ.
- سنن الترمذي المسمى بالجامع الصحيح. لأبي عيسى محمد بن عيسى. المتوفى سنة ٢٧٩هـ. تحقيق أحمد شاكر. طبع مصطفى الباي الحلبي سنة ١٣٥٦هـ.
- سنن الدارمي. تحقيق عبدالله هاشم الباي. طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨٦هـ.
- سنن الدارقطني. للإمام علي بن عمر الدارقطني. المتوفى سنة ٣٨٥هـ. تحقيق عبدالله هاشم عياني. طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨٦هـ.
- سنن البيهقي الكبرى. للإمام أحمد بن الحسين المتوفى سنة ٤٥٨هـ. وبديلها الجوهر النقي لعلاء الدين بن التركماني. المتوفى سنة ٧٤٥هـ. طبع دائرة المعارف النظامية بالهند.
- سنن أبي داود السجستاني. تحقيق وتعليق أحمد سعد علي. طبع مصطفى الباي الحلبي سنة ١٣٧١هـ.
- سنن ابن ماجة القزويني. المتوفى سنة ٢٧٥هـ. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. طبع عيسى الباي الحلبي سنة ١٩٧٢م.
- سنن النسائي بحاشيته زهر الربى. طبع المطبعة النظامية سنة ١٢٩٦هـ.
- شرح النووي على صحيح مسلم. تحقيق عبدالله أحمد أبو زينة. طبع دار الشعب
- شرح السنة للبقوي. طبع المكتب الإسلامي. دمشق سنة ١٣٩٠هـ.
- شرح الزرقاني على الموطأ. طبع مصطفى الباي الحلبي سنة ١٣٨١هـ.
- صحيح البخاري مع حاشية السندي. للإمام محمد بن اسماعيل البخاري. المتوفى سنة ٢٥٦هـ. تصوير دار الفكر ببيروت.

- صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري. المتوفى سنة ٢٦١هـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. طبع عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٤هـ.
- صحيح ابن حبان. تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان. الطبعة الأولى سنة ١٣٩٠هـ. نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
- صحيح ابن خزيمة. المتوفى سنة ٣١١هـ. تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. طبع المكتب الإسلامي سنة ١٣٩٠هـ.
- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية لابن الجوزي. المتوفى سنة ٥٩٧هـ. بتحقيق إرشاد الحق. طبع دار نشر الكتب الإسلامية لاهور سنة ١٣٩٩هـ.
- علوم الحديث لابن الصلاح. تحقيق الدكتور نور الدين العتر. نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٦هـ.
- عون المعبود. على سنن أبي داود. مصورة عن نسخة هندية. طبع دار الكتاب ببيروت.
- فتح الباري. شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني. المتوفى سنة ٨٥٢هـ. طبع السلفية بالقاهرة سنة ١٣٨٠هـ.
- الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل لأحمد بن عبد الرحمن البنا. الطبعة الأولى سنة ١٣٥٧هـ.
- الفتح الكبير في ضم الزيادة للجامع الصغير. لجلال الدين السيوطي. جمع الشيخ يوسف النبهاني. طبع دار الكتب العربية الكبرى بمصر سنة ١٣٥٠هـ.
- فيض القدير. شرح الجامع الصغير لعبد الرؤوف المناوي. الطبعة الأولى. طبع مطبعة مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية الكبرى بمصر سنة ١٣٥٦هـ.
- كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس للعجلوني. المتوفى سنة ١١٦٢هـ. طبع مكتبة القدسي سنة ١٣٥١هـ بالقاهرة.

- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين علي بن حسام الهندي. المتوفى سنة ٩٧٥هـ. طبع مكتبة التراث الإسلامي بـمـجـلـب.
- اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان. لمحمد فؤاد عبد الباقي. طبع دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٦٨هـ.
- مسند أحمد بن حنبل الشيباني. طبع دار صادر للطباعة والنشر بيروت.
- مسند الطيالسي أبي داود. المتوفى سنة ٣٠٤هـ. الطبعة الأولى سنة ١٣٧٢هـ. بالمطبعة المنيرية بالأزهر.
- مسند ابن الجارود. والمتوفى سنة ٣٠٧هـ. تحقيق عبدالله هاشم الياني. طبع مطبعة الفجالة الجديدة سنة ١٣٨٢هـ.
- المستدرک علی الصحیحین. للحاکم النیسابوری محمد بن عبدالله. المتوفى سنة ٤٠٥هـ. طبع مطابع النصر الحديثة بالرياض.
- مشکل الآثار لأبي جعفر الطحاوي. المتوفى سنة ٣٢١هـ. طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية بجيدر آباد الدکن سنة ١٣٣٣هـ.
- مشكاة المصابيح. تأليف ولي الدين محمد بن عبدالله الخطيب التبريزي. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. منشورات المكتب الإسلامي سنة ١٣٨٠هـ.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي. المتوفى سنة ٨٠٧هـ. طبع مطبعة القدسي سنة ١٣٥٢هـ.
- معرفة علوم الحديث للحاكم النيسابوري. طبع دائرة المعارف العثمانية. نشر الدكتور السيد معظم حسين.
- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي. نشر الدكتور ونسك. طبع مكتبة بريل في مدينة ليدن سنة ١٩٣٦م.
- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة للسخاوي. المتوفى سنة ٩٠٢هـ. طبع دار الأدب العربي للطباعة سنة ١٣٧٥هـ.
- منتقى الأخبار. تأليف مجد الدين عبد السلام بن عبدالله بن تيمية. المتوفى سنة ٦٥٢هـ. طبع المطبعة السلفية بالقاهرة.

- الموطأ لمالك بن أنس . تعليق محمد فؤاد عبد الباقي . طبع عيسى الباي الحلبي سنة ١٣٧٠هـ .
- الموضوعات لابن الجوزي جمال الدين أبي الفرج . المتوفى سنة ٥٩٧هـ . تحقيق عبد الرحمن عثمان . طبع المكتبة السلفية بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٨هـ .
- موارد الظهآن إلى زوائد ابن حبان . تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة . المطبعة السلفية .
- النهاية لابن الأثير الجزري في غريب الحديث . المتوفى سنة ٦٠٦هـ . تحقيق طاهر أحمد الزاوي والطناجي . طبع عيسى الباي الحلبي سنة ١٣٨٣هـ .
- نصب الراية لأحاديث الهداية للعلامة جمال الدين الزيلعي الحنفي . المتوفى سنة ٧٦٢هـ . طبع المكتبة الإسلامية سنة ١٣٩٣ . وهامشها بغية الألمي .
- نيل الأوطار . شرح منتقى الأخبار تأليف محمد بن علي الشوكاني . المتوفى سنة ١٢٥٠هـ . طبع مصطفى الباي الحلبي الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٠هـ .
- هداية الباري إلى ترتيب أحاديث البخاري للشيخ عبد الرحيم عنبر الطهطاوي . طبع مطبعة الإستقامة سنة ١٣٥٣هـ في جزئين .

ح- الفقه وأصوله

- الأحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي . المتوفى ٦٣٥هـ . طبع محمد علي صبيح سنة ١٣٨٧هـ .
- الاحكام في أصول الأحكام لابن حزم الأندلس الظاهري . المتوفى سنة ٤٥٦هـ . طبع مطبعة العاصمة بالقاهرة .
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول . تأليف محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ٢٥٠هـ الطبعة الأولى طبع مصطفى الباي الحلبي سنة ١٣٥٦هـ .
- اعلام الموقعين عن رب العالمين لشمس الدين بن قيم الجوزية . المتوفى سنة ٧٥١هـ تحقيق عبد الرحمن الوكيل . طبع الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨٨هـ .
- الأم للإمام محمد بن إدريس الشافعي . المتوفى سنة ٢٠٤هـ . تحقيق محمد زهري النجار . طبع الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨١هـ .

- أصول السرخسي. المتوفى سنة ٤٩٠هـ. تحقيق أبي الوفا الأفغاني. طبع دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٧٢هـ.
- الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام. المتوفى سنة ٢٢٤هـ. تحقيق وتعليق محمد خليل هراس. طبع مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٥هـ.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لعلاء الدين المرادوي الحنبلي. المتوفى سنة ٨٨٥هـ. تحقيق محمد حامد الفقي. طبع السنة المحمدية سنة ١٣٧٥هـ.
- البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني. المتوفى سنة ٤٧٨هـ. تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب. الطبعة الأولى بطابع الدوحة الحديثة سنة ١٣٩٩هـ.
- التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة عبيدالله بن مسعود. المتوفى سنة ٧٤٧هـ. طبع المطبعة الأميرية سنة ١٣٢٢هـ.
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول. لعبد الرحيم الأسنوي الشافعي. المتوفى سنة ٧٧٧هـ. طبع الهند ونشر مكتبة النهضة بمكة سنة ١٣٨٧هـ.
- التحقيقات المرضية في المباحث الفرضية لصالح الفوزان. طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٤٠٠ الطبعة الثانية.
- التلويح على التوضيح للإمام سعد الدين التفازاني. المتوفى سنة ٧٩٢هـ. طبع الأميرية بمصر سنة ١٣٢٢هـ.
- تيسير التحرير لمحمد أمين الحنفي. شرح كتاب التحرير لابن الهمام. طبع مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٥٠هـ.
- جمع الجوامع بحاشية العطار. طبع المطبعة العلمية سنة ١٣١٦هـ.
- جمع الجوامع بحاشية البناني. طبع عيسى البابي الحلبي بمصر.
- حاشية البدخشي على نهاية السؤل المساء بمنهاج العقول. طبع محمد علي صبيح مع نهاية السؤل للأسنوي.
- حاشية ابن عابدين المسماة برد المختار. دار احياء التراث العربي بيروت
- حاشية الباجوري على شرح الشنشوري. طبع مصطفى البابي الحلبي عام ١٣٥٥هـ.

- روضة الناظر وجنة المناظر لموفق الدين بن قدامة. المتوفى سنة ٦٣٠هـ.
طبع جامعة الإمام محمد بن سعود .
- الرسالة للإمام الشافعي. تحقيق أحمد محمد شاکر. طبع مصطفى الباي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٥٨هـ.
- الروض الربع. بشرح زاد المستنقع للعلامة منصور البهوتي. المتوفى سنة ١٠٥١هـ مطبعة دار السعادة بالقاهرة سنة ١٣٩٠هـ.
- روضة الطالبين للإمام أبي زكريا يحيى الدين النووي. المتوفى سنة ٦٧٦هـ.
طبع المكتب الإسلامي بدمشق.
- شرح تنقيح الفصول للإمام شهاب الدين أبو العباس القرافي. المتوفى سنة ٦٨٤هـ. حققه طه عبد الرؤوف سعد نشر مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٣هـ.
- شرح الكوكب المنير للفتوح الحنبلي المعروف بابن النجار. المتوفى سنة ٩٧٢هـ. تحقيق الزحيلي ونزيه حماد. طبع دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٠هـ.
- شرح الكنز للزيلعي. طبع المطبعة الأميرية الطبعة الأولى سنة ١٣١٥هـ.
- شرح مختصر ابن الحاجب لعضد الملة والدين. المتوفى سنة ٧٥٦هـ. نشر مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٣هـ. ومعه حاشية التفتازاني والجرجاني.
- الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي. توزيع دار الفكر.
- شفاء الغليل لحجة الإسلام الغزالي. المتوفى سنة ٥٠٥هـ. تحقيق الدكتور حمد الكبسي. طبع مطبعة الإرشاد ببغداد سنة ١٣٩٠هـ.
- العذب الفائض. شرح ألفية الفرائض. طبع مطبعة مصطفى الباي الحلبي سنة ١٣٧٢هـ.
- العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى. المتوفى سنة ٤٥٨هـ. تحقيق وتعليق الدكتور أحمد سير مباركي. طبع مؤسسة الرسالة بيروت سنة ١٤٠٠هـ.
- فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم الحراني. المتوفى سنة ٧٢٨هـ.

- فتاوى ابن الصلاح الشهرزوري. المتوفى سنة ٦٤٣هـ. في التفسير والحديث والأصول والعقائد. لا يوجد اسم للمطبعة ولا سنة الطبع.
- فتح القدير لابن الهمام الحنفي. طبع الأميرية سنة ١٣١٥هـ.
- الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي. المتوفى سنة ٤٦٣هـ. طبع دار إحياء السنة بدمشق.
- الفوائد الجلية في المباحث الفرضية. لعبد العزيز بن باز. الطبعة الثانية بمطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٦٧هـ.
- القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام البعلبي الحنبلي. المتوفى سنة ٨٠٣هـ. طبع مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٧٥هـ.
- القياس الشرعي لأبي الحسين البصري المعتزلي. ملحق بالمعتمد. المطبوع بالكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٥١م.
- كشاف القناع على متن الاقناع للعلامة منصور البهوتي. المتوفى سنة ١٠٥١هـ. مطبعة الحكومة السعودية بمكة سنة ١٣٩٤هـ.
- اللع في أصول الفقه لأبي اسحاق الشيرازي. المتوفى سنة ٤٧٦هـ. طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٥٨هـ.
- المبسوط للسرخسي. طبع مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٤هـ.
- المحلى لابن حزم الأندلسي الظاهري. المتوفى سنة ٤٥٦هـ. طبع المنيرية سنة ١٣٥٢هـ.
- المحصول في علم الأصول لفخر الدين الرازي. المتوفى سنة ٦٠٦هـ. تحقيق الدكتور طه جابر. طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٤٠١هـ.
- المجموع شرح المذهب. للعلامة أبي زكريا محي الدين النووي. المتوفى سنة ٦٧٦هـ. طبع إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة.
- مختصر المزني على هامش الأم. تحقيق محمد زهري النجار. طبع الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨١هـ.
- المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس. طبع الحشاب سنة ١٣٢٥هـ.
- مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت. طبع الأميرية.

- المستصفي من علم الأصول لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي. طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٩١هـ.
- المسودة في أصول الفقه لآل تيمية مجد الدين وشهاب الدين وتقي الدين. طبع مطبعة المدني بالقاهرة سنة ١٣٨٤هـ.
- المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي. المتوفى سنة ٤٣٦هـ. طبع الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٥١م.
- المغني لابن قدامة الحنبلي. المتوفى سنة ٦٣٠هـ. طبع دار الكتاب العربي ببيروت سنة ١٣٩٢هـ.
- ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل لابن حزم الأندلسي الظاهري. طبع مطبعة جامعة دمشق سنة ١٣٧٩هـ.
- المنحول من تعليقات الأصول لحجة الإسلام الغزالي. تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو. طبع دار الفكر بدمشق سنة ١٣٩٠هـ.
- منهج عمر بن الخطاب في التشريع للدكتور محمد بلتاجي. طبع دار الفكر العربي بالقاهرة.
- المهذب لأبي اسحق الشيرازي الشافعي. المتوفى سنة ٤٧٦هـ. طبع مصطفى الباي الحلبي سنة ١٣٧٩هـ.
- النبذ في أصول الفقه لابن حزم الأندلسي الظاهري. المتوفى سنة ٤٥٦هـ. تحقيق وتعليق الدكتور أحمد حجازي السقا. طبع مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٤٠١هـ.
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين الرملي المصري الشهير بالشافعي الصغير المتوفى سنة ١٠٠٤هـ. طبع مصطفى الباي الحلبي سنة ١٣٨٦هـ.
- نهاية السؤل للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ. طبع محمد علي صبيح بمصر.

د- كتب العقائد والفرق:

- الأربعين لفخر الدين الرازي. المتوفى سنة ٦٠٦هـ الطبعة الأولى مجيد آباد الدكن بالهند سنة ١٣٥٣هـ.

- الأسماء والصفات للبيهقي. المتوفى سنة ٤٥٨هـ. تحقيق محمد زاهد الكوثري تصوير دار إحياء التراث العربي. بيروت.
- تبين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعري لمؤرخ الشام علي بن الحسن بن عساكر المتوفى سنة ٥٧١هـ. طبع مطبعة التوفيق بدمشق. نشر القدسي سنة ١٣٤٧هـ.
- تلبس إبليس للحافظ جمال الدين أبي الفرج بن الجوزي البغدادي. المتوفى سنة ٥٩٧هـ. طبع مطبعة النهضة بمصر سنة ١٣٤٧هـ.
- الخصائص الكبرى لجلال الدين السيوطي. المتوفى سنة ٩١١هـ. تحقيق محمد خليل هراس. طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة ١٣٨٦هـ.
- الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغاني. نقلها من الفارسية للعربية الشيخ محمد عبده. طبع مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٥م.
- الحور العين للحميري اليمني المتوفى سنة ٥٧٣هـ. تحقيق كمال مصطفى. طبع مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٤٨م.
- الفرق بين الفرق لعبد القاهر بن طاهر البغدادي. المتوفى سنة ٤٢٩هـ. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. طبع مطبعة المدني بالقاهرة.
- المذاهب الإسلامية لمحمد أبي زهرة. طبع الفكر العربي القاهرة سنة ١٣٩١هـ.
- محصل أفكار المتقدمين لفخر الدين الرازي مع تعليق نصير الدين الطوسي. طبع المطبعة الحسينية سنة ١٣٢٣هـ.
- مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري. المتوفى سنة ٣٣٠هـ. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. الطبعة الأولى ١٣٦٩هـ بالنهضة المصرية.
- الملل والنحل للشهرستاني. تأليف أبي الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني. تحقيق عبد العزيز الوكيل. طبع دار الاتحاد العربي بالقاهرة سنة ١٣٨٧هـ.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي الظاهري. المتوفى سنة ٤٥٦هـ الطبعة الأولى بالأدبية بالقاهرة سنة ١٣٢٠هـ وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني.
- المواقف مع شرحه لعضد الملة والدين الإيجي. طبع القسطنطينية سنة ١٩٢٨م.

هـ - كتب اللغة والأدب:

- أخبار النحويين البصريين لأبي سعيد السيرافي. المتوفى سنة ٣٦٨هـ. تحقيق طه الزيني. طبع مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٣٧٤هـ.
- انباء الرواة على أنباء النحاة لجمال الدين القفطي. تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم طبع دار الكتب المصرية سنة ١٣٦٩.
- الأغاني لأبي فرج الأصفهاني. المتوفى سنة ٥٧٦هـ. مصور عن طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٨٣هـ.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك تأليف ابن هشام المتوفى سنة ٧٦١هـ. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. طبع السعادة بمصر سنة ١٣٨٦هـ.
- البلغة في تاريخ أئمة اللغة لمحمد بن يعقوب الفيروزابادي. المتوفى سنة ٨١٧هـ. تحقيق محمد المصري. طبع دمشق سنة ١٩٧٢م.
- تاج العروس للزبيدي. طبع دار صادر ببيروت سنة ١٣٨٦هـ.
- تاريخ الأدب العربي لعمر فروخ. طبع دار العلم للملايين ببيروت سنة ١٣٨٨هـ.
- ترتيب القاموس المحيط للطاهر أحمد الزاوي. الطبعة الثانية بدار احياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٩٠هـ.
- تهذيب الأسماء واللغات لأبي زكريا محي الدين النووي المتوفى سنة ٦٧٦هـ. طبع المطبعة المنيرية بمصر. تصوير دار الكتب العلمية ببيروت.
- حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٤٠م.
- خزانة الأدب لعبد القادر بن عمر البغدادي. المتوفى سنة ١٠٩٣هـ. الطبعة الأولى بالميرية ببولاق.
- الخصائص لابن جني. المتوفى سنة ٣٩٢هـ. تحقيق محمد علي النجار. طبع دار الهدى للطباعة والنشر ببيروت الطبعة الثانية.
- الدرر اللوامع على همع الهوامع لأحمد بن الأمين الشنقيطي. طبع المعرفة بيروت سنة ١٣٩٣هـ.

- ديوان النابغة. تحقيق كرم البستاني. طبع دار صادر بيروت.
- شرح ديوان الأخطل. لأنطون صالحاني. طبع اليسوعية بيروت.
- شرح التلخيص للقزويني لعبد الرحمن البرقوقي. الطبعة الثانية بالمطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٣٥٠هـ.
- شرح المفصل. محمود بن عمر الزمخشري. المتوفى سنة ٥٣٨هـ طبع دار الجيل بيروت.
- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. طبع دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة.
- شرح شذور الذهب. لابن هشام. ترتيب وتعليق عبد الغني الدقر. طبع دار الكتب العربية.
- شرح شواهد شروح الألفية. للعيني. مطبوع بهامش خزانة الأدب للبغدادى في بولاق سنة ١٢٩٩هـ.
- شرح شواهد الكتاب لسيبويه للسيرافي. المتوفى سنة ٣٨٥هـ. تحقيق محمد علي الرميح. طبع مطبعة الفجالة بالقاهرة سنة ١٣٩٤هـ.
- شرح ديوان جرير. لمحمد عبدالله الصاوي. طبع مكتبة دار الحياة بيروت.
- شرح ديوان المتنبي. للعكبري. طبع الشرقية سنة ١٣٠٨هـ.
- شرح ديوان الأخطل لإيليا سليم الحاوي. نشر دار الثقافة بيروت.
- الشعر والشعراء لابن قتيبة. تحقيق أحمد محمد شاکر. طبع دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٦م.
- شعر الهذليين في العصر الجاهلي والإسلامي للدكتور أحمد كمال زكي.
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا تأليف أبي العباس القلقشندي. المتوفى سنة ٨٢١هـ. مصورة عن الطبعة الأميرية. طبع المؤسسة المصرية العامة.
- طبقات النحويين واللغويين لمحمد بن حسن الزبيدي الأندلسي. المتوفى سنة ٣٧٩هـ تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم. طبع دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٣م.
- القاموس المحيط للفيروزبادي. المتوفى سنة ٨١٧هـ. طبع مطبعة مصطفى الباي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧١هـ.

- الكتاب لسبويه. تحقيق عبد السلام محمد هارون. طبع الهيئة المصرية العامة سنة ١٩٧٧م.
- الكني والألقاب لعباس القمي. المطبعة الحيدرية بالنجف سنة ١٣٨٩هـ.
- لسان العرب لابن منظور الإفريقي. المتوفى سنة ٧١١هـ. طبع مطبعة دار صادر بيروت سنة ١٣٧٤هـ.
- اللباب لابن الأثير الجزري. المتوفى سنة ٦٣٠هـ. طبع مطبعة القدسي بالقاهرة سنة ١٣٦٩هـ.
- مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي. تحقيق أبي الفضل ابراهيم. الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥م.
- المزهرة لجلال الدين السيوطي. تحقيق محمد أبي الفضل وجماعة طبع دار إحياء الكتب العربية.
- المصباح المنير لأحمد بن محمد المقرئ الفيومي. المتوفى سنة ٧٧٠هـ. طبع المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٩٠٩م.
- معاهد التنصيص على شواهد التلخيص للعباسي. المتوفى سنة ٩٦٣هـ. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. طبع مطبعة السعادة سنة ١٩٤٧م.
- معجم الأدباء لياقوت بن عبد الله الحموي. المتوفى سنة ٦٢٦هـ. تحقيق الدكتور أحمد فريد الرفاعي. طبع مطبعة دار المأمون بالقاهرة سنة ١٣٥٧هـ.
- مصادر الدراسة الأدبية ليوسف داغر. المطبعة المخلصية صيدا سنة ١٩٦١م
- مفتاح العلوم للسكاكي. المتوفى سنة ٦٢٦هـ. الطبعة الأولى بمطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٥٦هـ.
- همع الهوامع شرح الجوامع. تحقيق عبد السلام هارون والدكتور عبد العال. مطبعة الحرية ببيروت سنة ١٣٩٤هـ.

و- التاريخ والتراجم:

- آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم الرازي. تحقيق الشيخ عبد الغني عبد الخالق طبع السعادة سنة ١٣٧٢هـ.

- الأعلام لخير الدين الزركلي . المتوفى سنة ١٩٧٦م . الطبعة الثالثة بمدينة ليدن سنة ١٩٣٤م .
- الأنساب لعبد الكرم السمعاني . المتوفى سنة ٥٦٢هـ . طبع مكتبة المثنى سنة ١٩٧٠م .
- الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني . المتوفى سنة ٨٥٢هـ . الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٨هـ .
- الاستيعاب في أسماء الأصحاب لابن عبد البرّ النمري القرطبي المالكي . المتوفى سنة ٤٦٣هـ . الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بالقاهرة بهامش الإصابة سنة ١٣٢٨هـ .
- أسد الغابة في معرفة الصحابة لعلي بن محمد الجزري . المتوفى سنة ٦٣٠هـ . مطبعة الفجالة بمصر .
- أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام لعمر رضا كحالة . طبع المطبعة الهاشمية . بدمشق .
- البداية والنهاية لابن كثير . المتوفى سنة ٧٧٤هـ . مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٥١هـ .
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطي . المتوفى سنة ٩١١هـ . تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم . الطبعة الأولى طبع عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٨٤هـ .
- التاريخ الكبير لمحمد بن اسماعيل البخاري . المتوفى سنة ٢٥٦هـ . طبع حيدر آباد الدكن بمطبعة دائرة المعارف العثمانية ١٣٩٠هـ .
- تاريخ الأدب العربي لبروكلمان مع ذيله . المطبوعة باللغة الألمانية .
- تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي . المتوفى سنة ٩١١هـ . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . الطبعة الرابعة بالمكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة سنة ١٣٨٩هـ .
- تاريخ بغداد للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي . المتوفى سنة ٤٦٣هـ نشر دار الكتاب العربي . بيروت .

- تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام للحافظ الذهبي . نشر مكتبة القدسي .
- تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس تأليف الشيخ حسين الديار بكري . طبع مؤسسة شعبان بيروت .
- تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك لأبي جعفر الطبري . المتوفى سنة ٣١٠هـ . تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم . الطبعة الثانية بدار المعارف بالقاهرة .
- التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول لصديق حسن . المتوفى سنة ١٣٠٧هـ . تعليق عبد الحكيم شرف الدين . طبع المطبعة الهندية العربية سنة ١٣٨٣هـ .
- التعريفات للجرجاني الحنفي . المتوفى سنة ٨١٦هـ . طبع مكتبة لبنان ببيروت سنة ١٩٦٩م .
- تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني . طبع دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٨٠هـ . تحقيق عبد اللطيف عبد الوهاب .
- تذكرة الحفاظ للذهبي . المتوفى سنة ٧٤٨هـ . نشر دار احياء التراث العربي . بيروت
- تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني . طبع دار صادر . بيروت . مصورة عن طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند سنة ١٣٢٦هـ .
- التذكرة التيمورية بقلم أحمد تيمور باشا . الطبعة الأولى سنة ١٩٥٣م . طبع مطابع دار الكتاب العربي بمصر .
- الجبائيان لعلي فهمي خشم . الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨م . نشر دار مكتبة الفكر طرابلس ليبيا .
- الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية لعبد القادر بن محمد القرشي ، المتوفى سنة ٧٧٥هـ تحقيق عبد الفتاح الحلو . طبع عيسى البابي الحلبي . سنة ١٣٩٨هـ .
- حسن المحاضرة في مصر والقاهرة لجلال الدين السيوطي . المتوفى سنة ٩١١هـ . تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم . طبع عيسى البابي الحلبي الطبعة الأولى سنة ١٣٨٧هـ .

- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني. المتوفى سنة ٤٣٠هـ.
طبع دار الكتاب العربي. بيروت. الطبعة الثانية سنة ١٣٨٧هـ.
- خالد بن الوليد للصادق عرجون. الطبعة الثانية طبع مكتبة الكليات
الأزهرية بالقاهرة سنة ١٣٧٨هـ.
- خطط المقرئ المسمى بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لأحمد بن
علي المقرئ. المتوفى سنة ٨٤٥هـ طبع الحلبي.
- خلاصة تهذيب تذهيب الكمال في أسماء الرجال لصفي الدين أحمد بن عبدالله
الخزرجي. المتوفى سنة ٩٢٣هـ. نشر مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب
سنة ١٣٩١هـ بالتصوير عن طبعة الأميرية ببولاق.
- الدارس في تاريخ المدارس. للنعمي المتوفى سنة ٩٢٧هـ. تحقيق جعفر
الحسني. طبع مطبعة الترقى بدمشق سنة ١٣٧٠هـ.
- دائرة معارف القرن العشرين. محمد فريد وجدي. طبع دار المعارف
بيروت.
- دائرة المعارف الإسلامية. لجماعة من المستشرقين. طبع دار الشعب.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون. الطبعة الأولى
سنة ١٣٥١هـ. مطبعة المعاهد في الجبلية.
- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات. تأليف الخوانساري الشيعي.
تحقيق أسد الله اسماعيليان. طبع الحيدرية بطهران سنة ١٣٩٠هـ.
- الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام للسهيلي. المتوفى سنة
٥٨١هـ. طبع الفنية المتحدة بالعباسية سنة ١٩٧٢م.
- سيرة ابن هشام المتوفى سنة ٢١٨هـ. الطبعة الثانية بمطبعة مصطفى البابي
الحلبي سنة ١٣٧٥هـ. وطبع دار التراث العربي في القاهرة سنة ١٣٩٩هـ
بتحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا.
- سيرة عمر لابن الجوزي. طبع السعادة بالقاهرة سنة ١٩٢٤م.
- السيرة النبوية والآثار الحمديّة بهامش السيرة الحلبيّة لأحمد زيني دحلان.
- السمط الثمين في مناقب أمهات المؤمنين. طبع بحلب سنة ١٣٦٤هـ.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي. المتوفى سنة ١٠٨٩هـ طبع المكتب التجاري بيروت.
- صفوة الصفوة. تأليف جمال الدين أبي الفرج بن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧هـ طبع مطبعة الأصيل بجلب. الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩هـ.
- ضحى الإسلام. تأليف أحمد أمين. الطبعة الثامنة طبع الفنية المتحدة بالقاهرة.
- طبقات المعتزلة. تأليف القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي. المتوفى سنة ٤١٥هـ. تحقيق وتعليق علي سامي النشار. طبع دار المطبوعات الجامعية سنة ١٩٧٢م.
- طبقات ابن سعد الواقدي. طبع دار التحرير بالقاهرة سنة ١٣٨٨هـ.
- طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي. المتوفى سنة ٧٧١هـ. تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناجي. طبع عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٨٣هـ.
- طبقات الشافعية للأسنوي. المتوفى سنة ٧٧٢هـ. تحقيق عبدالله الجبوري طبع مطبعة الإرشاد ببغداد. الطبعة الأولى سنة ١٣٩٢هـ.
- طبقات الشافعية لابن هداية الحسيني. المتوفى سنة ١٠١٤هـ. تحقيق عادل نوهض. طبع دار الآفاق الجديدة بيروت. الطبعة الأولى سنة ١٩٧٢م.
- طبقات الفقهاء للشيرازي الشافعي. المتوفى سنة ٤٦٧هـ. تحقيق الدكتور إحسان عباس. نشر دار الرائد العربي ببيروت سنة ١٩٧٠م.
- طبقات المفسرين للحافظ شمس الدين الداوودي. المتوفى سنة ٩٤٥هـ. تحقيق علي محمد عمر. طبع مطبعة الإستقلال الكبرى بالقاهرة سنة ١٣٩٢هـ. نشر مكتبة وهبة.
- طبقات الحنابلة للقاضي أبي يعلى. تحقيق محمد حامد الفقي. طبع مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٧١هـ وذيله للبغدادي طبع سنة ١٣٧٢هـ.
- طبقات القراء لشمس الدين الذهبي. المتوفى سنة ٧٤٨هـ. تحقيق محمد سيد جاد الحق. الطبعة الأولى بمطبعة دار التأليف سنة ١٩٦٩م.
- العبر في خبر من غير. للحافظ الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ. تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد. طبع الكويت سنة ١٩٦٠م.

- الفكر السامي للحجوي. طبع الرباط سنة ١٣٤٠هـ.
- الفوائد البهية في تراجم الحنفية. تأليف محمد بن عبد الحي اللكنوي. طبع دار المعرفة بيروت سنة ١٣٢٤هـ.
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين للشيخ عبد الله مصطفى المراغي. الطبعة الثانية سنة ١٣٩٤هـ. نشر أحمد أمين ببيروت.
- الفهرست لابن النديم. طبع المطبعة الرحمانية بمصر.
- القاموس الإسلامي. لأحمد عطية الله. طبع النهضة المصرية سنة ١٣٨٣هـ.
- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي. المتوفى سنة ١١٥٨هـ. طبع كلكتا بالهند. سنة ١٨٦٢م.
- الكامل لابن الأثير الجزري وهامشه تاريخ الجبرتي. الطبعة الأولى بالمطبعة الأزهرية سنة ١٣٠١هـ.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة و كاتب جلي. طبع طهران الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٧هـ.
- لسان الميزان لابن حجر العسقلاني. المتوفى سنة ٨٥٢هـ. الطبعة الأولى بجيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٣٠هـ.
- معجم المؤلفين. تأليف عمر رضا كحالة. طبع دار إحياء التراث العربي بيروت سنة ١٣٧٦هـ.
- مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي. المتوفى سنة ٣٤٦هـ. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. طبع شركة الاعلانات الشرقية سنة ١٣٨٦هـ.
- مشاهير علماء الأمصار لمحمد بن حبان البستي. المتوفى سنة ٣٥٤هـ. طبع مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٣٧٩هـ.
- مكاتيب الرسول لعلي حسين الأحدي. طبع دار المهاجر بيروت.
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لطاش كبري زادة. المتوفى سنة ٩٦٨هـ. طبع مطبعة الاستقلال الكبرى.
- مقدمة ابن خلدون. تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي. الطبعة الأولى سنة ١٩٥٧م.

- المنتظم لابن الجوزي في تاريخ الملوك والأمم. المتوفى سنة ٥٩٧هـ. طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٧هـ.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان لليافعي. المتوفى سنة ٧٦٨هـ. الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠هـ. عن طبعة دائرة المعارف النظامية بالهند.
- مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي. المتوفى سنة ٥٩٧هـ. طبع مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة ١٣٩٩هـ. تحقيق الدكتور عبدالله التركي.
- المواهب اللدنية على الشامل الحمدية لابراهيم بن محمد الباجوري. المتوفى سنة ١٢٧٧هـ. طبع مصطفى الباي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٥هـ.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي. المتوفى سنة ٧٤٨هـ. تحقيق علي محمد البجاوي. الطبعة الأولى بمطبعة عيسى الباي الحلبي سنة ١٣٨٢هـ.
- نزهة الألبا للأنباري. المتوفى سنة ٥٧٧هـ. تحقيق الدكتور ابراهيم السامرائي. طبع المعارف. بغداد.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. تأليف جمال الدين يوسف بن تغري بردي الأتابكي المتوفى سنة ٨٧٤هـ. طبع المؤسسة المصرية العامة سنة ١٣٨٣هـ.
- هدية العارفين في أسماء المؤلفين وأثار المصنفين. لاسماعيل باشا البغدادي. طبع وكالة المعارف باستانبول سنة ١٩٥١م.
- الوافي بالوفيات للصفدي. المتوفى سنة ٧٦٤هـ. طبع دار صادر. بيروت سنة ١٣٩٣هـ.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان. المتوفى. سنة ٦٨١هـ. تحقيق الدكتور إحسان عباس. طبع دار صادر. بيروت سنة ١٩٧١م.

فهرس موضوعات الجزء الثاني

الصفحة	الموضوع	
٦٦ - ١	كتاب النسخ	
٥	: حد النسخ لغة	المسألة الأولى
٧	: حد النسخ اصطلاحاً	المسألة الثانية
١٠	: البداء على الله تعالى غير جائز عقلاً خلافاً للروافض	المسألة الثالثة
١٣	: اتفق المسلمون كافة على جواز نسخ الشرائع	المسألة الرابعة
٢١	: يجوز النسخ إلى غير بدل خلافاً لبعض المتكلمين	المسألة الخامسة
٢٥	: يجوز النسخ إلى الأثقل خلافاً لبعض المتكلمين	المسألة السادسة
٢٧	: يجوز نسخ الحكم وان كان بلفظ التأييد	المسألة السابعة
	: يجوز نسخ التلاوة دون نسخ الحكم ونسخ الحكم	المسألة الثامنة
٢٨	دون نسخ التلاوة.	
٣٢	: الزيادة على النص ليست نسخاً.	المسألة التاسعة
	: إذا ذكر الحكم وضرب له غاية معلومة لم يكن	المسألة العاشرة
٣٤	دخول الغاية نسخاً له.	
٣٦	: نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها جائز	المسألة الحادية عشرة
٤١	: نسخ الكتاب بالسنة المتواترة جائز من جهة العقل	المسألة الثانية عشرة
٤٣	: نسخ الكتاب بالسنة	المسألة الثالثة عشرة
٤٥	: نسخ السنة المتواترة بالقرآن جائز	المسألة الرابعة عشرة

- المسألة الخامسة عشرة : نسخ القرآن والأخبار المتواترة بأخبار الأحاد
ليس بمستحيل عقلاً ٤٧
- المسألة السادسة عشرة : لا يجوز نسخ ما ثبت بالقرآن والسنة المتواترة
بأخبار الأحاد خلافاً لأهل الظاهر ٤٩
- المسألة السابعة عشرة : نسخ الاجماع غير جائز ٥١
- المسألة الثامنة عشرة : النسخ بالاجماع ممتنع ٥٢
- المسألة التاسعة عشرة : نسخ القياس في زمن رسول الله ﷺ جائز ٥٤
- المسألة العشرون : النسخ بالفحوى جائز ٥٥
- المسألة الحادية والعشرون : الاستنباط من المنسوخ غير جائز ٥٧
- المسألة الثانية والعشرون : لا يثبت النسخ بقول الصحابي: هذا الحكم
كان ثم نسخ خلافاً لأصحاب أبي حنيفة ٦٠
- المسألة الثالثة والعشرون : يجوز نسخ الخبر بالخبر ٦٣
- المسألة الرابعة والعشرون : نسخ الحكم قبل علم المكلف بوجوده عليه جائز ٦٥

٦٧ - ١٣

كتاب الإجماع

- المسألة الأولى : انعقاد الاجماع على دليل مستنبط ليس بمستحيل . ٦٧
- المسألة الثانية : الإجماع حجة مقطوع بها خلافاً للرافضة . ٧٢
- المسألة الثالثة : اجماع التابعين حجة . ٧٧
- المسألة الرابعة : لا يعتقد بخلاف من قصر في إحكام أحد
أدوات الاجتهاد . ٨٢
- المسألة الخامسة : خلاف العوام غير معتد به . ٨٤
- المسألة السادسة : المجتهد الفاسق لا يعتقد بخلافه . ٨٦
- المسألة السابعة : هل عدد التواتر شرط في الجمعين؟ ٨٨
- المسألة الثامنة : يعتقد بخلاف التابعي إذا حاز رتبة
الاجتهاد في زمن الضحابة . ٩٢
- المسألة التاسعة : يعتقد بخلاف الواحد في الاجماع . ٩٤
- المسألة العاشرة : انقراض أهل العصر ليس شرطاً في كون
الاجماع حجة . ٩٧

- المسألة الحادية عشرة : إذا اختلف الصحابة على قولين هل يتصور
 ١٠٢ انعقاد الاجماع بعدهم على أحد القولين .
- المسألة الثانية عشرة : إذا كان الاجماع بعد الخلاف متصور فهل
 ١٠٥ يرتفع حكم الخلاف .
- المسألة الثالثة عشرة : إذا اختلف أهل العصر في حادثة على قولين
 ١٠٨ فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث .
- المسألة الرابعة عشرة : إذا اختلف الصحابة في مسألة على قولين فهل
 يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث يتضمن
 ١١٠ الأخذ بكل واحد من الطرفين في القولين .
- المسألة الخامسة عشرة : إذا ذكر أهل الاجماع دليلاً أو بينوا تأويلاً
 فهل يجوز لمن بعدهم ذكر دليل أو تأويل آخر ١١٣ ،
- المسألة السادسة عشرة : لا يجوز انعقاد الاجماع من غير دليل . ١١٤
- المسألة السابعة عشرة : إذا ذكر أحد المجمعين خيراً يخالف الاجماع
 وجب عليه ترك العمل بالحديث والثبات
 على الاجماع . ١١٦
- المسألة الثامنة عشرة : يجوز انعقاد الاجماع على القياس . ١١٨
- المسألة التاسعة عشرة : إجماع أهل المدينة ليس بحجة قطعية . ١٢١
- المسألة العشرون : إذا افترى الصحابي بحكم وعلم به الباقون وسكتوا ١٢٤
- المسألة الحادية والعشرون : الإجماع السكوتي . ١٢٦
- المسألة الثانية والعشرون : إذا انتشر القول في الصحابة ولم يعلم اتفاقهم . ١٢٧
- المسألة الثالثة والعشرون : فإذا انعقد الاجماع وكان دليله مجهولاً عند
 أهل العصر الثاني ووجدنا خيراً واحداً
- المسألة الرابعة والعشرون : هل كان الاجماع حجة في الأديان السابقة . ١٢٩

٢٠٨-١٣١

كتاب الأخبار

- المسألة الأولى : انقسام الخبر إلى الصدق والكذب ١٣١
- المسألة الثانية : حد الخبر . ١٣٥
- المسألة الثالثة : الخبر المتواتر يفيد العلم . ١٣٩

١٤١	: العلم الحاصل بعد أخبار التواتر ضروري .	المسألة الرابعة
١٤٧	: عدد أهل التواتر .	المسألة الخامسة
	: خبر الواحد إذا اتصلت به القرائن أفاد	المسألة السادسة
١٥٠	: العلم عند بعض العلماء .	
١٥٢	: ليس من شرط الأخبار المتواترة رواية اليهود .	المسألة السابعة
	: لا يشترط في الخبر المتواتر كون الإمام	المسألة الثامنة
١٥٥	: المعصوم مع المخبرين .	
١٥٦	: يجوز التعبد بأخبار الآحاد عقلاً .	المسألة التاسعة
١٦٣	: التعبد بأخبار الآحاد سمعاً .	المسألة العاشرة
١٧٢	: خبر الواحد لا يفيد العلم .	المسألة الحادية عشرة
١٧٤	: يجب العمل بخبر الواحد .	المسألة الثانية عشرة
١٧٧	: الاحتجاج بالمراسيل .	المسألة الثالثة عشرة
١٨٢	: قبول رواية أهل الأهواء .	المسألة الرابعة عشرة
١٨٦	: زيادة العدل مقبولة .	المسألة الخامسة عشرة
١٨٧	: رواية الحديث بالمعنى .	المسألة السادسة عشرة
١٩٢	: خبر الواحد فيما يعم به البلوى مقبول .	المسألة السابعة عشرة
١٩٥	: إذا خالف الراوي روايته لا يسقط الاحتجاج بها	المسألة الثامنة عشرة
	: إذا قال الراوي من السنة كذا انصرف إلى	المسألة التاسعة عشرة
١٩٧	: سنة رسول الله ﷺ .	
	: إذا قال الصحابي أمرنا بكذا انصرف لأمر	المسألة العشرون
١٩٨	: رسول الله .	
٢٠٠	: رواية الحديث بالمناولة .	المسألة الحادية والعشرون
٢٠٢	: خبر الواحد إذا خالف القياس .	المسألة الثانية والعشرون

٣٣٥-٢٠٩

كتاب القياس

	: هل يجوز أن يقول الله لرسوله أحكم	المسألة الأولى
٢٠٩	: بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالحق	
٢١٦	: حد القياس .	المسألة الثانية

٢٢٣	لا يجوز أن عرف جميع الأحكام من القياس	المسألة الثالثة
٢٢٥	: في حقيقة الأصل وحقيقة المعلول .	فصل
٢٢٥	: في علة الربا .	المسألة الرابعة
٢٢٨	: في حقيقة المعلول .	المسألة الخامسة
	: إذا قال صاحب الشرع حرمت السكر لأنه حلو	المسألة السادسة
٢٣٠	فهل يفهم منه تحريم كل حلو .	
٢٣٢	: يجوز ورود التعبد بالقياس عقلاً .	المسألة السابعة
٢٤٣	: وقوع التعبد بالقياس .	المسألة الثامنة
	: القياس يجري في الحدود والكفارات	المسألة التاسعة
٢٤٩	والرخص والمقدرات .	
٢٥٦	: يجوز القياس في الأسباب والشروط والمحال .	المسألة العاشرة
٢٥٨	: على النافي في إثبات النفي دليل .	المسألة الحادية عشرة
٢٦٠	: هل يجوز أن يكون الأصل المقيس عليه مختلفاً فيه	المسألة الثانية عشرة
٢٦٢	: تعليل الحكم بعلمتين .	المسألة الثالثة عشرة
٢٦٩	: التعليل بالعلة القاصرة	المسألة الرابعة عشرة
٢٧٤	: هل الحكم في الأصل يثبت بالنص أم بالعلة	المسألة الخامسة عشرة
٢٧٥	: هل الطرد شرط في صحة العلة	المسألة السادسة عشرة
٢٨١	: هل العكس شرط في العلل السمعية	المسألة السابعة عشرة
	: إذا علق الحكم على اسم مشتق هل يكون	المسألة الثامنة عشرة
٢٨٣	مشعراً بالعلية	
٢٨٦	: المصالح المرسله	المسألة التاسعة عشرة
٢٩٤	: قياس الشبه	المسألة العشرون
٢٩٩	: هل الطرد والعكس حجة في تصحيح العلل	المسألة الحادية والعشرون
٣٠٣	: قياس الطرد	المسألة الثانية والعشرون
٣٠٦	: إذا علل الفرع بغير علة الأصل	المسألة الثالثة والعشرون
	هل يكون القياس صحيحاً .	
٣٠٨	: القياس المركب	المسألة الرابعة والعشرون
٣١٣	: هل على المستدل بيان وجه مناسبة علته	المسألة الخامسة والعشرون

٣١٥	المسألة السادسة والعشرون : إذا ذكر في العلة وصفاً لا إحالة فيه بل ذكره لدفع النقض هل يكون مقبولاً .
٣١٧	المسألة السابعة والعشرون : استصحاب الحال
٣١٩	المسألة الثامنة والعشرون : في الاستحسان
٣٢٣	المسألة التاسعة والعشرون : قاذح المعارضة
٣٢٧	المسألة الثلاثون : قاذح الفرق
٣٣١	المسألة الحادية والثلاثون : إذا ذكر المعارض علة فهل يجب عليه ردها إلى أصل
٣٣٢	المسألة الثانية والثلاثون : إذا تعارض حديثان يقضى بأرجحهما
٣٣٣	المسألة الثالثة والثلاثون : إذا تعادل الحديثان المتعارضان
٣٨٢-٣٣٧	كتاب الاجتهاد
٣٣٧	المسألة الأولى : هل كل مجتهد في العقائد مصيب
٣٤١	المسألة الثانية : هل كل مجتهد في الفروع مصيب
٣٥١	المسألة الثالثة : هل يجوز تعارض الأشياء على وجه لا يترجح بعضها على بعض .
٣٥٨	المسألة الرابعة : حكم العامي تقليد العالم فيما يحدث له
٣٦١	المسألة الخامسة : هل يقلد العالم العام
٣٦٣	المسألة السادسة : هل يجوز للعامي تقليد من شاء أم عليه اختيار المجتهد الذي يقلده .
٣٦٦	المسألة السابعة : إذا اختلفت أقوال المجتهدين على العامي فبأيهم يأخذ .
٣٦٩	المسألة الثامنة : إذا التزم العاصي بمذهب معين فهل له تقليد غير مذهبه .
٣٧٠	المسألة التاسعة : حجية قول الصحابي
٣٧٦	المسألة العاشرة : هل يجوز الاجتهاد مع وجود الرسول ﷺ .
٣٧٩	المسألة الحادية عشرة : هل كان الاجتهاد جائزاً للرسول ﷺ .