

قديم واصلت
الفتية المحمدية بن محمد السباني

غاية الوصول

وإيضاح السبيل

في شرح مختصر وملتقى الشؤل والأمل

للشيخ الكاشغري

تأليف

المعروف بالعلامة الحلي

(١٧٣٦-١٤١١)

ترجمة الأمام

الحلي

الشيخ الزبير بن عتيق

مؤسسة الإمام الصادق



غاية الوصول

وإيضاح السبل

تقديم وإشراف
الفقيه المحقق الشيخ جعفر السبحاني

غاية الوصول وإيضاح السبل

في شرح مختصر منتهى السؤل والأمل
لابن الحاجب

تأليف

الحسن بن يوسف بن المطهر
المعروف بالعلامة الحلّي
(٦٤٨ - ٧٢٦هـ)

الجزء الأوّل

تحقيق وتعليق

الشيخ آ. مرداني پور

منشورات مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف، ٦٤٨-٧٢٦ق.

غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل /
لابن الحاجب؛ تأليف الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحلبي؛ تحقيق وتعليق: آ. مرداني
پور؛ تقديم وإشراف جعفر السبحاني. - قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٣٠ ق. = ١٣٨٧.

ISBN : 978 - 964 - 357 - 343 - 0

(دوره)

ISBN: 978 - 964 - 357 - 344 - 7

ج ٢ . (ج ١)

ISBN:978 - 964 - 357 - 345 - 4

(ج ٢)

أنجزت الفهرسة طبقاً لمعلومات فيا .

١- ابن الحاجب، عثمان بن عمر، ٥٧٠-٦٤٦ق. مختصر منتهى السؤل والأمل -- نقد وتفسير.
٢. أصول الفقه -- القرن ٧ق. الف. مرداني پور، ١٣٤٠ هـ. ش - المحقق. ب. السبحاني التبريزي، جعفر،
١٣٤٧ ق - . المشرّف. ج. مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام. د. العنوان. ه. عنوان: مختصر منتهى السؤل
والأمل. شرح.

٢٩٧/٣١١

BP ١٥٥/٨/الف/٢٦٨٠٢٦ ١٣٨٧

اسم الكتاب: غاية الوصول وإيضاح السبل

الجزء: الجزء الأول

المؤلف: العلامة الحلبي

تقديم وإشراف: الفقيه المحقق الشيخ جعفر السبحاني

المحقق: الشيخ آ. مرداني پور

الطبعة: الأولى - ١٤٣٠ هـ

المطبعة: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

الكميّة: ١١٠٠ نسخة

الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

الصف والإخراج الفني: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - السيد محسن البطاط

حقوق الطبع محفوظة للمؤسسة

توزيع

مكتبة التوحيد

ایران - قم ؛ ساحة الشهداء

٢٩٢٥١٥٢ - ٧٧٤٥٤٥٧ ☎

البريد الإلكتروني: imamsadeq@gmail.com

العنوان في شبكة المعلومات : www.imamsadeq.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المشرف

آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأواصر العلمية

بين علماء الشيعة والسنة

العلاقة بين علماء الشيعة والسنة كانت وطيدة وراسخة عبر القرون، ولم تمنع الاختلافات الفكرية أو العقائدية من حصول الزمالة بينهم في مجالات العلم والفكر والأدب، والسبب في ذلك هو وجود مشتركات كثيرة بينهم، فكان العمل على ضوئها موجبا لنشر الثقافة الإسلامية وإرساء دعائمها، وهذا هو التاريخ يُحدِّثنا عن تبادل التحديث بينهم وتعلمد لفييف من علماء السنة لدى علماء الشيعة وبالعكس في شتى مجالات المعارف الإسلامية، وسنذكر نماذج لهذه الوشائج والعلاقات الحسنة بين علماء الفريقين:

١. الشيخ الكليني: محمد بن يعقوب الرازي (المتوفى ٣٢٩هـ) مؤلف «كتاب الكافي» في سبعة اجزاء وهو أحد الجوامع الحديثية للشيعة.
ترجم له الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن المعروف بابن عساكر وذكر

أسانيدہ إلیہ کما أورد بعض مروياته عنه، وقال:

قدم دمشق وحدّث ببعلبك عن أبي الحسين محمد بن علي الجعفري
السمرقندي، ومحمد بن أحمد الخفّاف النيسابوري .

روى عنه أبو سعد الكوفي شيخ الشريف المرتضى، وأبو عبد الله أحمد بن
إبراهيم، وأبو القاسم علي بن محمد بن عبدوس الكوفي، وعبد الله بن محمد بن
ذكوان.

ثم قال: أنبأنا أبو الحسن بن جعفر قال: أنا جعفر بن أحمد بن الحسين بن
السراج، أنا أبو القاسم المحسن بن حمزة... الورّاق بتيس أنا أبو علي الحسن بن
علي بن جعفر الديبلي بتيس في المحرم سنة خمس وتسعين وثلاثمائة، أنا أبو
القاسم علي بن محمد بن عبدوس الكوفي، أخبرني محمد بن يعقوب الكليني عن
علي بن إبراهيم إلى أن انتهى الاسناد إلى أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إعجاب المرء
بنفسه دليل على ضعف عقله».^(١)

٢. الشيخ الصدوق محمد بن الحسين بن بابويه (٣٠٦ - ٣٨١ هـ) شدّ الرحال
لطلب الحديث إلى أرجاء العالم الإسلامي كالري، واستراباد، وجرجان، ونيسابور،
ومشهد الرضا عليه السلام، ومرو الروذ، وسرخس، وإيلاق، وسمرقند، وفرغانة، وبلغ من
بلاد ماوراء النهر، وهمدان، وبغداد، والكوفة، وفيد، ومكة، والمدينة .

فقد اخذ في هذه البلاد الحديث عن مشايخها من غير فرق بين السني
والشيوعي، وقد بلغ عدد مشايخه إلى مائتين وستين شيخاً من أئمة الحديث، وإليك
اسماء بعض مشايخه من محدثي السنة الذين أخذ الحديث عنهم:

حدّثه بنيسابور أبو نصر أحمد بن الحسين بن أحمد بن عبيد الضبي
المرواني النيسابوري، وقد روى عنه في علل الشرائع. (١)

كما حدّثه بإيلاق، بكر بن علي بن محمد بن فضل الحنفي الشاشي (٢)
الحاكم. (٣)

كما أخذ عنه الحديث جماعة من السنّة منهم: محمد بن طلحة النعالي
البغدادي من شيوخ الخطيب البغدادي، وأبو بكر محمد بن علي بن أحمد،
وآخرون. (٤)

٣. الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (المتوفى: ٤١٣ هـ)
وهو التلميذ العبقرى للشيخ الصدوق رحمته الله وبدراسة حياته تتجلّى لنا مكانته السامية
في أوساط الأمة، وقدرته الفائقة على اجتذاب القلوب، فقد كان يرتاد مجلسه
العلماء وطلاب المعرفة من كافة الطوائف التي احتشدت عند موته باكية، نادبة
عالمها الفذ، ذا القلب الكبير، والإيمان الراسخ، والعطاء الثرّ.

وإليك بعض كلمات المؤرخين التي تصف جلالته وسمو شخصيته، والتفاف
الناس حوله:

كان له مجلس بداره بدرج رباح يحضره خلق كثير من العلماء من سائر
الطوائف (٥).

١. علل الشرائع: ٥٦.

٢. الشاش مدينة في ماوراء النهر ثم ماوراء نهر سيحون.

٣. إكمال الدين: ١٧٠.

٤. موسوعة طبقات الفقهاء: ٤ / ٤٣٤.

٥. المنتظم: ١٥ / ١٥٧؛ البداية والنهاية: ١٢ / ١٧.

وقال الذهبي نقلاً عن تاريخ ابن أبي طي: كان قوي النفس كثير البرّ عظيم الخشوع عند الصلاة والصوم. (١)

كما نقل عنه ابن حجر في لسان الميزان: ما كان ينام من الليل إلا هجعة ثم يقوم يصلي أو يطالع أو يدرس أو يتلو القرآن. (٢)

توفي ببغداد سنة ثلاث عشرة وأربعمائة، وكان يوم وفاته يوماً مشهوداً. وصلى عليه الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين بميدان الأشنان وضاق على الناس مع كبره (٣).

وكان يوم وفاته يوماً لم يُرَ أعظم منه من كثرة الناس للصلاة عليه وكثرة البكاء من المخالف والمؤلف. (٤)

٤. إمام الأدب والتفسير والفقّه الشريف المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ) وصفه ابن بسام الاندلسي في اواخر كتاب الذخيرة بقوله: كان هذا الشريف إمام أئمة العراق بين الاختلاف والاتفاق، إليه فزع علماؤها، وعنه أخذ عظامؤها، صاحب مدارسها، وجماع شاردها وأنسها، ممن سارت أخباره وعرفت له أشعاره وحمدت في ذات الله مآثره وآثاره، إلى تواليه في الدين وتصانيفه في أحكام المسلمين ممّا يشهد أنه فرع تلك الأصول ومن أهل ذلك البيت الجليل (٥).

ويقول ابن خلكان في وصف كتابه الأمالي: وله الكتاب الذي سماه «الغرر

١. سير اعلام النبلاء: ١٧ / ٣٤٤.

٢. لسان الميزان: ٥ / ٣٦٨.

٣. رجال النجاشي: ٤٠٣، برقم ١٠٦٧.

٤. الفهرست للشيخ الطوسي: ٦٨٥.

٥. وفيات الأعيان: ٣ / ٣١٣، برقم ٤٤٣ نقلاً عن ابن بسام.

والدرر» وهي مجالس أملاها تشتمل عن فنون من معالي الأدب تكلم فيها على النحو والفقہ وغير ذلك، وهو كتاب ممتع يدل على فضل كثير وتوسع في الاطلاع والعلوم. (١)

٥. شيخ الطائفة الطوسي محمد بن الحسن (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)، أخذ عن مشايخ الشيعة كالمفيد والمرتضى، وفي الوقت نفسه أخذ عن غيرهم كأبي علي بن شاذان وأبي منصور السكري. (٢)

يقول الذهبي: كان الشيخ الطوسي مقيماً ببغداد وكانت داره متجعاً لرواد العلم، وبلغ الأمر من الإكبار له أن جعل له القائم بأمر الله كرسي الكلام والإفادة. (٣)

ويقول الشيخ محمد أبو زهرة المصري أحد كبار علماء السنة: كان شيخ الطائفة في عصره غير منازع وكتبه موسوعات فقهية، وعلمية، وكان مع علمه بفقہ الإمامية، وكونه أكبر رواته، عالماً بفقہ السنة، وله في هذا دراسات مقارنة، وكان عالماً في الأصول على المنهاجين الإمامي والسني. (٤)

٦. فقيه الطائفة أبو جعفر محمد بن المنصور المعروف بابن إدريس الحلبي (٥٤٣ - ٥٩٨ هـ) ذكر في كتابه صلته بفقهاء أهل عصره من الشافعية، قال: وقد كتب إلي بعض فقهاء الشافعية، وكان بيني وبينه مؤانسة ومكاتبه: هل يقع الطلاق الثلاث عندكم؟ وما القول في ذلك عند فقهاء أهل البيت عليهم السلام؟ فأجبت: أما مذهب أهل البيت عليهم السلام فإنهم يرون أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد في مجلس واحد وحالة واحدة

١. المصدر نفسه.

٢. مقدمة «التبيان»: ٥٢ - ٥٣، عند عدّ مشايخه، برقم ٧ - ٨.

٣. سير اعلام النبلاء: ١٨ / ٣٣٤، برقم ١٥٥.

٤. موسوعة طبقات الفقهاء: ٥ / ٢٨١.

دون تخلل المراجعة لا يقع منه إلا واحدة. (١)

٧. المؤرخ الكبير عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني من أعلام القرن السادس أخذ الحديث من شيخ الشيعة علي بن عبيد الله المعروف بمتجب الدين صاحب الفهرس المعروف (المتوفى سنة ٦٠٠ هـ)، وقال في حقه: علي بن عبيد الله بن حسن بن حسين بن بابويه، الرازي، شيخ ريان من علم الحديث، سماعاً وضبطاً وحفظاً وجمعاً، يكتب ما يجد ويسمع ممن يجد، ويقبل من يدانيه في هذه الأعصار في كثرة الجمع والسماع والشيوخ الذين سمع منهم وأجازوا له، وذلك على قلة رحلته وسفره. ثم ذكر مشايخه على التفصيل، إلى أن قال: لم يزل كان يترقب بالري ويسمع من دبّ ودرج، ودخل وخرج وجمع الجموع وكان يسود تاريخاً كبيراً للري فلم يقض له نقله إلى البياض، وأظن أن مسودته قد ضاعت بموته، ومن مجموعته كتاب الأربعين الذي نبأه (٢) على حديث سلمان الفارسي رضي الله عنه، المترجم لأربعين حديثاً وقد قرأته عليه بالري سنة أربع وثمانين وخمسمائة. (٣)

ويظهر أيضاً أنه قرأ عليه في سنة أخرى أيضاً يقول: وقد قرأت عليه في سؤال سنة خمس وثمانين وخمسمائة. (٤)

٨. إمام اللغة والادب مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد الفيروزآبادي مؤلف كتاب «القاموس» الطائر الصيت، روى عن فخر المحققين محمد بن الحسن الحلبي (٦٨٢ - ٧٧١ هـ) كتاب «التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح

١. السرائر: ٢ / ٦٧٨ - ٦٧٩.

٢. ويحتمل أنه «بناه».

٣. التدوين في أخبار قزوين: ٣ / ٣٧٢ و ٣٧٤ - ٣٧٥.

٤. نفس المصدر: ٣ / ٣٧٧.

العربية» وذكر روايته عنه في اجازته لابن الحلواني قال: أجزت للمولى الإمام، الحبر الهمام، البحر الهلquam، زبدة فضلاء الأيام فخر علماء الأنام، عماد الملة والدين «عوض» الفلك آبادي الشهير بابن الحلواني سقاها الله تعالى من الكلم الغرّ عذاب نطافها كما رزقه من أثمار العلوم لطاف اقطافها، أن يروي عني هذا الكتاب المسمّى بـ«التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية» بحق روايتي عن شيخني ومولاي - علامة الدنيا - بحر العلوم وطود العلى فخر الدين أبي طالب محمد بن الشيخ الإمام الأعظم، برهان علماء الأمم، جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، بحق روايته عن والده بحق روايته عن مؤلفه الإمام الحجة برهان الأدب، ترجمان العرب ولي الله الوالي رضي الدين أبي الفضائل الحسن بن محمد الصغائي - رضي الله عنه وأرضاه وقدس مهجعه ومثواه - إلى أن قال: وكتبت هذه الأحرف في شهر ربيع الأول عمّت محاسنه - سنة سبع وخمسين وسبعمائة. (١)

٩. أسوة الحكماء والمتكلمين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي المعروف بنصير الدين (٥٩٧ - ٦٧٢ هـ) وصفه الصفدي بقوله: كان رأساً في علم الأوائل لا سيّما في الإرصاء والمجسطي، ويقول بروكلمان الألماني: هو أشهر علماء القرن السابع وأشهر مؤلفيه اطلاقاً أخذ عن علماء السنة ككمال الدين بن موسى بن يونس بن محمد الموصللي الشافعي (المتوفى ٦٣٩ هـ).

كما أخذ عنه العديد من كبار السنة كقطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي، وشهاب الدين أبو بكر الكازروني، وأبو الحسن علي بن عمر القزويني الكاتبين. (٢)

وقد ألف كتاباً أسماه بـ«تجريد العقائد» وقد طار صيت هذا الكتاب واشتهر

١. الجاسوس على القاموس: ١٢٩ - ١٣٠، طبعة القسطنطينة.

٢. موسوعة طبقات الفقهاء: ٧ / ٢٤٤.

في الأوساط العلمية وشرحه غير واحد من السنة كشمس الدين محمد الاسفرائيني البيهقي، وشمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الاصفهاني (المتوفى ٩٨٤هـ)، وعلاء الدين علي بن محمد المعروف بالفاضل القوشجي (المتوفى ٨٧٩هـ) الذي وصف الكتاب المذكور بقوله: تصنيف مخزون بالعجائب، وتأليف مشحون بالغرائب، فهو وإن كان صغير الحجم، وجيز النظم، لكنه كثير العلم، عظيم الإسم، جليل البيان، رفيع المكان، حسن النظام، مقبول الأئمة العظام، لم يظفر بمثله علماء الأعصار، ولم يأت بمثله الفضلاء في القرون والأدوار، مشتمل على إشارات إلى مطالب هي الأمهات، مشحون بتنبهات على مباحث هي المهمات، مملوء بجواهر كلها كالفصوص، ومحتو على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص، متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة.^(١)

١٠. جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب (٥٧٠ - ٦٤٦هـ) الأصولي الطائر الصيت من كبار العلماء في الأدب والفقہ والأصول حيث ألف «الشافية» في الصرف و «الكافية» في النحو وقد شرحهما إمام الأدب والعربية في عصره رضي الدين الاسترآبادي (المتوفى ٦٨٦هـ) يصفه السيوطي بقوله: رضي الإمام المشهور صاحب شرح الكافية لابن الحاجب، الذي لم يؤلف عليها - بل ولا في غالب كتب النحو - مثلها، جمعاً وتحقيقاً، وحسنَ تعليل. وقد أكبَّ النَّاسَ عليه، وتداولوه واعتمده شيوخ هذا العَصْرِ فَمَنْ قَبْلَهُمْ، في مصنفاتهم ودروسهم، وله فيه أبحاث كثيرة مع النَّحَاة، واختيارات جَمَّة، ومذاهب ينفرد بها؛ ولقبه نجم الأئمة، ولم أقف على اسمه ولا على شيء من ترجمته؛ إلا أنه فرغ من تأليف هذا الشرح سنة ثلاث وثمانين وستمائة.^(٢)

٢. بغية الوعاة: ١/ ٥٦٧، برقم ١١٨٨.

١. شرح التجريد لعلاء الدين القوشجي: ١.

وألف ابن الحاجب كتاباً في أصول الفقه أسماه «متهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل» وهو مطبوع - ثم اختصره وسمّاه «مختصر السؤل والأمل» وهو أيضاً مطبوع ويعرف بمختصر ابن الحاجب، وكان مداراً للتدريس لقرون وقد اعتنى العلماء بشرحه، فقد ذكر محقق كتاب «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» شراح المختصر فأنهى عددهم إلى خمسة وأربعين^(١).

وممن شرحه إمام الشيعة في الفقه والأصول الحسن بن يوسف بن مطهر الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ)، الذي يصفه ابن حجر في لسان الميزان بقوله: عالم الشيعة وإمامهم ومصنفهم وكان آية في الذكاء^(٢).

وذكر شرحه ابن حجر في الدرر الكامنة، وقال: وشرحه على مختصر ابن الحاجب في غاية الحسن في حل ألفاظه وتقريب معانيه^(٣).

هذه نبذة عن الأواصر العلمية بين علماء الشيعة والسنة في مجالات الأدب والحديث والأصول وغيرها، وهذه هي سيرة السلف الصالح، التي نأمل أن يقتدي بها الخلف الصالح من خلال الأخذ بالمشتركات وانتهاج الأسلوب العلمي في مناقشة المسائل المختلف فيها، بعيداً عن التعصب والتحزب.

وبما أن كتاب مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه كان كتاباً دراسياً حتى في الأوساط الشيعية، فقد كان المحقق الاردبيلي يدرّس شرح العضدي على المختصر

١. رفع الحاجب: ١ / ١٩١ - ٢٢٤.

٢. لسان الميزان: ٢ / ٣١٧ برقم ١٢٩٥ ذكره - للأسف بعنوان الحسين بن يوسف المطهر، مع ان اسمه الحسن، كما أنه عنوانه أيضاً باسم الحسين في الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: ٢ / ٧١.

٣. الدرر الكامنة: ٢ / ٧١.

المذكور لتلميذيه المعروفين الحسن بن زين الدين المعروف بصاحب المعالم، والسيد محمد بن علي المعروف بصاحب المدارك،^(١) فلذلك عمدنا إلى إحياء ذلك الميراث القيم الذي كاد أن يعفي عليه الدهر ولم نعثر إلا على نسختين منه نشير إلى خصائصهما في آخر هذه المقدمة.

وقبل الحديث عن مؤلف هذا المختصر وشارحه نذكر ما الفه علماء الشيعة في أصول الفقه إلى زمن العلامة الحلبي رحمته الله أي نهاية القرن السابع، وأما الثامن فالعلامة الحلبي من ابطال ذلك العلم فيه وقد ألف كتباً وربى جيلاً من العلماء الأفاضل.

لم يكن علم أصول الفقه أمراً مغفولاً عنه في عصر أئمة أهل البيت عليهم السلام، فقد أملى الإمام الباقر عليه السلام واعقبه الإمام الصادق عليه السلام قواعد كلية في الاستنباط ومشى على ضوئها أصحابهما، وقد جمع ما أملاه الإمامان المحدث الحر العاملي (المتوفى ١١٠٤ هـ) في كتاب خاص أسماه «الفصول المهمة في أصول الأئمة».

كما جمع العلامة السيد عبدالله شبر (المتوفى ١٢٤٢ هـ) تلك الأحاديث في كتاب خاص أسماه «الأصول الأصلية».

وتلاه السيد الشريف هاشم بن زين العابدين الخوانساري (المتوفى ١٣١٨ هـ) فأودع تلك الأحاديث بشكل خاص في كتاب أسماه «أصول آل الرسول عليهم السلام». هذا ما يرجع إلى القرنين الأولين.

وأما في القرن الثالث فلم نقف إلا على كتاب «اختلاف الحديث ومسائله» لفقيه الشيعة يونس بن عبد الرحمن (المتوفى ٢٠٨ هـ).^(٢)

وفي القرن الرابع قام العلمان الجليلان من بيت بني نوبخت بدور رئيسي في هذا الصدد، وهما:

أ. أبو سهل النوبختي إسماعيل بن علي (٢٣٧ - ٣١١ هـ) فقد ألّف الكتب التالية:

١. الخصوص والعموم.

٢. الأسماء والأحكام.

٣. إبطال القياس.

يقول النجاشي: كان شيخ المتكلمين من أصحابنا وغيرهم، له جلاله في الدنيا والدين، ثم ذكر الكتابين الأولين. (١)

ويقول ابن النديم: هو من كبار الشيعة وكان فاضلاً عالماً متكلماً وله مجلس يحضره جماعة من المتكلمين، ثم ذكر الكتاب الأخير له. (٢)

ب. الحسن بن موسى النوبختي، يعرفه النجاشي بقوله: شيخنا المتكلم المبرز على نظرائه قبل الثلاثمائة وبعدها، ثم ذكر أن له كتاب: «خير الواحد والعمل به». (٣)

وفي القرن الخامس بلغ علم الأصول مرحلة جديدة، وقد بسط أصحابنا فيها الكلام ونذكر منهم ما يلي:

١. محمد بن محمد بن النعمان المفيد (٣٣٦ - ٤١٣ هـ) وهو شيخ الشيعة في

١. رجال النجاشي: ٣١، برقم ٦٧.

٢. فهرست ابن النديم: ٢٢٥.

٣. رجال النجاشي: ٦٣، برقم ١٤٨.

عصره، صنف كتاباً باسم «التذكرة بأصول الفقه» وقد طبع ضمن مصنفات الشيخ المفيد.

٢. الشريف المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ) عزّفه النجاشي بقوله: حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه ^(١)، ألّف كتاباً باسم «الذريعة» فرغ منه عام ٤٣٠ هـ وقد حقق وطبع مؤخراً طبعة أنيقة. ^(٢)

٣. سلّار بن عبد العزيز الديلمي الشيخ المقدم في الفقه والأدب، ألّف كتاب «التقريب في أصول الفقه». ^(٣)

٤. الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) الشيخ الجليل صاحب المؤلفات الكثيرة ألّف كتاب «العُدّة في أصول الفقه» وهو مطبوع منتشر. وفي القرن السادس ازدهر علم أصول الفقه أكثر ممّا سبق ونذكر ممّا ألّف فيه الكتابان التاليان لمؤلفين جليلين هما:

١. ابن زهرة الحلبي (٥١١ - ٥٥٨ هـ) وكتابه باسم: «غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع» خصّ الجزء الأوّل من هذا الكتاب بعلم الكلام وأصول الفقه، وهو مطبوع.

٢. سديد الدين الحمصي الرازي، قال عنه منتجب الدين الرازي: الشيخ الإمام سديد الدين علامة زمانه في الأصولين، ورع ثقة؛ وبعد أن ذكر مصنفاته التي منها: «المصادر في أصول الفقه»، و «التبيين والتنقيح في التحسين والتنقيح». قال: حضرت مجلس درسه سنين. ^(٤)

١. رجال النجاشي: ٢٧٠، برقم ٧٠٨.

٢. حقق وطبع في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، عام ١٤٢٩ هـ.

٣. الذريعة: ٤ / ٣٦٥. ٤. فهرست منتجب الدين: برقم ٣٨٩.

وقد فرغ من كتابه «المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد» عام ٥٨١ هـ في الحلة الفيحاء عند منصرفه من زيارة الحرمين بالحجاز. (١)

وقد أشار إلى كتابه هذا ابن إدريس في سرائره قال: ولقد أحسن شيخنا محمود الحمصي رحمته فيما أورده في كتابه «المصادر في أصول الفقه». (٢)

وقد أكثر ابن إدريس المدح عليه ولا بأس بذكر ما قاله في حقه؛ قال: سألتني شيخنا محمود بن علي بن الحسين الحمصي، المتكلم الرازي رحمته عن معنى الحديث (قول أبي جعفر عليه السلام قضى أمير المؤمنين عليه السلام برد الحبيس وانفاذ المواريث)، فقلت: الحبيس: الملك المحبوس على بني آدم من بعضنا على بعض مدة حياة الحابس دون حياة المحبوس عليه، فإذا مات الحابس فإن الملك المحبوس يكون ميراثاً لورثة الحابس، وينحل حبسه على المحبوس عليه، فقضى عليه السلام برده إلى ملك الورثة... إلى أن قال: فأعجبه ذلك، وقال كنت اتطلع على المقصود فيه، وحققة معرفته وكان منصفاً غير مدع لما لم يكن عنده معرفة حقيقة، ولا من صنعته، وحقاً ما أقول: لقد شاهدته على تخليق قل ما يوجد في أمثاله من عودة إلى الحق وانقياده إلى ريقته وترك المراء ونصرته كائناً ما كان صاحب مقالته وفقه الله وإيانا لمرضاته وطاعته. (٣)

وفي القرن السابع ألف نجم الدين الحلبي المعروف بالمتحقق (٦٠٢ - ٦٧٦ هـ) ذلك الإمام الكبير في الفقه والأصول، كتابه: «المعارج في أصول الفقه» وقد طبع عدة مرات، وهو مع صغر حجمه إلا أنه كبير المعنى.

قال صاحب اعيان الشيعة: ومن كتبه «نهج الوصول إلى معرفة علم الأصول». (٤)

١. المنقذ من التقليد: ١٧. ٢. السرائر: ٣ / ٢٩٠.

٣. السرائر: ٢ / ١٩٠ - ١٩١. ٤. اعيان الشيعة: ٤ / ١٩٢.

المؤلف والشارح بين يدي أصحاب التراجم

الكتاب الذي نقدّمه إلى القراء الكرام هو تأليف عالمين كبيرين معروفين في الأوساط العلمية الإسلامية، وهما غنيان عن التعريف والتوصيف إلا أننا سنذكر موجزاً من حياتهما ليكون ذلك كالتقدير لما بذلاه من جهود مضيئة في إرساء وإغناء المعارف الإسلامية.

المؤلف

هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الدوني^(١) ثم المصري، الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب، الملقب بـ«جمال الدين». كان والده حاجباً للأمير عز الدين موسك الصلاحي، وكان كروياً. واشتغل ولده أبو عمرو المذكور بالقاهرة في صغره بالقرآن الكريم ثم بالفقه على مذهب الإمام مالك ثم بالعربية والقراءات وبرع في علومها واتقنها غاية الإتقان. ثم انتقل إلى دمشق ودرّس في جامعها في زاوية المالكية وكان الأغلب عليه علم العربية.^(٢)

ولد ابن الحاجب سنة ٥٧٠ أو ٥٧١ هـ، بـ«إسنا» من بلاد الصعيد^(٣).

وقال ابن خلكان: كان من أحسن خلق الله ذهنًا... وجاءني مراراً بسبب أداء شهادات وسألته عن مواضع في العربية مشكلة فأجاب أبلغ جواب بسكون كثير وتثبت تام.^(٤)

١. ولعل الصحيح هو الدويني نسبة إلى دوين في آخر آذربيجان من جهة إيران، وبلاد الكرك.

معجم البلدان: ٢ / ٥٥٨.

٢. وفيات الأعيان: ٣ / ٢٤٨، برقم ٤١٣. ٣. سير أعلام النبلاء: ٢٣ / ٢٦٥.

٤. وفيات الأعيان: ٣ / ٢٤٨، برقم ٤١٣.

ويقول السيوطي: وصنف في الفقه مختصراً، وفي الأصول مختصراً، وفي النحو الكافية وشرحها ونظمها، والوافية وشرحها، وفي التصريف الشافية وشرحها، وفي العروض قصيدة، وشرح المفصل سماه الإيضاح، وله الأمالي في النحو. ثم أضاف: ومصنفاته في غاية الحسن وقد خالف النحاة في مواضع وأورد عليهم إشكالات والزامات مفحمة يعسر الجواب عنها، وكان فقيهاً مناظراً مفتياً مبرزاً في عدة علوم متبحراً ثقة ديناً ورعاً متواضعاً.^(١) إلى غير ذلك من كلمات أصحاب التراجم التي تشبه بعضها بعضاً.

تصنيفه

ألف ابن الحاجب تصنيف - كما قال السيوطي - في نهاية الحسن، وإليك أسماء بعضها:

١. الكافية في النحو (مطبوع).
 ٢. الشافية في الصرف (مطبوع).
 ٣. المقصد الجليل وهي قصيدة في العروض (مطبوع).
 ٤. مختصر في الفقه ويسمى جامع الأمهات.
 ٥. منتهى السؤل^(٢) والأمل في علمي الأصول والجدل (مطبوع).
 ٦. مختصر منتهى السؤل والأمل، ويعرف بمختصر ابن الحاجب (مطبوع).
- إلى غير ذلك من التصنيفات التي حفلت بذكرها كتب التراجم، وقد انبأها

١. بغية الوعاة: ٢/ ١٦٥ برقم ١٦٣٢.

٢. طبع بعنوان «منتهى الوصول والأمل»، من قبل دار الكتب العلمية (بيروت، ١٤٠٥ هـ).

محقق كتاب «رفع الحاجب» إلى أربعة وعشرين مؤلفاً.

وفي ختام كلامنا عن المؤلف نتحف القارئ الكريم بشيء نافع وجميل وهو أن السيوطي يقول عند ذكر مؤلفاته: وله في العروض قصيدة وفي نظمه قلاقة^(١) فلو صحت هذه النسخة فالمعنى ان في نظمه قلقاً واضطراباً .

ولكن المنقول في الروضات عن الذهبي: وفي نظمه بلاغة^(٢).

ولعلّ الصحيح هو الثاني، لأنه حسب الظاهر في مقام المدح لا الذم، وعلى كل تقدير فنحن نعرض هنا شيئاً من شعره الرائق في المؤنثات السماعية والتي جمعها في ثلاثة وعشرين بيتاً، وقد سمعتها لأول مرة من أستاذه الكبير ميرزا محمد علي المدرس النخياباني (١٢٩٦ - ١٣٧٣ هـ) مؤلف «ريحانة الأدب» .

وكنت قد عزمت على شرح هذه القصيدة وأنا في أواسط العقد الثاني من عمري ولم يُقدّر لي القيام بذلك.

قال ابن الحاجب:

بمسائلٍ فاحتَ كغصنِ البانِ	نفسى الفداء لسائلٍ وافانى
هي يا فتى في عُرفهم ضربان	أسماء تأنيث بغير علامة
هُو ذُو خيارٍ لاختلافِ معان	قد كانَ منها ما يؤنثُ ثمَّ ما
ستونٌ منها العين والأذنانِ	أما التي لا بُدَّ من تأنيثها

١. بغية الوعاة: ٢ / ١٣٥.

٢. روضات الجنات: ٥ / ١٧٤. لم نعثر عليه في «سير أعلام النبلاء» ولا في «تاريخ الإسلام»، مع أن أكثر ما ذكره صاحب الروضات في ترجمته مأخوذ من هذين المصدرين. ولعله أخذ هذا الموضوع من غير الذهبي دون أن يشير إلى مصدره.

والنفس، ثم الدار، ثم الدلو من
 وجَهَنَّم، ثم السَّعِير وعقرب
 ثم الجحيم ونارها ثم العصا
 والغول والفردوس والفلك التي
 وعروض شعر والذراع وثعلب
 والقوس ثم المنجنيق وارنب
 وكذلك في ذهب وفهر حكمهم
 والعين والينبوع والدَّرْع التي
 وكذلك في كبد وفي كرش وفي
 وكذلك في فرس وكأس ثم في
 والعنكبوت تدبُّ والموسى معا
 والرَّجُل منها والسراويل التي
 وكذا الشَّمال من الاناث ومثلها

أعدادها والسنن والكتفان
 والأرض، ثم الإست، والعَضدان
 والرَّيْح منها وَاللَّظَى وَيَدان
 في البحر - تجري وهي في القرآن
 والملح ثم الفاس والوركان
 والخمر ثم البئر والفخذان
 ابدأ وفي ضرب بكل معانٍ
 هي من حديد قطُّ والقدمان
 سقر ومنها الحرب والنعلان
 أفعى ومنها الشمس والعقبان
 ثم اليمين واصبع الإنسان
 في الرَّجُل كانت زينة العريان
 ضبع ومنها الكفُّ والسَّاقان

أما الذي قد كنت فيه مخيراً

هو كان سبعة عشر في التَّبيان

السَّلم، ثم المسك، ثم القدر في

لغة ومنها الحال كل أوان

والليث منها والطريق وكالسرى

ويقال في عنق كذا ولسان

وكذا السماء والسبيل مع الضحى

ثم السلاح لقاتل الطعان

والحكم هذا في القفا أبداً وفي

رحم وفي السكين والسلطان

فقصيدتي تبقى وانى اكتسى

ثوب الفناء وكل شيء فان^(١)

وما أفاده في آخر القصيدة: «وقصيدتي تبقى...» كلام حق، فقد بقيت قصيدته

في الازهان والكتب وإن بلى جسمه .

ولعل هذا المقدار في التعرف على المصنف كاف ولمن أراد المزيد فليرجع

إلى المعاجم خصوصاً «موسوعة طبقات الفقهاء» حيث وردت فيها مصادر

ترجمته.^(٢)

الشارح

لا عتب على اليراع إن وقف عن الإفاضة في تحديد شخصية لامعة تُعدّ من

أبرز النوايغ والفتاحل الذين يضمن بهم الزمان إلا في فترات قليلة، فإن شارح

المختصر هو من تلك الطبقة العليا ومن أعظم الفقهاء والأصوليين. وفي كلمة: أنه

١. روضات الجنات: ١٨٦/٥ - ١٨٧.

٢. موسوعة طبقات الفقهاء، تأليف اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام: ١٥٢/٧.

شيخ الإسلام، والمجتهد الأكبر، والمتكلم الفذ، والباحث الكبير، جمال الدين أبو منصور المعروف بالعلامة الحلبي، وبآية الله على الإطلاق، و بـابن المطهر. ولد في شهر رمضان سنة ٦٤٨ هـ وأخذ عن والده الفقيه المتكلم البارع سديد الدين يوسف، وعن خاله شيخ الإمامية المحقق الحلبي الذي كان له بمنزلة الأب الشفيق له، فحظى باهتمامه ورعايته، ولازم الفيلسوف الكبير نصير الدين الطوسي مدة واشتغل عليه في العلوم العقلية وبرع فيها وهو لا يزال في مقتبل عمره.

يعرفه معاصره أبو داود الحلبي، بقوله: شيخ الطائفة، وعلامة وقته، وصاحب التحقيق و التدقيق، كثير التصانيف، انتهت رئاسة الإمامية إليه في المعقول و المنقول.^(١)

وقال الصفدي: الإمام العلامة ذو الفنون، عالم الشيعة وفقههم، صاحب التصانيف التي اشتهرت في حياته... وكان يصنف و هو راكب... وكان رِيض الأخلاق، مشتهر الذكر... وكان إماماً في الكلام والمعقولات.^(٢)

وقال ابن حجر في لسان الميزان: عالم الشيعة وإمامهم ومصنفهم، وكان آية في الذكاء... وكان مشتهر الذكر، حسن الأخلاق.^(٣)

ويقول في الدرر الكامنة: اشتغل في العلوم العقلية فمهر فيها وصنّف في الأصول والحكمة وكان رأس الشيعة بالحلّة، واشتهرت تصانيفه وتخرج به جماعة، وشرحه على مختصر ابن الحاجب في غاية الحسن في حل ألفاظه وتقريب معانيه،

١. رجال أبي داود: ١١٩، برقم ٤٦١.

٢. الوافي بالوفيات: ٨٥/١٣، برقم ٧٩.

٣. لسان الميزان: ٣١٧/٢.

وصنف في فقه الإمامية وكان قيماً بذلك داعية إليه... إلى أن قال: بلغت تصانيفه مائة وعشرين مجلداً. (١)

تصانيفه في علم الأصول

قد تقدم تصريح ابن حجر بأن تصانيف العلامة قد بلغت مائة وعشرين مجلداً ومن أراد أن يطلع على تصانيفه في مختلف العلوم الإسلامية من الفقه والأصول والمنطق والكلام والفلسفة والتفسير والرجال فعليه أن يرجع إلى ما ألفه السيد عبد العزيز الطباطبائي رحمته الله في ذلك المضمار وأسماءه بـ «مكتبة العلامة الحلبي». إلا أننا نقتصر في المقام بذكر تصانيفه في علمي المنطق والأصول، لأن هذا التقديم مختص بأحد كتبه في هذين المضمارين، فنقول: إن العلامة الحلبي قد ضرب في علمي المنطق والأصول بسهم وافر فألف فيهما مختصرات ومتوسطات ومطولات، نشير أولاً إلى كتبه في علم الأصول ثم نتطرق فيما بعد إلى كتبه في المنطق، فنقول: إن له في الأصول سبعة كتب هي:

١. «مبادئ الوصول إلى علم الأصول»، (مطبوع) ذكره المصنف لنفسه في الخلاصة، وفي إجازته للسيد المهنا.

٢. «متهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول» ذكره المصنف في الخلاصة، وفي إجازته للسيد المهنا، فرغ منه يوم الجمعة السادس عشر من شهر جمادى الأولى سنة ٦٨٧ هـ.

٣. «نهج الوصول إلى علم الأصول»، ذكره المصنف في الخلاصة،

وإجازته للسيد المهتأ. وأحال في مبحث الحقيقة الشرعية من هذا الكتاب إلى كتاب «نهاية الوصول» .

٤. «تهذيب الوصول إلى علم الأصول»، (مطبوع) ذكره المصنّف في

الخلاصة، وإجازته للسيد المهتأ، وله شروح كثيرة.

٥. «نهاية الوصول إلى علم الأصول». ذكره المصنّف في إجازته للسيد

المهتأ .

وعزّفه في «الخلاصة» بقوله: كتاب جامع في أصول الفقه لم يسبقه أحد، فيه

ما ذكره المتقدمون والمتأخرون ألفه بالتماس ولده فخر الدين. وقد قامت بتحقيقه

اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام وطبع في خمسة اجزاء.

٦. «غاية الوصول وإيضاح السبل» في شرح مختصر منتهى السؤل والأمل

في علمي الأصول والجدل^(١) لابن الحاجب (المتوفى ٦٤٦ هـ) ذكره المصنّف في

خلاصة الرجال، وهذا هو الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم.

٧. «النكت البديعة في تحرير الذريعة»، وهو في شرح «الذريعة في

أصول الفقه» تأليف السيد الشريف المرتضى.

تصانيفه في المنطق:

ألف العلامة في هذا المضمار ما يقرب من عشرة كتب نشير إلى بعضها:

١. الأسرار الخفية في العلوم العقلية: فالجزء الأول منه في المنطق، وهو

مطبوع.

١. عتبر ابن الحاجب عن المنطق بالجدل.

٢. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: شرح فيه قسم المنطق من كتاب التجريد لاستاذة المحقق نصير الدين الطوسي، وهو مطبوع منتشر.

٣. القواعد الجلية في شرح الشمسية: توجد نسخه في المكتبات. (١)

٤. مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق في المنطق والطبيعي والإلهي: ألفه لسعد الدين صاحب الديوان توجد نسخه في المكتبات. (٢)

ثم أن البحائة السيد عبد العزيز الطباطبائي ذكر له أربعة كتب في المنطق، وبما أنها مفقودة فقد أعرضنا عن ذكرها. (٣)

منهج التحقيق

من أجل اخراج هذا الكتاب بهذه الحلة القشبية تم الاعتماد على نسختين قديمتين من نُسخه، وهما: (٤)

الأولى: وهي الموجودة صورتها في مكتبة «مجمع البحوث الإسلامية» في مشهد المقدسة. وعليها تملك الباحث المتبع الشيخ محمد السماوي المتوفى عام ١٣٧٠ هـ، وقد كانت النسخة عنده مجهولة المؤلف لكنه عرف مؤلفها من خلال النقل فيها عن كتب العلامة، حيث يحيل فيه إلى «الاسرار الخفية في العلوم العقلية» و «مناهج اليقين في أصول الدين» وإليك نص عبارته:

١. مكتبة العلامة الحلّي: ١٦٠. ٢. نفس المصدر: ١٨٥.

٣. نفس المصدر: ٥٢، ٦٣، ٧٧، ١١٤، ١٣٥، ١٧٣، ٢٠٦.

٤. ذكر السيد عبد العزيز الطباطبائي لهذا الكتاب تسع نسخ خطية وذكر مشخصاتها، إلا أنه لم يذكر - ضمنها - النسخة الأولى (نسخة الشيخ السماوي رحمته). انظر مكتبة العلامة الحلّي: ١٣٤

أقول: أحمد الله الذي كشف لي عن هذا الكتاب العزيز وظهره على يدي بالقرائن، التي منها: تحويله في المنطق على كتاب «الاسرار»، وفي الكلام على كتاب «مناهج اليقين» مكرراً في المقامين، ومنها تصريحه في ابطال ما يعترض به على الإمامية أو ينسب إليهم مما لا يقولون به، ومنها تصريحه مراراً بمذهب السيد المرتضى والشيخ الطوسي قائلاً من أصحابنا إلى غير ذلك، ولولا أن كتاب «الاسرار الخفية» وكتاب «مناهج اليقين» للعلامة عندي لما كشف لي، فالحمد لله على ما منح والصلاة على محمد وآله وعلماء دينه الجارين على منواله كتبه محمد السماوي عفي عنه في بغداد ١٣٤٩ هـ.

وما اشار إليه ﷺ من الكتابين هو الذي يذكره الشارح ﷺ في مقدمة هذا الكتاب، فيقول: ولما لطف الله تعالى لنا بإملاء كتابي «الاسرار [الخفية]» و «المناهج [مناهج اليقين] في المباحث العقلية وتحصيل العقائد اليقينية» توجهنا بالطلب نحو املاء شيء في هذا العلم، ولما كان الكتاب الموسوم بمختصر منتهى السوؤل والأمل في علمي الأصول والجدل... الخ.

ثم ان الشيخ السماوي يقول في ظهر الصفحة الأولى من الكتاب: ثم وجدت نسخة أخرى ناقصة أيضاً واكملتها على نسخة أخرى ناقصة أيضاً وجدت في خزانة الرضا ﷺ والذي اظنه قوياً ان جملة من هذه النسخة (التي تملكها) بخط العلامة اعلى الله مقامه نظراً لما ملكته من خطه ﷺ. وقد مدح ابن حجر هذا الكتاب في الدرر الكامنة عند ذكره للعلامة باسم الحسين لا الحسن بن يوسف بن المطهر فانظر هناك.. محمد السماوي وحرر في سنة ١٣٦٢ هـ.

وجاء في آخر هذه النسخة: فهذا اخر ما اردنا ايراده على هذا الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد المرسلين محمد النبي وآله الطيبين الطاهرين،

وكان آخر فراغه يوم السبت الثاني والعشرين من شهر رجب سنة ٦٩٧ سيع وتسعين وستماية.

ولعل ما ذكره الشيخ السماوي ونقلناه بنصه كاف في التعريف بالنسخة، غير أنه بقي لنا كلام في تاريخ تأليفها ونسخها، وسيوافيك عن قريب.

النسخة الثانية: وهي الموجودة صورتها في مكتبة العتبة الرضوية المقدسة في مشهد الرضا عليه السلام، وأصل النسخة في مكتبة الوزير في يزد برقم ١٩٥٥، وهي تقع في ٢٢٩ ورقة، وجاء في آخرها: اتفق الفراغ من تحريره ضحوة يوم الجمعة في اواخر ربيع الآخر سنة أربع عشرة وسبعمائة ببلدة السلطانية حماها الله تعالى على يد أضعف عباد الله محمد بن محمود بن محمد ملك الطبري كَفَّرَ اللهُ عَنْ سِيئَاتِهِ، وفرغ مصنفه من تسويدها في ليلة الثامن من شهر رمضان المبارك من سنة تسع وسبعين وستماية، والحمد لله والصلاة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين .

تنويه

جاء في آخر النسخة الأولى العبارة التالية: «وكان آخر فراغه يوم السبت، الثاني والعشرين من شهر رجب سنة ٦٩٧ هـ، والظاهر أن العبارة من انشاء المؤلف لا الناسخ، وقد مرّ أن العلامة السماوي الخبير في معرفة النسخ الخطية «ان جملة من هذه النسخة بخط المؤلف» أو خط من أملى عليه المؤلف مباشرة ويشهد على ذلك عدم وجود اسم للناسخ ولا لتاريخ الكتابة وعلى ضوء ذلك فالمعتمد في تاريخ تأليف الكتاب هو ما جاء فيها.^(١)

١. ذكر السيد عبد العزيز الطباطبائي عليه السلام أنه توجد مخطوطة كتبت في ٥ رجب سنة ٦٩١ هـ في

ولكن الظاهر من النسخة الثانية أنه فرغ من تسويدها في ليلة الثامن شهر رمضان المبارك من سنة تسع وسبعين وستمائة، والظاهر أن ذلك من إنشاء الناسخ وحكايته، وعلى هذا يكون المعتمد هو الأول، وأما السبعين المذكورة فيحتمل أن تكون تسعين لوجود التشابه بين الكلمتين في الخط، وهذا كثير الاتفاق في النسخ الخطية .

على أن المؤلف قد ذكر أنه قد ألف هذا الشرح بعد تأليفه لكتابه «الأسرار الخفية» و«مناهج اليقين» بشهادة أنه قد فرغ من تأليف «مناهج اليقين» سادس ربيع الآخر سنة ٦٨١ هـ، كما في نسخة مكتبة ملك^(١).

وأما: «الأسرار الخفية في العلوم العقلية» فهي فاقدة لتاريخ التأليف.

على أن المؤلف غار في هذا الكتاب وذكر مباحثاً عميقة يناسب أنه كتبها في أواسط عمره لا في مقتبل شبابه. فلو كان تاريخ النسخة ٦٧٩ هـ لكان عمره ٣١ سنة، وأما لو كان التاريخ ٦٩٧ هـ فيكون عمره ٥١ سنة، وهو الأنسب.

مكتبة فخر الدين النصيري في طهران، كتبها حسن بن حسين بن أحمد بن مطلوب النيلي نفسه من خط مولانا الإمام العلامة جمال الحق والدين مصنفه ادام الله أيامه فرغ منه في خامس شهر رجب المبارك سنة احدى وتسعين وستمائة وذلك بالحلة السيفية، وبهامش الورقة الأخيرة منها سجل تاريخ فراغ المصنف سنة ٦٧٩ هـ. (انظر: مكتبة العلامة الحلبي: ١٣٤).

شكر وتقدير

وفي الختام نتقدم بالشكر الجزيل إلى صديقنا العزيز حجة الإسلام والمسلمين الشيخ علي أكبر الآلهي الخراساني مسؤول مجمع البحوث الإسلامية في مشهد الرضا عليه السلام والذي اتحفنا بمصورتني مخطوطتي الكتاب، فشكراً له، فكم له من أيادٍ بيضاء على العلم وأهله وجهود خيرة من أجل نشر الثقافة الإسلامية.

ونتقدم بالشكر الوافر إلى محقق الكتاب الشيخ آ. مرداني پور الذي بذل جهوداً مشكورة في تحقيق الكتاب وأردفه بتعليقات مفيدة وهو أحد ابنائنا الفضلاء حيث حضر دروسنا في علم أصول الفقه لأكثر من دورة حضور جد واستفادة، فشكر الله مساعيه.

ونشكر أيضاً أعضاء اللجنة العلمية في مؤسستنا وهم؛ محمد عبدالكريم، ومحمد الكناني، وخليل النايفي، الذين تولوا مقابلة مخطوطتي الكتاب وتصحيح متنه على ضوء المخطوطتين وإرجاع رواياته إلى مصادرها، وترجمة أعلامه وترقيم آياته وغير ذلك من الاعمال الفنية الهامة التي ساهمت بأن يخرج الكتاب بهذه الصورة الرائعة، فجزاهم الله خير الجزاء والحمد لله رب العالمين .

جعفر السبهاني

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

١٥ من ذي القعدة المرام ١٤٢٨ هـ

مقدمة المحقق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كانت رحلة شيقة وشاقة في الوقت نفسه، وذلك برفقة شيخي وأستاذي الكريم آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني (دام ظله) حيث كان طوال الرحلة يسدد الخطى ويعدّل الاعوجاج وينقد ما كنت اكتبه من تعليق وتحقيق نقداً واعياً ودقيقاً نتلافى به بعض العثرات الحادثة.

حينما فاتحني سماحته للقيام بتحقيق هذا الكتاب كنت راغباً عن تحمل المسؤولية لما لمثل هذا العمل من تعقيد في النص وصعوبة في المضمون، وما في النسخة الخطية من تشويش ومعوقات، إلا أنني قد رأيت رغبة من سماحته لانجاز ذلك، فبدأت متوكلاً على الله سبحانه لا لرغبة في العمل بل استجابة لرغبته - حفظه الله -، ولكن كان ما كان! لأن النهوض بهذه المهمة الصعبة عاد عليّ شخصياً بالكثير من الفوائد العلمية حيث فتح لي آفاقاً جديدة كنت بأمس الحاجة إليها، ولذلك أشعر بأني مدين في ذلك لشيخي الأستاذ ورعايته الأبوية اتجاهي في هذا المعترك.

ولابد هنا من الاشارة إلى ان الدخول في اجواء الكتاب والتفاعل معها، حفزني إلى ان تكون لي مساهمات متواضعة تمثلت في كتابة تعليقات في الهامش لايضاح بعض الآراء والأفكار والمواقف، أملي أن تكون نافعة للمتلقي في معالجة بعض الصعوبات التي تعترض طريقه اثناء قراءة المتن والشرح .

دونما شك، لولا متابعة وإشراف سماحته - حفظه الله ورعاه - لم أتمكّن من

اكمال المهمة ابداً، فبفضل جهوده المتواصلة ظهر هذا العمل المنسي إلى النور ليكون ساقية لأهل الفكر ومصدراً معتمداً لأساتذة علم الأصول المقارن.

وقد استوفى سماحته البحث في مقدمته الشيقة الجامعة لتعريف هذا الكتاب فلم يبق باقية؛ لكنني رأيت من الضروري ان اتحدث قليلاً عن تجربتي الشخصية مع هذا العمل، لأنني وجدت الشارح - العلامة الحلبي رحمته الله - قد برز في شرحه المتفوق هذا، موضوعياً محتكاً لا يعيقه عائق في الاسترسال فكان - وللإنصاف - ابن بجدها وملازم ارومتهما، وان اردنا تلخيص معالم منهجه في هذا الشرح الكريم فهي كالآتي:

١. الأدب الرفيع ودمائة الاخلاق ولين العريكة في التعامل مع الآراء والمذاهب.

٢. الابتعاد عن السجلات المذهبية العقيمة التي لا تخدم العلم ولا تكون سبباً لتطويره بذريعة الدفاع عن المذهب.

٣. النقد الهادئ الرصين البناء الذي لا يخرج العمل عن كونه شرحاً لكتاب؛ ففي الغالب تجده يعبر عن رأيه في ما لا يرتضيه بقوله: «فيه نظراً»، وهذا إنما يكشف عن رباطة جأش الشارح المعظم حيث يكبح جماح رغباته عند حدودها. أجل في البحوث المنطقية توسع في نقده بعض الشيء وذلك لمبررات وجيهة لا مجال للحديث عنها.

٤. اضافة افكار جديدة لاثراء الشرح، ومنها درج رأي مدرسة آل البيت عليهم السلام الأصولية .

٥. ان العلامة رحمته الله بفضل احاطته بمختلف العلوم الإسلامية، تمكن من ان يعالج موضوعات كل علم وردت في المتن حسب قواعد ذلك العلم بحنكة وطول باع وقوة عارضة فقام بالواجب على احسن ما يرام.

وبذا تمكن الشارح المفضل ان يضع منهجاً رزيناً ومتقناً لمن اراد ان يتبع

الطريق الأمثل في عملية الشرح والايضاح .

أن ما بين يدي القارئ المفضل هو الجزء الأول من جزئي كتاب «غاية الوصول والأمل...»، وقد حوى بين دفتيه فصولاً وأبواباً هي كما يلي:

مبادئ علم الأصول، علم المنطق [للصلة الوثيقة القائمة بين العلمين]، مبادئ اللغة، بحث الوضع، مباحث الاحكام، بحث الأدلة الشرعية من كتاب وسنة واجماع، عدالة الصحابة، اقسام الخبر، ومباحث الأمر.

نرجو من الله العلي القدير أن يكون في عوننا لمواصلة المشوار في الجزء الثاني من هذا الكتاب القيم الجاد.

وفي الخاتمة اتقدم بشكري وتقديري لاستاذي الجليل سماحة آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني لرعايته الابوية ولشفقته وتوجيهاته القيّمة التي تصلح ان تكون أساساً لاعمال أخرى لاتقل مكانة وجدّية عن هذا العمل.

كما اتقدم باعتذاري لو كان هناك تقصيراً ينشأ من العجز البشري عادة!

ولا يفوتني أن أقدم جزيل شكري وثنائي لزملائي في اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام الذين ساهموا في أمر التصحيح والمقابلة، كما اشكر السيد الجليل محسن البطاط الذي شاركنا في إنجاز هذا المشروع من خلال نضد حروف الكتاب واخراجه في حلة قشبية لائقة.

والحمد لله رب العالمين

آ. مرداني پور

٥ ذي القعدة ١٤٢٨ هـ

مقدمة الشارح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ذي العزّة والجلال والقدرة والكمال، المنزّه عن الأشباه والنظائر والأمثال، المتقدّس عن إدراك الحسّ وارتسام الخيال، الذي خلق الإنسان في أحسن اعتدال من غير احتذاء بغيره ولا تقدّم مثال، وشرفه بالعقل المميّز بين الحسن والقبح من الأفعال، وتمم كمال الممكن بإرساله الرسل ليُتّضح له في شرعه الحرام والحلال؛ أحمده على ما أولانا من الإفضال، وأشكره على ما أعطانا من النوال، واستزیده من النعم في هذه الدنيا وفي المآل؛ وصلى الله على سيّد المرسلين المخصوص ببلوغ أقصى نهايات الكمال، محمّد المصطفى وعلى آله خير آل، المعصومين من الزلل في القول والفعال.

أما بعد، فقد أطبقت العقلاء وأنفقت العلماء على أنّ أشرف النفوس الإنسانية بتكميلها في قوتها العملية، سبب مُعدّ لتحصيل السعادة الأخروية، وذلك غير ممكن إلّا بامثال الشرائع السمعية والافتداء بالأوامر الإلهية فكان من لطف الله تعالى بالبريّة، نصب الأحكام الشرعية.

ولمّا توقفت الأحكام على معرفة مصدرها وكيفية صفاته، وعلى معرفة الصادع بها والنظر في معجزاته، وكان علم الكلام هو المتكفل بهذه الأشياء؛ وجب

تقديم العلم به على العلم بالأحكام. ثم لما كانت الأحكام متلقاة من الخطاب الإلهي، ومستفادة من الأمر النبوي وكانت ضرور الخطاب متكررة الاعتبارات، متباينة في الدلالات؛ وجب أن يوضع لكيفية استخراج الأدلة قانون يرجع إليه ويعول عليه، وذلك هو الفن المرسوم^(١) بأصول الفقه. ولما لطف الله تعالى لنا باملاء كتابي: «الاسرار الخفية» و«مناهج اليقين» في المباحث العقلية وتحصيل العقائد اليقينية، توجهنا بالطلب نحو املاء شيء في هذا العلم.

ولما كان الكتاب الموسوم بـ «مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل»^(٢) من مصنفات الإمام العلامة جمال الدين ملك المناظرين أبي بكر عمر بن الحاجب،^(٣) قد احتوى من المسائل الشريفة والمباحث اللطيفة والایرادات اللائحة والأجوبة الواضحة، على ما لم يوجد في المبسوطات ولم يسطر في كثير من المطولات إلا أنه قد بلغ في الاختصار إلى حد الإيجاز حتى كاد يعد من الالغاز، فالناظر فيه لا يحصل إلا على قليل من معانيه؛ صرفنا الهمة في كشف أغواره، وإيضاح أسراره، وإظهار ما التبس فيه من المشكلات، وإبراز ما استتر من المعضلات، ولم نتجاوز حد الشرح في هذا الكتاب بذكر ما يعتمد عليه في

١. في «ب»: الموسوم.

٢. إن ابن الحاجب قد اختصر «الإحكام في أصول الأحكام» للأمدي وأضاف إليه مباحث المنطق وسمّاه «منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل» ثم اختصر الأخير فأسماه «مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل».

٣. كذا في «الف» وأما «ب» فقد جاء فيها «ابن بكر بن عمر بن عثمان الحاجب»، والصحيح - كما في أكثر من مصدر - أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المعروف بـ «ابن الحاجب».

المسائل، بل اقتصرنا على تحليل معانيه ^(١) ووسمناه بـ «غاية الوصول وإيضاح السبل» ^(٢) في شرح مختصر منتهى السؤل والأمل»، معتصمين بالله تعالى ومتوكلين عليه، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

١. إنَّ الشارح رحمته لم يكتف في مطاوي الكتاب بالشرح والتحليل السطحيين، بل طفق يعالج القضايا المطروحة بدقة وعمق في المجالات التي تعرّض لها المصنّف في هذا المقام وبسبب المعارك التي احتدمت في ثنايا الكتاب، نجده قد برز ناقداً محنكاً، ومنظراً متميزاً في معترك مختلف الآراء.

٢. لعلّ التسجيل الصحيح لهذه المفردة هو «السَّبَلُ» وذلك لأجل استقامة السجع وهي بمعنى: «المطر النازل من السحاب قبل أن يصل إلى الأرض» كما في كتب اللغة.

قال: بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وسلم.

أما بعد ؛ فإنني لما رأيت قصور الهمم عن الإكثار، وميلها إلى الإيجاز والإختصار؛ صنفت مختصراً في أصول الفقه،^(١) ثم اختصرته على وجه بديع وسبيل منيع، لا يصدّ اللبيب عن تعلّمه صاد، ولا يرد الأديب^(٢) عن تفهمه راد، والله اسائل^(٣) أن ينفع به، وهو حسبي ونعم الوكيل .

وينحصر في: المبادئ، والأدلة السمعية، والاجتهاد، والترجيح^(٤) .*

[مبادئ علم الأصول]

* أقول: النظر في أصول الفقه إنّما هو نظر في طرق الأحكام الشرعية وكيفية الاستدلال بها، والأحكام الشرعية كما تلزم^(٥) المجتهد، تلزم^(٦) غيره، ولكلّ ۞

١ . ستجد أن المصنّف قد توسع حتّى شمل بحثه علمي المنطق والكلام، وذلك لمبررات موضوعية نبه عليها.

٢ . في نسخة «ب»: الأريب . ٣ . في نسخة «ب»: أسأل .

٤ . هذا التقسيم الرباعي هو نفس التقسيم الذي يتبناه الأمدى في «الإحكام» من ذي قبل وجعله مفاصل لبحوث كتابه هذا.

٥ . في نسخة «الف» ونسخة «ب»: يلزم . ٦ . في نسخة «ب»: يلزم .

قال: فالمبادئ: حدّه، وفائدته، واستمداده.*

«واحد منهما طريق إلى تحصيل ما كلف به، فطريق المجتهد الاجتهاد وطريق غير المجتهد الاستفتاء.

والاجتهاد قد يكون بالأدلة العقلية وقد يكون بالأدلة السمعية، فيجب النظر في الأدلة السمعية في هذا العلم، وأمّا الأدلة العقلية فإنّها غير دالّة على معرفة الأحكام عند المصنف فإنّه لا يقول بالوجوب العقلي وغيره من الأحكام فلهذا لم يجعل النظر في كيفية دلالتها^(١) من هذا العلم على الاجتهاد وكيفيته.

ولما كانت الدلائل السمعية قد تتعارض بأن يرد عامان أو خاصان أو عام وخاص، أو يحصل فرع يمكن رده إلى أصليين متعارضين، وجب النظر في الترجيح.

وأمّا النظر في المبادئ، فإنّما وجب لكون كلّ علم لا بدّ من مبادٍ يبني ذلك العلم عليها فوجب النظر في المبادئ.

* أقول: المبادئ لكلّ علم قد تكون تصوّرات وقد تكون تصديقات،

فالتصورات هي الحدود، والحدود:

أما حدود موضوع العلم.

وأما حدود أجزائه.

أو حدود جزئياته.

أو حدود أعراضه الذاتية.

والمصنف جعل الحدّ - الذي هو المبدأ هاهنا - هو حدّ العلم، وكون

قال: أمّا حدّه لقباً، فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.*

العلم محدوداً بما حدّه المصنف، فيه نظر؛ فإنه إنمّا عرفه بإضافته إلى المعلوم، وإضافته إلى المعلوم من الأمور الخارجة عنه، فإن العلم من الصفات الحقيقية التي تلزمها الإضافة فيكون هذا الذي ذكره من قبيل الرسوم.

وأما التصديقات، فهي المقدمات التي يبتني العلم عليها، وبيانها إنمّا يكون في علم آخر وهو المراد من الاستمداد من ذلك العلم .

وإما الفائدة فهي الغرض من ذلك العلم، وفي كونه من المبادئ، نظر.

[تعريف علم أصول الفقه]

* أقول: أصول الفقه لفظ مركب، كل واحد من جزئيه قد وضع في اللغة على معنى وقد استعمل أحد جزئيه في العرف على معنى آخر، ثم إن مجموع اللفظين قد جعلاً علماً على علم خاص، فلهذا المركب اذن، حدان :

احدهما: بحسب اللقب وهو الذي جعل فيه مجموع اللفظين علماً على هذا العلم .

والثاني: بحسب الاضافة والتركيب .

والفرق بينهما ظاهر، فإن الأول لا يلتفت فيه إلى الأجزاء^(١) من دلالتها على ما وضعت له، وإنمّا الالتفات فيه إلى الاستعمال الطارئ، والثاني على العكس.

وقدم المصنف الحد بحسب اللقب على الحد بحسب الاضافة لكونه هو

١. في نسخة (ب): «حال الأجزاء».

المطلوب هاهنا بالذات، وذكر في تحديده: العلم فإنه جنس عال، وقوله: بالقواعد، إشارة إلى الأمور الكلية التي يبني عليها غيرها .

وقوله: التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام... احترز به عن القواعد التي يستنبط منها العلم بالماهية والصفات، وقيد الأحكام بالشرعية ليخرج الأحكام العقلية عنه.

وقوله: الفرعية عن أدلتها التفصيلية... ليخرج الأحكام الشرعية التي لا تكون فرعية .

وهذا الحد فيه نظر لانطباقه على علم الخلاف.^(١)

١ . قد قيل في تعريف علم الخلاف:

«هو علم تعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية ودفع الشبهة وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية»، وهو الجدل الذي هو قسم من المنطق إلا أنه خص بالمقاصد الدينية.

وفي المبررات الموضوعية لظهور هذا العلم قالوا:

لما انتهى الأمر إلى اقتصار الناس على تقليد الأئمة الأربعة، جرى الخلاف بين المتمسكين بها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية، فجرت بينهم مناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه، ولا بد لصاحب هذا العلم من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج المجتهد، إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط وصاحب الخلاف يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل من أن يهدمها المخالف بأدلتها.

ينظر: كشف الظنون: ١ / ٧٢١؛ مقدمة ابن خلدون: ٤٥٦.

ويبدو أن مراد المؤلف من «الجدل» في عنوان كتابه: «... في علمي الأصول والجدل»، هو

علم الخلاف، والله العالم.

قال: وأما حدّه مضافاً، فالأصول: الأدلة؛ والفقه: العلم بالأحكام

الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال.*

* أقول: هذا هو الحدّ بحسب المعنى الثاني وهو الذي ينظر فيه من حيث الأجزاء وكيفية دلالتها على ما وضعت له، وهذا الحدّ إنّما يتألف من حدود الأجزاء فإنّه بهذا المعنى مركب، والمركب يستحيل معرفته دون معرفة أجزائه من حيث جعلت أجزاء، فالأصول هي الأدلة، فإنّ أصل كلّ شيء ما يسند إليه والمدلول يسند إلى الدليل.

والفقه هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال، فالعلم: جنس، والتقييد بالأحكام، ليخرج^(١) العلم بالذوات والصفات، وتقييد الأحكام بالشرعية، لتخرج الأحكام العقلية، وتقييد الشرعية بالفرعية، ليخرج ما ليس بفرعي منها كالعلم بكون أنواع الأدلة حجة^(٢).

وقوله: عن أدلتها التفصيلية... ليخرج عنه اعتقاد المقلد.

وقوله: بالاستدلال... ليخرج علم واجب الوجود وعلم الملائكة^(٣).

لا يقال: الفقه من باب الظنون فكيف تجعلون جنسه العلم؟

لأنّنا نقول: الظنّ إنّما هو في طريقه.

﴿﴾

١. في «ب» عنه . ٢. في «ب»: حججاً.

٣. لأن العلم الحاصل بالاستدلال حصولي، وعلم واجب الوجود وعلم الملائكة حضوري في غنى عن الاستدلال لحضور المعلوم فيه عند العالم، هذا وفي كيفية علم الباري بين العلماء خلاف.

قال: وأورد: إن كان المراد البعض، لم يطرد^(١) لدخول المقلد،
وان كان الجميع، لم ينعكس^(٢) لثبوت «لا أدري».*

.....
 ﴿٣﴾ وهاهنا سؤال وهو أن يقال: الدليل إذا كان إحدى مقدماته ظنية كان ظنياً
 فكيف تجعلون الطريق ظنياً والفقهاء علماء؟
 والجواب أن نقول: هاهنا مقدمتان يقينيتان تفيدان العلم بالأحكام الفقهية
 وهما:

إنَّ المكلف متى نظر في الأخبار وغيرها من الطرق، حصل عنده ظن بثبوت
 ذلك الحكم وهذا يقيني .

وكل من حصل له ظن بثبوت الحكم، وجب عليه ذلك الحكم بالإجماع.
 وهما تتجان القطع بوجوب الأحكام الشرعية.

* أقول: هذا سؤال يرد على حد الفقه، وتقريره: الفقه هو العلم بالأحكام،
 فإما أن يريد العلم ببعض الأحكام، أو يريد العلم بجملة الأحكام، والقسمان باطلان:
 أمّا الأوّل فلعدم الإطراد، أعني وجود الحدّ بدون المحدود، فإنّ المقلد الذي
 استفاد بعض المسائل، يكون قد وُجد فيه الحدّ دون المحدود فإنه لا يسمّى فقيهاً
 مع إنّه عالم .

وأما الثاني فلعدم الانعكاس، أعني وجود المحدود بدون الحدّ، فإنّ كثيراً
 من العلماء يسمّون فقهاء مع عدم علمهم بجملة الأحكام الشرعية، فإنه قد نقل ﴿٤﴾

١. أي لم يكن مانعاً لدخول الغير.

٢. أي لم يكن جامعاً لجميع الأفراد.

قال: وأجيب بالبعض، ويطرد لأن المراد بالأدلة الأمارات، وبالجميع، وينعكس لأن المراد تهيئته للعلم بالجميع.*

عن الإمام مالك أنه سُئل عن أربعين مسألة، فقال في ست وثلاثين منها: «لا أدري»، مع أنه كان فقيهاً، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: لثبوت «لا أدري». ومن شرائط الحدّ، الاطراد والانعكاس فإنّ التعريف بالأعمّ غير حاصل وكذلك بالأخصّ.

* أقول: المصنّف أجاب عن هذا السؤال على تقدير كلّ واحد من قسمي المنفصلة:

أما على تقدير أن يكون المرادُ البعض، فالاطراد حاصل لأنّ المقلّد [لا] يدخل في هذا الحد لأنّ المراد بالأدلة إنّما هي الأمارات والمقلّد إنّما يستفيد الحكم من الأمانة الدّالة على صدق المقلّد، وعلى هذا التقدير [لا] يكون المقلّد فقيهاً، ويطرد الحد. (١)

ويحتمل أن يكون مراد المصنّف: إنّ المقلّد لا يكون فقيهاً لأنّ المقصود من الأدلة، الأمارات وهي التي يلزم من الظن فيها ظنّ وجود الشيء، والمقلّد ليس بناظر. لكنّ هذا الاحتمال بعيد لأنّ تعليقه في خروجه عن الفقه بكون الأدلة أمارات، غير مفيد في هذا.

﴿﴾

١. حاصل كلامه: ان المقلّد يعتمد على كبرى واحدة وهي أن كلّ ما أفتى به المفتي فهو حجة. وهذا بخلاف المجتهد فإنّه يعتمد في كل مسألة على كبرى، وبالتالي يعتمد في عامة الفقه على أمارات وكبريات متوفرة.

قال: وأما فائدته، فالعلم بأحكام الله تعالى.*

قال: وأما إستمداه، فمن الكلام والعربية والأحكام. أما الكلام، فلتوقف الأدلة الكلية على معرفة الباري تعالى، وصدق المبلغ، ويتوقف^(١) على دلالة المعجزة.**

والأولى أن يقال: أن المقلد غير فقيه لأننا نشترط في الفقيه كونه عالماً بالأحكام التفصيلية من طريق الاستدلال .

وأما على تقدير أن يكون المراد بالأحكام الجميع، فالانعكاس ثابت لأن المراد من العلم ليس هو العلم بالفعل بجميع الأحكام بل هو الاستعداد التام القريب من الفعل على معنى أن يكون مقتدرًا على استخراج الأحكام الجزئية من القواعد الكلية.

[فائدة علم الأصول وإستماداته]

* أقول: قد بينا أن أصول الفقه إنما هو النظر في طرق الأحكام الشرعية، فالمقصود منه تحصيل الطريق الذي به يتوصل إلى معرفة الأحكام الشرعية التي وقع التكليف بها لتحصل السعادة الأخروية .

** أقول: العلم بأدلة الأحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعاً، يتوقف :

على معرفة الله تعالى ، فإن معرفة الوجوب الشرعي بدون معرفة

قال: وأما العربية، فلأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية، وأما الأحكام، فالمراد تصوّرها ليتمكن اثباتها ونفيها وإلّا جاء الدور.*

﴿الموجب، محال .

وعلى معرفة صفاته من كونه قادراً عالماً .

وعلى معرفة صدق الرسول ﷺ المتوقف على دلالة المعجزة .

والبحث في هذه الأمور إنّما هو في علم الكلام، فمبادئ هذا العلم (١) تتبين في علم الكلام فلهذا العلم إستمداً منه.

* أقول: الأدلة التي تستفاد منها الأحكام الشرعية مأخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان، فتوقف دلالة اللفظ على معرفة موضوعاتها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم والحذف والإضمار وغير ذلك ممّا يتبين في علم العربية، فلهذا العلم إستمداً من ذلك العلم.

وأما إستمداً هذا العلم من الأحكام، فلأن الناظر في هذا العلم ناظر في طرق الأحكام فلا بد وأن يكون متصوّراً لحقائق تلك الأحكام، فإنّ الشيء الذي لا يكون متصوّراً، يستحيل القصد إليه بالاثبات أو بالنفي .

ولا يراد هاهنا بالعلم بالأحكام، العلم من جهة التصديق حتّى يكون هذا العلم مستمداً من العلم بوجود الأحكام، لأنّ العلم بالوجود إنّما يثبت بالأدلة فلو توقف الأدلة عليه لزم الدور.

قال : الدليل لغة : المرشد ، والمرشد : الناصب والذاكر وما به الارشاد. وفي الاصطلاح: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وقيل: إلى العلم به فتخرج الأمانة، وقيل: قولان فصاعداً يكون^(١) عنه قول آخر، وقيل: يستلزم لنفسه، فتخرج الأمانة.*

[تعريفه الدليل واقسامه]

* أقول: أصول الفقه هي أدلة الفقه، فالكلام فيها يحوج إلى معرفة الدليل وانقسامه إلى ما يفيد العلم والظن ومعرفتهما ومعرفة النظر من حيث التصور، فلهذا ذكر المصنف تعريف هذه الأمور.

فالدليل في اللغة يطلق على المرشد والمرشد هو الناصب للدليل، وقد يطلق على الذاكر للدليل، ويطلق أيضاً على ما فيه دلالة وإرشاد.

وأما في الاصطلاح فقد يطلق في عرف الفقهاء على ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، سواء كان ذلك المطلوب علماً أو ظناً .

وإنما قلنا: ما يمكن التوصل بصحيح النظر ولم نقل ما يتوصل بصحيح النظر فيه، لأنّ الدليل الذي لا ينظر فيه لا يخرج عن كونه دليلاً لعدم النظر فيه، وقيدنا النظر بالصحيح ليخرج النظر الفاسد. وقولنا: إلى مطلوب خبري، احتراز عن الحدّ الذي يتوصل به إلى مطلوب تصوري .

قال: ولا بدّ من مستلزم للمطلوب، حاصل للمحكوم عليه، فمن ثمّ وجبت المقدمتان.*

﴿ وأما الأصوليون فإنهم يخصصون الدليل بما يفيد العلم وحيثُ تخرج الأمانة لأنها تفيد الظن، وقد حده الاوائل بأنه: قول مؤلف من أقوال يلزم عنها قول آخر، فالقول كالجنس، وقولنا: مؤلف من أقوال، تخرج عنه القضية، فإنها مركبة من مفردين، وقولنا: يلزم عنه قول آخر: احتراز من مجموع أي قضيتين كانتا، فإنه يستلزم إحدى تينك القضيتين وهذا يشمل الدليل والأمانة وإذا قيّد المستلزم بقولنا لذاته، خرجت الأمانة فإنها لا تستلزم لذاتها لأن الأمانة قد تحصل من دون حصول الشيء الذي عليه الأمانة فإن وجود الغيم الرطب، أمانة لوقوع المطر وقد ينفك عنه ولو كان الاستلزام ذاتياً، امتنع الانفكاك.

[المباحث المنطقية]

* أقول: كل مطلوب تصديقي فإنه إنّما يكتسب بمقدمتين لا أقل ولا أكثر، فإنّ المطلوب - وهو نسبة المحمول إلى الموضوع - إذا كانت ^(١) مجهولة فلا بدّ من واسطة تتوسط بينهما تكون مستلزماً للمطلوب وهو الحدّ الأوسط - يكون ثابتاً للموضوع ويكون المحمول ثابتاً له - فتحصل المقدمتان، كمن يجهل أن العالم حادث فيأخذ الوسط وهو التغيّر ويجعله محمولاً على العالم وموضوعاً للحدوث فتحصل مقدمتان :

﴿

١. الضمير يرجع إلى المطلوب وتأتيث الفعل باعتباره تفسيره بالنسبة.

قال: والنظر، الفكر الذي يطلب به علم أو ظن.*

«أحدهما: العالم متغيّر .

والثانية: كل متغير حادث .

وهما يستلزمان المطلوب .

[حد النظر والعلم]

* أقول: لفظة النظر تطلق على النظر البصريّ وتطلق على النظر الفكري، والمطلوب هاهنا بالتعريف هو الثاني فلهذا قيده^(١) المصنف بقوله: الفكر. وعرفه بأنّه «الذي يطلب به علم أو ظن وهو تعريف له بحسب الغاية».

والتعريف التام أن يقال: «النظر هو ترتيب أمور ذهنية يتوصل بها إلى أمر ذهني» ف «الأمر الذهنية» شاملة للقياس وللحد، والأمر الذهني يتناول المطلوب الخبري والمحدود؛ وقولنا: «إلى أمر ذهني» أعمّ من أن يكون علماً أو ظناً.

قال: والعلم^(١) لا يحد، فقال الإمام: لعسره، وقيل: لأنه ضروري

من وجهين:

أحدهما: إنَّ غير العلم لا يعلم إلا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دوراً.

وأجيب: بأنَّ توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره، لا على تصوره فلا دور.

الثاني: إنَّ كلَّ أحد يعلم وجوده ضرورة.

وأجيب: بأنه لا يلزم من حصول أمر، تصوره أو تقدم تصوره.*

* أقول: اختلف الناس في ماهية العلم اختلافاً عظيماً وأنه هل يُحد أم لا؟ لا

لخفاء حقيقتها بل لشدة وضوحها، فقال قوم لا يحد واختلفوا، فذهب إمام الحرمين^(٢) والغزالي^(٣) إلى أنه إنَّما لا يحد لعسره^(٤) فإنَّ تحديد الأشياء

١. في بعض النسخ: قيل: لا يُحد.

٢. هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) إمام الأشاعرة، وأحد مجددَي منهج أبي الحسن الأشعري، خرج من نيسابور إلى الحجاز وأقام بمكة ثم المدينة فلقب بامام الحرمين. وقد ترجم له شيخنا السبجاني وذكر آراءه ونظرياته بالتفصيل في «بحوث في الملل والنحل»: ٤١٦/٢ - ٤٢٤.

٣. هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ)، تلمذ لإمام الحرمين، وتولَّى التدريس في مدرسة نظام الملك ببغداد، له الكثير من التصانيف في الفلسفة والكلام والتصوف وغير ذلك. وقد ترجم له شيخنا السبجاني أيضاً وذكر نماذج من آرائه في «بحوث في الملل والنحل»: ٤٢٥/٢ - ٤٤٢.

٤. وللآمدي في كتاب «الإحكام» رأي آخر في تصوير ما ذهب إليه العلمان، لاحظ: الإحكام: ٢٩/١؛ البرهان في أصول الفقه: ١١٥/١؛ المستصفى في أصول الفقه: ٢٥/١.

الظاهرة كالمدركات الحسية مثل رائحة المسك وطعم العسل ممّا يعسر جداً وكيف يمكن ذلك والوقوف على الفصول من أصعب الأشياء لا سيّما مع مشاركة الخاصة للفصل في كثير من الأشياء، ومشاركة العرض للجنس في أمور كثيرة، فلعلّ المذكور جنساً اشتبه بالعرض العام والمذكور فصلاً اشتبه بالخاصة، وإذا كان حال المدركات كذلك فالادراك نفسه أشدّ تعذراً في التحديد.^(١)

ثمّ إنهم التجأوا في تعريفه إلى المثال فقالوا: ينبغي أن يقاس الادراك بالبصيرة الباطنة بالادراك بالبصر الظاهر [والتجأوا] إلى القسمة أيضاً، وهذا ضعيف؛ فإنّ القسمة والمثال إن افادا التمييز، صلحا للتعريف الرسمي وإن لم يفيداه، لم يصلحا للتعريف.

وذهب جماعة من الأوائل والمتأخرين ومنهم فخر الدين الرازي^(٢) إلى أنّ العلم لا يحد لأنه ضروري^(٣)، واستدلوا بوجهين ذكرهما المصنف وذكر تعريفهما: الوجه الأول: أنّ ما عدا العلم من الأشياء إنّما يعلم بالعلم، فالعلم إمّا أن

١. قال الغزالي: وإذا عجزنا عن حدّ المدركات، فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز، يراجع: المستصفى: ٦٧/١.

٢. هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري (٥٤٣-٦٠٦هـ) أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نُسب، وهو من أئمة الأشاعرة في عصره، وله الكثير من التصانيف المهمة ومنها مفاتيح الغيب في تفسير القرآن الكريم. أقرأ ترجمته وآراءه في ما كتبه شيخنا جعفر السبحاني في «بحوث في الملل والنحل»: ٤٥١/٢ - ٤٦٢هـ.

٣. يلحظ بهذا الصدد: «الإحكام» للآمدّي: ٢٩/١. والرازي يُعدّ من المتأخرين، وذهب ابن سهلان الساوي (المتوفى ٤٥٠هـ) إلى ذلك أيضاً. وقال الشنكي في رفع الحاجب: ١/٢٦٠: والإمام في «المحصول» ذهب إلى أنه ضروري، لكن لم يقل أنه لا يحد...

قال: ثم نقول: لو كان ضرورياً لكان بسيطاً، إذ هو معناه، ويلزم أن يكون كل معنى علماً.*

يعلم بشيء منها أو بنفسه، وعلى التقدير الأول يلزم الدور وعلى التقدير الثاني يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه وهما محالان.

وأجاب المصنف عن هذا الوجه بأن قال: نختار القسم الأول وهو كون العلم مكتسباً من غيره؛ قوله: يلزم الدور، قلنا: ممنوع فإنّ جهة التوقف هاهنا مختلفة، بيانه: أنّ غير العلم من الماهيات يتوقف تصوره على حصول العلم بالغير لا على تصور العلم، وتصور العلم يتوقف على حصول غيره لا على تصوره، فالحاصل ان العلم وغيره من الماهيات يتوقف تصور كل واحد منهما على حصول الآخر فالافتقار في الصفات لا في الماهيات .

الوجه الثاني: أنّ كلّ عاقل يعلم وجوده ويعلم لذته وألمه والنار حارّة والماء بارد وأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان إلى غير ذلك من القضايا الضرورية وهذه علوم خاصة، وإذا كانت العلوم الخاصة ضرورية، كان مطلق العلم ضرورياً لاستلزام ضرورة العلم بالمركب ضرورة العلم بالبسائط .

وأجاب المصنف عن هذا بأنّ العلم بالخاص حاصل ولا يلزم من حصول العلم بشيء، العلم بالعلم بذلك الشيء فإنّه لا يلزم من حصول أمر، تصوره ولا تقدم تصوره.

* أقول: لما أجاب المصنف عن الدليلين المذكورين، عارض معارضة تدلّ على أنّ العلم غير ضروري وهي تبني على قاعدة ذكرها المصنف فيما بعد وهي انّ التصور الضروري هو الذي لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء، وهذه القاعدة ممّا اصطُح عليها هو وحده .

قال: وأصح الحدود، صفة توجب تميّزاً^(١) لا يحتمل النقيض
فيدخل ادراك الحواس، كالأشعري وإلا، زيد في الأمور المعنوية.*

❦ وإذا عرفت هذا فنقول: لو كان العلم ضرورياً لكان بسيطاً ويكون مساوياً
للوجود والشيء، لأنه لا يكون أعمّ منهما وهو ظاهر ولا أخص والأل لكان مركباً؛ وإذا
كان مساوياً للوجود والشيء، صدق على كلّ ما صدق عليه وهما صادقان على
جميع المعاني فيكون السواد والبياض وغيرهما علوماً وهو محال.

واعلم أنّ هذه المعارضة رديئة جداً:

أما أولاً: فلأنّ البسيط ليس هو معنى الضروري فلا يجب أن يصدق على
الضروري أنّه بسيط فإنّ من المركبات ما تكون تصوراتها ضرورية كقولنا:

النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان .

وأما ثانياً: فلأنّه لو سلم أنّ الضروري يجب أن يكون بسيطاً لكن لم يلزم أن
يكون مساوياً للوجود والشيء.

قوله: لو كان أخص لكان مركباً،^(٢) قلنا: هذا ممنوع وإنّما يلزم التركيب لو
كان الخصوص، خصوص النوع تحت الجنس.

[أصحّ الحدود في تعريف العلم]

❦ * أقول: لما ابطال المصنف المذهب الأوّل وهو ان يكون تصور

١. في «ب»: تمييزاً.

٢. ان هذه العبارة غير واردة في المتن، ولعل الشارح المعظم قد استخلصها من لازم كلام
الماتن.

العلم ضرورياً واختار المذهب الثاني وهو ان يكون كسبياً، شرع في تحديده، ونقل عن قدماء المعتزلة حدود مدخوله، والذي ذكره المصنف هاهنا أنّ العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، فقولنا: صفة جنس، وقولنا: توجب تمييزاً، يفصله عن سائر الصفات التي لا تقتضي التمييز كالحياة والقدرة وما شاكلهما، وقولنا: لا يحتمل النقيض، يفصله عن سائر الاعتقادات .

وأعلم أنّ هذا الحدّ كما يتناول العلم بالأمر الكلية المعقولة، يتناول الإدراك بالأمر الجزئية المحسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، وقد نازع جماعة في أنّه هل هو نوع من العلم أم لا؟ فذهب أبو الحسن الأشعري^(١) إلى أنّه من قبيل العلوم^(٢)، وقال قوم^(٣) إنّهُ نوع مغاير للعلم.

والمصنف ذكر الحدّ على وجه يشتمل القسمين على ما ذهب إليه الأشعري وأشار إليه بقوله: فيدخل ادراك الحواس، كالأشعري يعني كما ذهب إليه الأشعري.

١. هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله الأشعري البصري (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ) شيخ أهل السنّة والجماعة وإمام الأشاعرة من أهل البصرة، كان معتزلياً تربى في بيت أبي علي الجبائي وتلمذ عليه، وتاب من ذلك بعد أن أقام على عقيدتهم أربعين سنة. انظر: وفيات الاعيان: ١ / ٤٦٤ .

٢. وقد عرف العلم بقوله: «العلم هو ما يوجب لمن قام به كونه عالماً». المواقف للأيجي: ٥ / ٥٣ .

٣. يلحظ: شرح المقاصد للتفتازاني: ٣١٣ / ٥٢ .

وقال الشارح رحمته والجمهور قد اطلقوا العلم على الادراك الكلي ولم يطلقوه على الذي يقع بحسب الحواس. انظر: الاسرار الخفية في العلوم العقلية: ٥٦٠ .

قال: واعتزض بالعلوم العادية، فإنها تستلزم جواز النقيض عقلاً. وأجيب بأن الجبل إذا علم بالعادة أنه حجر، استحال أن يكون حينئذ ذهباً ضرورة وهو المراد؛ ومعنى التجويز العقلي، أنه لو قدر، لم يلزم منه محال لنفسه، لا أنه محتمل.*

☞ قوله: وإلا، زيد في الأمور المعنوية، إشارة إلى المذهب الثاني وهو قول من يجعل الإدراك نوعاً مغايراً للعلم فإنه يحد العلم بحد أخص مما ذكره (١) وهو أن يزيد فيما ذكرنا. قوله: في الأمور المعنوية، فإن الإدراك إنما يتناول الشيء المحسوس والأمور المعنوية إنما يدركها العقل. (٢)

* أقول: هذا إيراد يرد على حد العلم وهو ان يقال: هذا الحد غير منعكس فلا يصلح للتحديد، بيانه: أنكم قلتم العلم صفة توجب التميز بحيث يرتفع معه احتمال النقيض وهذا الحد لا يصدق في علوم كثيرة وهي جميع العاديات، فإن الجبل يعلم أنه حجر حال غيبتنا والبحر ماء، وأنا حين خروجنا من منازلنا نعلم أن ما فيها من الأواني لا تنقلب أشخاصاً، مع أن احتمال النقيض في الكل ثابت لأن الله تعالى قادر على جميع هذه الأمور فلعل البحر يتقلب دماً والحجر ذهباً حال غيبتنا (٣)، ومع هذا الاحتمال لا يصدق الحد مع أن المحدود ثابت وهو العلم.

وأجاب المصنف عنه أن الاحتمال لا نسلم أنه ثابت لأن البحر والجبل يعلما بالعادة أنهما لم يتقلبا ويستحيل عليهما الانقلاب بالضرورة ومع هذا العلم كيف يبقى الاحتمال للنقيض.

١. في «ب»: ذكر . ٢. يراجع كشف المراد للشارح ﷺ: ٢٣٢ [المسألة السادسة عشرة] .

٣. في نسخة «ب»: غبنا.

قال: اعلم أنّ ماهية^(١) الذكر الحكميِّ إمّا أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه، أو لا، والثاني: العلم، والأوّل: إمّا أن يحتمل النقيض عند الذّاكر لو قدّره أو لا، والثاني: الاعتقاد، فإنّ طابق فصحيح وإلاّ ففاسد، والأوّل: إمّا أن يحتمل النقيض وهو راجح أو لا، والراجح: الظن والمرجوح: الوهم والمساوي: الشكّ وقد علم بذلك حدودها.*

☞ والتجويز العقلي الذي ذكرتموه مسلم لكن لا يقدح في الجزم الحاصل فإنّ معنى التجويز هاهنا كونه في نفس الأمر ممكناً .
وتحقيق هذا ان نقول: الممكن قد يكون ممكناً في الخارج وهو الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه في الخارج .

وقد يكون ممكناً في الذهن على معنى أنّ الذهن يجوز عنده كلّ واحد من الطرفين بدلاً عن صاحبه ولا يلزم من ثبوت أحد الإمكانين ثبوت الآخر فإنّ واجب الوجود إذا شكّ الذهن فيه وأنه هل هو واجب أم لا، يجوز العقل فيه كلّ واحد من الطرفين، وإذا كان كذلك، لم يلزم من إمكان انقلاب البحر والحجر دماً وذهباً، إمكان الانقلاب في الذهن وهذا الجواب لا يخلو من دخل.

[في تعريف الذكر الحكمي]

* أقول: الذكر الحكمي^(٢) مثل قولنا: «قام زيد» و «زيد قائم» والذي عنه ذكر الحكمي هو قيام زيد في الذهن ومتعلقه هو قيام زيد في نفس الأمر، وهو: ☞

١. في رفع الحاجب: ١ / ٢٧٤: ما عنه، وكذلك في «ب» من النسختين.

٢. الذكر الحكمي - كما قيل - الكلام الخبري الدال على معنى الخبر، وماهية الذكر الحكمي هو مفهوم الكلام الخبري.

﴿ أما أن يكون محتملاً للنقيض بوجه ما، كما يحتمل في نفس الأمر أو عند الذاكر بتقديره أو بتشكيك المشكك .

أو لا يكون محتملاً لشيء من هذه الوجوه .

والثاني هو العلم ويستجمع أموراً ثلاثة: الجزم والمطابقة والثبات. والأول - وهو الذي يكون محتملاً للنقيض - فإنه على قسمين :

الأول: أن يكون محتملاً للنقيض في نفس الأمر وليس بمحتمل للنقيض عند الحاكم^(١) وهذا هو الاعتقاد، فان طابق المعتقد فهو صحيح والأفاسد. وإنما قال: لو قدره... احترازاً عما يحتمل متعلقه النقيض بتشكيك المشكك لا بتقديره.

الثاني: أن يكون محتملاً للنقيض عند الذاكر كما أنه محتمل له في نفس الأمر وهذا على أقسام ثلاثة:

الأول: ان يكون الطرف المذكور أرجح من نقيضه وهذا يسمى الظن .

الثاني: أن يكون نقيض المذكور أرجح من المذكور وهذا هو الوهم .

والثالث: أن يتساوى الطرفان وهذا هو الشك .

ومن هذا التقسيم ظهر حدود هذه الأمور .

واعلم أن المصنّف قد جعل الاعتقاد قسيماً للعلم والظن، وفيه نظر .

ثمّ قوله في الاعتقاد: إن كان مطابقاً كان صحيحاً، مع اشتراطه في الاعتقاد أن لا

يكون محتملاً للنقيض عند الذاكر ويكون محتملاً في نفس الأمر، تشتمل ﴿

قال: والعلم ضربان: علم بمفرد، ويسمى تصوّراً ومعرفة، وعلم
بنسبة ويسمى تصديقاً وعلماً.*

﴿١﴾ على التناقض.

والأولى أن يقال: ما عنه الذكر^(٢) الحكمي إما أن يقارن جزءاً أو لا، والأول إما أن
يكون مطابقاً، أو لا، والأول إما أن يكون ثابتاً أو لا، والأول هو العلم، والثاني هو
اعتقاد المقلد للحق، والثالث هو الجهل المركب .

والذي لا يقارن جزءاً أن قارنه الترجيح لاحد الطرفين، فالراجح الظن
والمرجوح الوهم وإلا فهو^(٣) الشك.^(٤)

[التصور والتصديق]

* أقول: يريد قسمة العلم إلى التصور والتصديق فقال: المعلوم أما أن يكون
مفرداً كزيد ويسمى تصوّراً ومعرفة، وأما أن يكون نسبة بين مفردين ويسمى
تصديقاً وعلماً كعلمنا بنسبة القيام إلى زيد.

١ . جاء في هامش النسخة «ب» ما يلي:

[إذ الذي يحتمل النقيض في نفس الأمر لا يكون مطابقاً فيكون اعتقاداً فاسداً فلا ينقسم الاعتقاد
إلى الصحيح والفاقد].

٢ . يلاحظ أنا قد رجحنا سابقاً عبارة «ماهية الذكر الحكمي» على «ما عنه الذكر الحكمي» كما
في بعض النسخ.

٣ . في «ألف»: المساوي.

٤ . يلاحظ: «الاسرار الخفية في العلوم العقلية»: ١٤ .

قال: وكلاهما ضروري ومطلوب :

فالتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء. والمطلوب بخلافه أي تطلب مفرداته فيحد.

والتصديق الضروري ما لا يتقدمه تصور تصديق يتوقف عليه. والمطلوب بخلافه أي يطلب بالدليل.*

واعلم أن هذه القسمة غير سديدة لأن التصور ليس علماً بمفرده لا غير، ولا التصديق هو العلم بالنسبة ذاتها فإن العلم بنسبة القيام إلى زيد في مثل قولنا: زيد قائم، من باب التصور، والتصديق ليس إلا الحكم بوقوع النسبة أو لا وقوعها، لا تصور النسبة.

* أقول: كل واحد من التصور والتصديق إما أن يكون ضرورياً وإما أن يكون مطلوباً أي مطلوب الاكتساب، فالتصور الضروري هو الذي لا يتقدمه تصور يتوقف هذا التصور الضروري عليه، ومثل هذا:

إما أن يكون في البسائط كالوجود والشيء وهو الذي انتفى التركيب عنه، وإلى هذا أشار بقوله: لانتفاء التركيب في متعلقه، يعني في متعلق التصور الضروري.

أما المركبات فإنها لا تتصور إلا بعد تصور أجزائها فتصورها متوقف على تصور أجزائها ومستفاد منه فهي من قبيل ما التصور فيه يكون مكتسباً.

.....

﴿١٥﴾ واعلم أنّ هذا الذي ذكره المصنف ممّا اصطلح عليه هو وحده فإنّ التصور الضروري كما يقع في المفردات قد يقع في المركبات، نعم إذا كان تصور مفردات تلك المركبات مكتسباً، كان التصور مكتسباً، وإذا كان بديهياً فقد يكون التصور بديهياً ثمّ قد يكون بعض البسائط يكتسب تصوره بالرسوم، فتعليل كون التصور ضرورياً بكون متعلقه بسيطاً، ليس بشيء.

ومن هذا ظهر ضعف قوله: والمطلوب بخلافه أي تطلب مفرداته فيحد، فإنّ المطلوب قد يكون بسيطاً.

والحق أن تصور الضروري هو الذي لا يتوقف على طلب وكسب، فالتصور الكسبي هو الذي يتوقف.

وأما التصديق الضروري فهو الذي لا يتقدمه تصديق يتوقف هذا عليه بل إنّما يتوقف على تصور مفرداته لا غير كقولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإنّ هذا تصديق بديهي لا يتوقف على تصديق سابق عليه وإنّما يتوقف على تصور النفي وتصور الإثبات وقصور الاجتماع واما التصديق المكتسب فهو الذي يتوقف على تصديق سابق فيكون دليلاً على ثبوته كقولنا: العالم حادث، فإنّ تصور العالم وتصور الحدوث لا يكفي في التصديق بل لابدّ من واسطة بها يتبيّن المطلوب وهي التغيّر، فنقول: العالم متغير، وكلّ متغير حادث، فيستفاد العلم بالحدوث بواسطة هذين التصديقين السابقين.

قال: وأورد على التصور: إن كان حاصلًا، فلا طلب وإلا فلا شعور به فلا طلب.

وأجيب بأنه يشعربها وبغيرها ^(١) والمطلوب تخصيص بعضها بالتعيين.

وأورد ذلك على التصديق، وأجيب بأنه تتصور النسبة بنفي أو اثبات ثم يطلب تعيين أحدهما ولا يلزم من تصور النسبة حصولها وإلا لزم النقيضان.*

* أقول: هذا اشكال أوردته بعض تلامذة إفلاطون عليه، وأجاب عنه المعلم الأول ^(٢)؛ ووجه إيراده:

أن المطلوب من التصورات والتصديقات:

إما أن يكون معلوماً.

وإما أن يكون مجهولاً.

والأول محال لأنّ المعلوم حاصل والطلب لا يتوجه إلى الحاصل وإلا لكان تحصيل الحاصل وهو محال.

والثاني محال أيضاً لأنّ المجهول لا يقع به شعور وما لا شعور به يستحيل أن تكون النفس طالبة له.

١. في نسخة «الف»: يعرفها.

٢. أي: ارسطو.

﴿ وأجاب عنه بما أجاب به المصنف ها هنا ووجهه أن يقال :

هذه القسمة غير حاصرة فإنَّ المطلوب يجب أن يكون معلوماً من وجهه ومجهولاً من وجهه:

أما في التصورات، فإنَّ الماهية تكون متصورة من جهة عارض كمن يتصور ماهية الإنسان من حيث إنَّه ضاحك، فإنَّ الضاحك مفهومه أنَّه شيء ذو ضحك فهو من حيث المفهوم شامل للإنسان وغيره فإذا طلب ماهية الإنسان، كان الطلب متوجهاً إلى تخصيص الإنسان من حملة ما صدق عليه الضاحك من حيث المفهوم، فالمطلوب ها هنا معلوم من جهة، صادق يصدق عليه وعلى غيره من حيث المفهوم، ومجهول من حيث هو هو، فيطلب من تلك الجهة وهي جهة التعيين ولا غير .

ولا تحسبن أنَّ مفهوم الضاحك ولو كان يستحيل وجوده الأ في الإنسان، موضوع بازاء ما يصدر عنه الضحك من الأناسي ؛ فإنَّ الألفاظ المشتقة لا تدل (١) على شيء ما ، صدر عنه المشتق، فأما ماهية ذلك الشيء في نفسه، فلا تعطيه العبارة إلا من خارج المفهوم.

فان قلت: إذا كان المطلوب معلوماً من وجهه ومجهولاً من آخر، توجَّه عليك الاشكال فإنَّ المعلوم لا يطلب ولا المجهول.

قلت: نعم، إنَّما يطلب الماهية التي يصدق عليها هذان الاعتباران وحيثنذ سقط السؤال .

﴿

قال: ومادة المركب: مفرداته، وصورته: هيئته الحاصلة.*

﴿ وأما في التصديقات فإن المجهول فيها إنما هو النسبة المعينة أعني نسبة الثبوت أو نسبة الانتفاء وهي معلومة من جهة التصورات ولا يلزم من تصور نسبة الوجود أو العدم حصول النسبة وإيقاعها فإننا نتصور النقيضين كما في حالة الشك مثلاً ولا يلزم حصول النسبتين وإلا لزم وجود النقيضين وهو محال.

[مادة المركب]

* أقول: كل مركب فإنه إنما يتركب من أجزاء مترتبة نوعاً ما من الترتيب، سواء كان التركيب خارجياً أو ذهنياً، فإن الأجزاء التي يتركب منها المركب وهي المفردات، هي الأجزاء المادية مثل قولنا: العالم مؤلف^(١) وكل مؤلف حادث، والترتيب المعين وهو جعل العالم حداً أصغر والتأليف حداً أوسط والحدوث حداً أكبر، هو الصورة وهي الهيئة الحاصلة للمركب بعد انضمام الأجزاء وهي الجزء الذي بحصوله يحصل المركب بالفعل وأما الأجزاء المادية، فإنها لا تستلزم حصول المركب بالفعل بل بالقوة.

١. في نسخة «الف»: وقولنا.

قال: والحد: حقيقي ورسمي ولفظي، فالحقيقي: ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركبة، والرسمي: ما أنبأ عن الشيء بلازم له مثل الخمر مائع يقذف بالزبد، واللفظي: ما أنبأ بلفظ أظهر مرادف، مثل العقار: الخمر.*

[مبحث التصورات]

* أقول: الحدّ في اللغة هو المنع وهو هاهنا مأخوذ من هذا المعنى فإنّ الحدّ يمنع من دخول شيء في الماهية أو خروجه عنها، وقد قسمه المصنّف هاهنا إلى ثلاثة أقسام، والأوائل يطلقون الحد على الأوّل لا غير وان اطلقوه على الباقيين^(١)، فبنوع من المجاز .

والأوّل: هو الحد الحقيقي وهو الذي يتركب من ذاتياته مثل قولنا في تحديد الإنسان أنّه الحيوان الناطق وينبغي ان يقيد هذا بقولنا: «حيث لا يشذ منها شيء»، فهذا الحد قد أنبأ عن ماهية الإنسان بواسطة ذكر ذاتياته وهي الحيوان والناطق وهما كليان وقد تركباً تركباً حصل بواسطة ماهية الإنسان، واحترز بقوله: الكلية، عن المشخّصات، فانها ذاتية للشخص من حيث هو شخص وان كانت لا تذكر في الحد لأن الشخصيات لا تحد. وهذا الحد إنّما يكون تاماً إذا ذكر فيه جميع الذاتيات .

والثاني: هو الحدّ الرسمي مثل قولنا في تعريف الخمر: إنّهُ مائع يقذف بالزبد، فإنّ هاتين الصفتين من عوارض الخمر لا من مقوماته، والتعريف بالعارض يطلق عليه اسم الرسم وقد أنبأ هذا التعريف عن الخمر ببعض لوازمه .

١. كذا في النسختين ولعل الاصحّ: الباقيين.

قال: وشرط الجميع الأطراد والانعكاس، أي إذا وجد وجد، وإذا انتفى، انتفى.*

والثالث: الحد اللفظي مثل قولنا في تفسير العقار: أنه الخمر، فإن هذا التعريف في الحقيقة ليس تعريفاً وإنما هو تبديل لفظ بلفظ آخر يرادفه في المعنى.

[شروط التعريف]

* أقول: التعريف بالشيء يشترط فيه المساواة بين المعرف والمعرف والأركان المعرف إما أعم أو أخص، وكلاهما لا يفيد^(١) للتعريف .

أما الأعم فلائنه لا يفيد التمييز وأقل مراتب التعريف إفادة التمييز، فإنك لو قلت في تعريف الإنسان إنه الحيوان، لم يحصل تمييزه عن غيره من الحيوانات فلا تحصل أقل فائدة للتعريف .

وأما الأخص فلائنه أخفى من الأعم، فإن الأعم أكثر وجوداً من الأخص فهو أعرف والأعرف لا يجوز تعريفه بالأخفى فوجب تحقق المساواة والمساواة إنما تحصل إذا كان وجود أحدهما يستلزم وجود الآخر وعدمه يستلزم عدمه وهذا هو معنى الإطراد والانعكاس، فالاطراد هو الاستلزام في جانب الوجود، والانعكاس هو الاستلزام في جانب العدم.

١. في نسخة «ب»: لا يصلح.

قال: والذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية للإنسان، ومن ثمَّ لم يكن للشيء حدان ذاتيان وقد يعرف بأنه غير معلل وبالترتيب العقلي.*

[بيان الذاتي]

* أقول: لما ذكر أن الحد يتألف من الذاتيات، احتاج إلى تعريف الذاتي ما هو؟ وقد ذكر القدماء، له خواص ثلاث:

أحدها: ما عرفه المصنّف به وهو: «أنّ الذاتي هو الذي لا يمكن تصور الماهية قبل تصوره - مثل اللونية للسواد والجسمية للإنسان - فإنّ تصور ماهية الإنسان قبل تصور ماهية الجسم محال، فإنّ تصور ماهية الإنسان إنّما يتم بعد تصور أجزائها، فلو كان بعض^(١) أجزائها متأخراً عنها في التصور لزم الدور، ويلزم من هذه الخاصية أن لا يكون للشيء حدان ذاتيان لأنّ الحد هو الذي يستلزم تصوره تصور المحدود، فإذا كان أحد المعرفين حدّاً كفى في تصور الماهية، فيحصل تصور الماهية، وإن لم يتصور الحد الآخر فلا يكون الحد الآخر ذاتياً لأنّ الذاتي لا يتصور سبق الماهية عليه في التصور.

الخاصية الثانية: هي أنّ الذاتي لا يفتقر في وجوده لما هو ذاتي له إلى علة مغايرة لعله الماهية، فإنّ السواد ليس لوناً بالفاعل بل الجاعل للسواد هو الذي جعله لوناً، وإليه أشار المصنّف بقوله: وقد يعرف بأنه غير معلل لا بمعنى أنّه لا

١. في نسخة «الف»: تصور نفس .

قال: وتامم الماهية هو المقول في جواب: ما هو، وجزؤها المشترك، الجنس؛ والمميز، الفصل؛ والمجموع منهما، النوع.*

﴿ يفتقر إلى العلة بل لا يفتقر إلى علة مغايرة.﴾

الخاصية الثالثة: التقدم في جانب الوجود الذهني، والخارجي، والعدم الخارجي والذهني؛ فإن الماهية المركبة لا توجد إلا بعد وجود أجزائها ومتى عدم احد أجزائها عدمت؛ سواء كان الوجود أو العدم مستنداً إلى الخارج أو إلى الذهن، وليس هذا التقدم حكماً حاصلًا للجزء حالة وجوده لا غير، فإن الجزء لو لم يكن موجوداً لكان العقل يقضي بهذا الترتيب؛ وإلى هذه الثالثة أشار بقوله: وبالترتيب العقلي أي قد يُعرف الذاتي بالترتيب العقلي.

[بيان تمام الماهية]

* أقول: الطلب بما هو إنما يتوجه إلى طلب تحقيق الحقيقة، وتحقيقها إنما يكون لمجموع ذاتياتها فالجواب بغيره لا يقع على الوجه المطابق فلا يقع في جواب ما هو إلا تمام الماهية، وتامم الماهية إنما يكون بذكر أجزائها المشتركة والمميزة، فالجزء المشترك كالحيوان في مثل تعريف الإنسان بأنه الحيوان الناطق، هو الجنس؛ والمميز وهو الناطق، هو الفصل؛ والمجموع المركب من الجنس والفصل، هو النوع.

وأعلم أن كل مميز ذاتي فهو فصل وليس كل مشترك جنساً، فإن من الأجزاء ما يكون مشتركاً ولا يكون جنساً كالفصول العالية والمتوسطة.

قال: والجنس: ما اشتمل على مختلف بالحقيقة، وكلُّ من المختلف، النوع، ويطلق النوع على ذي آحاد متفقة بالحقيقة، فالجنس الوسط، نوع بالأوّل لا الثاني، والبسائط بالعكس.*

* أقول: الجنس كالحيوان هو الذي يشمل أشياء مختلفة بالحقائق كالإنسان والفرس وغيرهما، والاشتمال ينبغي أن يوجد هاهنا بالمعنى الأخص من مفهومه وهو اشتمال المقوم على ما يقومه وإلا انتقض بالعرض العام ومع هذا التقييد ينتقض بفصول الاجناس .

والتعريف التام للجنس هو أن يقال: أنه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو من حيث هو كذلك .

وأما النوع فإنه يطلق على معنيين أحدهما اضافي والآخر حقيقي: فالإضافي: هو الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو قولاً أولاً، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: وكلُّ من المختلف النوع، يعني أنّ النوع بهذا المعنى هو كل واحد من المختلفات يقع بحسب جنس الذي عرفه بأنه الذي يشتمل على مختلفات الحقيقة.

والحقيقي: هو الكلي الذي يقال على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: ويطلق النوع على ذي آحاد متفقة بالحقيقة، يعني من المقومات التي تقال في جواب ما هو، وإلا انتقض بالخاصة والفصل الأخير .

وأشار المصنف إلى الفرق بين هذين المعنيين بأن كل واحد منهما قد

قال: والعرضي بخلافه وهو لازم وعارض، فاللازم ما لا تتصور مفارقتة وهو لازم للماهية بعد فهمها كالفردية للثلاث والزوجية للأربعة، ولازم للوجود خاصة كالحدوث للجسم والظل له؛ والعارض بخلافه، وقد لا يزول كسواد الغراب والزنجي وقد يزول كصفرة الذهب.*

☞ يوجد دون صاحبه :

أما وجود الاضافي بدون الحقيقي فكالجنس المتوسط كالجسم فإنه نوع اضافي لأنه كلي يقال عليه وعلى غيره من الجواهر الجنس، وهو الجوهر في جواب ما هو قولاً أولياً وليس بنوع حقيقي فإن أفراده مختلفة الحقيقة لا بالعدد فقط .

أما وجود الحقيقي بدون الاضافي فكالانواع البسيطة التي لا تدرج تحت الجنس كالعقل عند من لا يجعل الجوهر جنساً فإنه نوع حقيقي لكونه مقولاً على كثيرين مختلفين بالعدد لا غيره^(١) في جواب ما هو وليس بنوع إضافي لامتناع اندراجه تحت جنس.

* أقول: العرضي ما يقال بخلاف الذاتي وهو الذي يمكن أن يتصور فهم الذات قبل فهمه وهو ينقسم إلى قسمين لازم ومفارق :
فاللازم هو الذي لا تتصور مفارقتة وهو ينقسم :

إلى لازم للماهية بعد فهمها كالفردية للثلاثة والزوجية للأربعة، فإن هذين الوصفين من لوازم الثلاثة والأربعة من حيث الماهية لا بالنظر إلى الوجود وحده، فإننا لو تصورنا الثلاثة والأربعة وكانتا معدومتين، كان هذان الوصفان لاحقين بهما ☞

﴿ بعد فهمهما، فهما لازمان للماهية.﴾

والى لازم للوجود خاصة كالحدوث للجسم والظل له عند مسامتته
للشمس (١).

فإن هذين الوصفين لا يلزمان ماهية الجسم من حيث هي هي، فإن كثيراً من
الناس يتصور ماهية الجسم ولا يتصور حدوثه ولا وقوع الظل له، فهما لازمان
لوجود الجسم لا لماهيته.

وأما العارض (٢) فهو الذي تتصور مفارقتة للماهية وهو ينقسم إلى أمرين:

أحدهما: أن يكون مصاحباً له لا يزول عنه كسواد الغراب وسواد الزنجي.

والثاني: أن يكون مفارقاً له كصفرة الذهب .

والفرق بين القسم الأول من هذين وبين القسم الثاني من قسمي اللازم، أن

لازم الوجود تستحيل مفارقتة (٣) وهذا وإن كان لا يفارق، فإنه يمكن مفارقتة.

١. المسامطة: المقارنة.

٢. المراد من العارض هنا هو العرضي المفارق.

٣. لأنه يلزم الخلف ويكون المفروض لازماً، غير لازم.

قال: وصورة الحد، الجنس الاقرب ثم الفصل، وخلل ذلك، نقص.
 وخلل المادة، خطأ ونقص.*

[صورة الحدّ]

* أقول: الحدّ قول مؤلف من ذاتيات الشيء ويشتمل على الجنس والفصل فهو مركب وكلّ مركب فله اجزاء صورية واجزاء مادية.

فالجزء الصوري للحدّ ذكر الجنس الاقرب أولاً ثمّ الفصل ثانياً حتى تتحصل صورة مطابقة لصورة الشيء، والأجزاء المادية هي الجنس والفصل .

والخلل في الأول إنّما يكون بتقديم الفصل على الجنس وهذا يكون نقصاً في التحديد، فإنّ الحد التام هو الذي يشتمل على مجموع الذاتيات والناقص ما أخلّ فيه ببعضها، فإذا قدم الفصل، اختل الجزء الصوري فكان الحد ناقصاً وليس بخطأ فإنّ الحدود قد تكون تامّة وقد تكون ناقصة، والخلل في الثاني يقع على وجوه ذكرها المصنف وحصرها في أمرين؛ خطأً ونقصاً.^(١)

١. في نسخة «ب» بزيادة:

[فالخطأ ما يتعلق بالمعاني والنقص ما يتعلق بالألفاظ]

قال: فالخطأ كجعل الموجود والواحد جنساً، وكجعل العرضي الخاص بنوع فصلاً، فلا ينعكس وترك^(١) بعض الفصول فلا يطرده، وكتعريفه بنفسه مثل: الحركة عرض نُقْلة، والإنسان: حيوان بشر، وكجعل النوع والجزء جنساً، مثل: الشر ظلم الناس، والعشرة خمسة وخمسة.*

[خلل الحدّ]

* أقول: هذا هو الخطأ المختص بالحدود وهو يقع من جهة الجنس ويقع من جهة الفصل وقد يقع من جهتهما:

أما الأول: بأن يؤخذ بدل الجنس لازمه كأخذ الموجود والواحد جنساً فنقول: الإنسان موجود ناطق أو واحد ناطق؛ أو يؤخذ النوع فيجعل جنساً كما نقول: الشر ظلم الناس، فإنّ الظلم نوع من الشر جعل مكان الجنس ثم قيّد بكونه ظلم الناس؛ أو يؤخذ الجزء فيجعل جنساً كما نقول: العشرة خمسة وخمسة، فإنّ الخمسة الأولى جزء من العشرة ذكرت في مقام الجنس وقيدت بالخمسة الأخرى.

وأما الثاني: بأن يجعل العرضي الخاص بنوع فصلاً كما نقول: الإنسان حيوان ضاحك، فالضحك خاصة للإنسان اقيمت مقام الفصل ويلزم من التحديد بمثل هذا عدم الانعكاس فأنه لا يلزم من نفي الضحك نفي الإنسان.

وأما الثالث: بأن ترك بعض الفصول كما نقول: الإنسان حيوان ناطق،

١. كذا في النسختين وفي نسخ أخرى: كترك.

قال: ويختص الرسمي باللازم الظاهر لا بخفيٍّ مثله، ولا أخفى وبما لا^(١) تتوقف عقليته عليه، مثل: الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد وبالعكس، فإنهما متساويان، ومثل: النار جسم كالنفس، فإن النفس أخفى؛ ومثل: الشمس كوكب نهاري، فإن النهار يتوقف على الشمس.*

من غير ان نذكر المايث^(٢) منه^(٣). على رأي من يجعل الناطق مشتركاً بين الإنسان والملائكة. ويلزم من التحديد بمثل هذا، عدم الاطراد فإنه ليس كل حيوان ناطق إنساناً^(٤)؛ أو نعرف الشيء بنفسه كما نقول: الحركة عرض نُقْلَة، فإن النُقْلَة هي الحركة لكِنَّه قد يدل فيه لفظ بلفظ، أو نقول: الإنسان حيوان بشر، فإنَّ البشر هو الإنسان لكِنَّه قد بدّل فيه اللفظ؛ ولهذين المثالين مناسبة في التمثيل لما يقع الخلل فيه من جهة الفصل.

* أقول: هذه الاغلاط التي ذكرها، لا يمكن ان تدخل في الحدود فلهذا ذكرها في الرسوم، فالرسم يجب أن يكون أعرف من الرسم^(٥) فإنَّ التعريف بالأخفى غير مفيد والخلل في هذا أن لا يذكر الأظهر بل إما المساوي في المعرفة والجهالة أو الأخفى أو ما تتوقف عقليته عليه:

مثال الأول أن نقول: الزوج هو العدد الذي يزيد على الفرد بواحد فإنَّ

١. في نسخة «ب»: لا بما.

٢. المايث: اسم فاعل من باب: مات يَمِيث مَيْثاً وهو الذي تفارق روحه الجسد فيحل به الموت.

٣. في نسخة «ب»: فيه.

٤. باعتبار ان الملائكة من الحيوان الناطق - حسب الفرض - مع أنها ليست من الإنسان في شيء.

٥. كذا في النسختين ويبدو ان الصحيح: المرسوم.

قال: والنقص كاستعمال الألفاظ ^(١) الغريبة، والمشاركة،
والمجازية.*

الفرد يساوي الزوج في المعرفة والجهالة - على رأي من يقول أنّ التقابل بينهما
تقابل الضدين ومن يجعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكية، يكون الزوج عنده
أعرف - ونذكر في مثال هذا تعريف أحد المتضامين بصاحبه ^(٢).

ومثال الثاني قولنا: النار جسم يشبه النفس، فإنّ النفس أخفى من النار.

ومثال الثالث أن نقول: الشمس كوكب تطلع نهاراً، والنهار هو الوقت الذي
تطلع فيه الشمس، فيلزم توقف كلّ واحد منهما في المعرفة على صاحبه، وهو دور.
وأعلم أنّ كلّ واحد من هذه الأمور الثلاثة أشدّ محذوراً ممّا قبله ولهذا رتبها
المصنف على هذا المثال.

* أقول: هذا الخلل مشترك في الحدود والرسوم فإنّ تحديد الشيء لغير
اتحاد إنّما يكون بالفاظٍ يحصل منها التنصيص على المعنى فيجب أن يكون ذلك
اللفظ ظاهر الدلالة على المعنى المراد منه وإلا لاشتغل الطالب للماهية بالنظر في
اللفظ، وصرفه ذلك عن الإلتفات إلى المعنى.

١. فقط في نسخة «ألف».

٢. كمن يقول: «الأب هو الذي له ابن» أو «الابن هو الذي له أب».

قال: ولا يحصل الحد ببرهان لأنه وسط يستلزم حكماً على المحكوم عليه، فلو قُدِّرَ في الحد، لكان مستلزماً عين المحكوم عليه ولأنَّ الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه، فلو دلَّ عليه دليل لزم الدور.*

* أقول: مقصود المصنف أن يبين كيفية انتقاص الحدود فذكر أولاً أنه لا يكتسب بالبرهان - أن^(١) بعض الأوائل^(٢) قد خالف فيه - وذكر على ذلك دليلين: الأول: إنَّ البرهان هو وسط يستلزم حكماً على المحكوم عليه فإنَّ إذا قلنا العالم حادث، لأنه متغير فالمتغير وسط، استلزم حكماً على العالم مغايراً له وهو المراد بالبرهان؛ فلو كان الحد يستفاد من الوسط لكان مستلزماً عين المحكوم فإنَّ الحد هو المحدود.

والثاني: إنَّ طلب الدليل إنَّما يكون بعد تعقل المدلول عليه، فلو كان المدلول عليه يستفاد تعقله من الدليل المرتب تعقله على تعقله^(٣) لزم الدور. واعلم أنَّ هذين الدليلين ضعيفان جداً.

أمَّا الأوَّل: فإنَّ المحدود والحدَّ متغايران وكيف لا يكون كذلك وأحدهما كاسب للآخر، ولأنَّ المحدود هو الماهية والحدَّ هو الأجزاء مفصلة ولا شك في المغايرة بين الماهية والأجزاء.

١. في نسخة «ب»: «فأن».

٢. يطلق وصف الأوائل والأولون في المعقول على الحكماء السبعة في الفلسفة الاغريقية، أعني: تالس الملطي وانكساغورس وأنكسيمانس وأنبادقليس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون.

٣. في نسخة «ب»: «المرتب على تعقله».

قال: فإن قيل: فمثله في التصديق، قلنا: دليل التصديق على ثبوت

النسبة أو نفيها لا على تعقلها^(١).*

.....
 وَأَمَّا الثَّانِي: فَلأَنَّ الدَّلِيلَ يَكْفِي فِيهِ تَعْقُلُ الْمَدْلُولِ عَلَيْهِ بِبَعْضِ اعْتِبَارَاتِهِ، فَتَغَايِرَتْ جِهَةُ التَّوَقُّفِ فَلَا دَوْرَ؛ بَلِ الْحَقُّ أَنْ نَقُولَ لَوْ افْتَقَرَ الْحَدَّ إِلَى وَسْطٍ لَكَانَ حَمْلُ الْحَدِّ^(٢) أَمَّا أَنْ يَكُونَ حَمْلُ الْحَدِّ بِهِ^(٣) فَيَكُونُ الْوَسْطُ وَالْمَحْدُودُ مُتَحَدِّينَ فِي الْمَاهِيَةِ، هَذَا خَلْفٌ؛ أَوْ عَلَيَّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْوَسْطُ فَيَكُونُ الْحَدَّ حَادًّا لِأُمُورٍ مُتَغَايِرَةٍ فَإِنَّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْوَسْطُ أَعْمُ مِنْ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْمَحْدُودُ أَوْ لَوَازِمُهُ وَعَوَارِضُهُ، وَأَمَّا أَنْ لَا يَكُونَ حَمْلُ الْحَدِّ بِهِ^(٤) فَلَا يَسْتَفَادُ مِنْهُ التَّحْدِيدُ بَلِ مَطْلُقُ الْحَمْلِ عَلَى الْمَحْدُودِ .
 * أَقُولُ: هَذَا إِيرَادُ يَرِدُ عَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي وَقَدْ أَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ .

وتقرير الإيراد أن يقال: أنكم ذكرتم أن الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه، فإذا طلب الدليل على حدوث العالم، وجب أن يكون متعلقاً^(٥) فلو استدلل عليه لزم الدور فيلزم أن تكون التصديقات غير مكتسبة بالبراهين .

وتقرير الجواب: أن دليل التصديق ليس على تعقل حدوث العالم، بل على ثبوت الحدوث للعالم أو نفيه والدليل لا يتوقف على ثبوت الحدوث أو نفيه بخلاف ما دل في الحدود^(٦).

١. في نسخة «ألف»: تعلقها. ٢. في نسخة «ب»: على الوسط.

٣. في نسخة «الف»: على الوسط، ولكن اسقاطها انصب لاستقامة العبارة.

٤. في نسخة «الف» ونسخة «ب» والنسخة المحققة من «الاسرار الخفية» وردت كلمة: الحدّيّة؛ إلا أن الصحيح على ما يبدو هو ما اثبتناه لأنه عدل لما ورد في الشق الأول من رد الدليل الثاني، كما أن سياق الفكرة يساعد عليه، والله العالم.

٥. في نسخة «ألف»: متعلقاً. ٦. في نسخة «الف»: ذكر في الحدوث.

قال: ومن ثمَّ لم يُمنع الحدُّ ولكن يُعارض ويبطل بخلله، أمَّا إذا قيل الإنسان حيوان ناطق وقصد مدلوله لغة أو شرعاً، فدليله النقل بخلاف تعريف الماهية.*

قال: ويسمى كلُّ تصديق قضية، ويسمى في البرهان مقدمات.**

* أقول: هذا فرع لكون الحد غير مكتسب بالبرهان، فإنَّ الحدَّ لما كان غير مستفاد من الدليل، لم يتوجه عليه المنع والألوجب على الحدِّ إقامة الدليل على الحدِّ، وقد قلنا أنَّه تستحيل إقامة الدليل عليه، بل طريق المنازعة فيه أن يعارضه بحد آخر حتى تلمح التفاوت من ^(١) الحدين من الزيادة والنقصان أو يبطل الحد بذكر ^(٢) الخلل فيما يوجب ابطال الحد، هذا في الحدود الحقيقية.

أمَّا في الحدود اللفظية كمن يقول: الإنسان في اللغة موضوع للحيوان الناطق، أو الصلاة في الشرع موضوعة للأفعال المخصوصة، وجب عليه إقامة الدليل وهو النقل عن أهل اللغة والشرع، بخلاف الماهية إذا أراد تعريفها وبيان شرح حقيقتها.

[مبحث التصديقات]

** أقول: التصديق هو الحكم إمَّا بالإيجاب أو بالسلب وهو مرادف للقضية والخبر، فإنَّ القضية هي قول يقال لقائلها أنه صادق أو كاذب، فإذا جعلت القضية جزءاً من القياس، سمي مقدمة، فالمقدمة أخص من القضية والخصوص حصل لها باعتبار عارض عرض لها.

١. في نسخة «ب»: بين.

٢. في نسخة «ألف»: يبطل بذكر.

قال: والمحكوم عليه فيهما إما جزء معين أو لا، والثاني إما مبين جزئيه أو كليته أو لا؛ صارت أربعة: شخصية، وجزئية محصورة، وكلية ومهملة، كل منهما موجبة وسالبة.*

[تقسيمات القضية]


* أقول: هذا تقسيم للقضية باعتبار أحد جزئيه وهو المحكوم عليه، وتحقيق القول فيه أن نقول:

المحكوم عليه في القضية وفي المقدمة إما أن يكون شخصاً معيناً أو لا يكون، والأول: تسمى القضية فيه شخصية وهي إما موجبة أو سالبة، مثال الموجبة: زيد كاتب، ومثال السالبة: زيد ليس بكاتب .

وإما الثاني [أي لا يكون شخصاً معيناً]: فإنه ينقسم إلى قسمين :

الأول: أن يكون الحكم على الأفراد التي صدق عليها الموضوع .

والثاني: أن يكون الحكم على نفس الماهية .

والأول [أي: على الأفراد التي صدق عليها الموضوع]: إما أن يكون الحكم فيه على جميع الأفراد وإما أن يكون على بعضها وإما أن لا يذكر الكل ولا البعض، والأول: تسمى القضية فيه كلية وهي إما موجبة أو سالبة، مثال الموجبة: كل إنسان حيوان ومثال السالبة: لا شيء من الإنسان بحجر. والثاني: تسمى القضية فيه جزئية وهي إما موجبة أو سالبة مثال الموجبة: بعض الإنسان كاتب، ومثال السالبة: 

بعض الإنسان ليس بكاتب. والثالث: تسمى القضية فيه مهملة فهي إما موجبة أو سالبة، فالموجبة كقولنا: الإنسان كاتب، والسالبة كقولنا: الإنسان ليس بكاتب.

وأما الثاني: وهو الذي يكون الحكم فيه على نفس الماهية فإنه، ينقسم إلى قسمين:

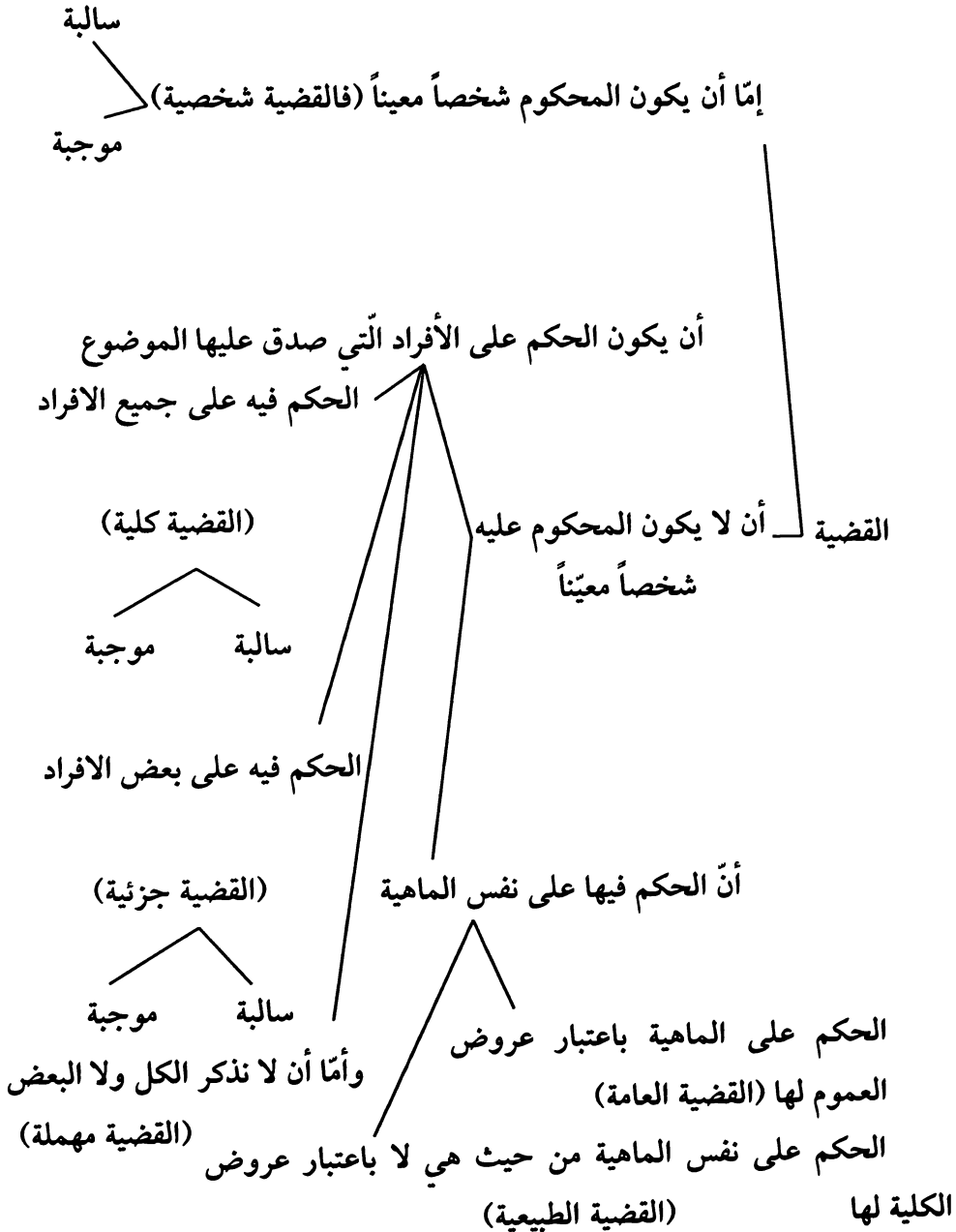
الأول: أن يكون الحكم على نفس الماهية من حيث هي لا باعتبار العموم ولا باعتبار الخصوص وتسمى القضية الطبيعية، والمتأخرون يذكرون في مثالها: الإنسان نوع والحيوان جنس، وهو خطأ فإن النوعية والجنسية إنما عرضتا للإنسان والحيوان باعتبار العموم العارض لهما.

الثاني: أن يكون الحكم على الماهية باعتبار عروض العموم لها، وهذه لم يذكرها المتقدمون ونحن نسميها القضية العامة.

وهاتان الأخيرتان^(١) لم يذكرهما المصنف لقلّة فائدتهما ونحن لمّا تعرضنا للحصر^(٢)، وجب علينا إيرادهما.

١. يريد ﷺ شقّي الحكم على نفس الماهية، أي: الحكم لا باعتبار العموم والخصوص والحكم باعتبار عروض العموم.

٢. قد أوضحنا فروع القضية من خلال المخطط المشاهد في الصفحة التالية.



قال: والمتحقق في المهملة، الجزئية فأهملت.*

قال: ومقدمات البرهان قطعية^(١)، لأنَّ لازم الحقَّ حقَّ، وتنتهي إلى ضرورة والألزم التسلسل.**

* أقول: المهملة في قوة الجزئية لأنها لا تخلو إما أن تصدق كلية أو جزئية، فإن كانت كلية، صدقت وهي جزئية، وإن كانت جزئية، صدقت جزئية؛ فالمهملة يستلزم صدقها صدق الجزئية وكذلك على العكس فإنَّ المحمول إذا صدق على شخص معين صدق على ما صدق^(٢) عليه الماهية فيستلزم صدق الجزئية صدق المهملة، فإذا نكل واحد من الجزئية والمهملة يستلزم صدق الأخرى وهو المراد بقولنا: المهملة في قوة الجزئية، وإذا كانت المهملة في قوة الجزئية استغنى بالبحث عن الجزئية عن البحث عنها.

[البرهان ومقدماته]

* أقول: المطلوب من البرهان إنما هو الحكم القطعي وهو لا يحصل إلا من مقدمات قطعية، فإنَّ الحقَّ يستلزم الحقَّ قطعاً وغيره لا يستلزم، فهو إنما يتألف من القطعيات، ثمَّ إنَّ تلك القطعيات إنَّ كانت مستفادة من غيرها، كان حكم غيرها، حكمها في كونها قطعية، لا كونها كسبية؛ بل يجب الانتهاء إلى مقدمات ضرورية غنية عن الاكتساب والألزم التسلسل أو الدور وهما محالان.

١. في نسخة «ب»: لتنتج قطعياً.

٢. كذا في النسختين والاصح: صدقت.

قال: وأما الأمارات فظنية أو اعتقادية، إن لم يمنع مانع، إذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر^(١) ربطٌ عقلي، لزوالهما مع قيام موجبهما.*

قال: ووجه الدلالة في المقدمتين، إن الصغرى خصوص والكبرى عموم، فيجب الاندراج فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى.**

* أقول: الأمارات إما أن تكون ظنية أو اعتقادية يحصل بها ظن أو اعتقاد إذا لم يمنع مانع، فإن وجود المانع هاهنا ممكن إذ ليس بين الظن والمظنون ربط عقلي ولا بين الاعتقاد والمعتقد، فيجوز زوال الظن والاعتقاد مع قيام الموجب لهما، بخلاف البرهان الذي يفيد القطع، فإنه يستحيل زواله مع قيام موجب.

** أقول: قد توهم بعض الناس أن الدلالة هي الدليل، وهو خطأ فإن الدلالة نسبة بين الدليل والمدلول والنسبة مغايرة للمتسبين، وإذا ثبت التغاير بين الدلالة والدليل، فنقول:

وجه دلالة الدليل على المدلول أن الصغرى أخص من الكبرى فتندرج تحتها ويلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى، مثاله: ان [ب] قولنا الإنسان حيوان والحيوان جسم، جعلنا موضوع الصغرى هو الإنسان وهو مندرج تحت محمولها، ومحمولها وهو الحيوان جعلناه موضوعاً للكبرى، فاندرج موضوع الصغرى تحت موضوع الكبرى وكان أخص منه، وكل حكم صدق على أفراد العام صدق على الخاص بالضرورة، فيصدق الجسم على الإنسان الذي هو بعض أفراد الحيوان.

١. مراد المصنّف من الـ«أمر» هنا هو «المعتقد»، والظاهر أنّه من إفادات الشارح.

قال: وقد تحذف إحدى المقدمتين للعلم بها.*

* أقول: إحدى المقدمتين لا تنتج وإنما ينتج مجموع المقدمتين على ما مر، ويرد عليه سؤال وهو أن يقال: أنه يصدق قولنا: الإنسان حيوان فهو جسم، ولما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً.

والجواب عنه أن نقول: قولنا: الإنسان حيوان فهو جسم، قياس حذف فيه إحدى مقدمتيه للعلم بها وهي قولنا: وكل حيوان جسم؛ وقولنا: لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً، قياس حذف فيه إحدى المقدمتين لوجود ما يدل عليها فإن لفظة «لما» كما دلت على مطلق الاتصال، دلت مع ذلك على تسليم المقدم فكان القياس هكذا: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة.

واعلم أنه قد تحذف إحدى المقدمتين للعلم بها في القياس البسيط بل في المركب وهو المسمى بالقياس المطويّ مثل أن نقول: كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان وكل حيوان جسم وكل جسم جوهر، ينتج كل إنسان جوهر لكن بواسطة مقدمات محذوفة، فإن قولنا: وكل حيوان جسم، كبرى لصغرى محذوفة وهي قولنا: كل إنسان حيوان، ويتجان كل إنسان جسم، ثم نقول: كل إنسان جسم وكل جوهر جسم ويتجان: كل إنسان جوهر، الذي هو المطلوب، فهذه المقدمات قد حذفت للعلم بها.

قال: والضروريات :

منها المشاهدات الباطنة وهي ما لا تفتقر إلى عقل كالجوع والألم.
ومنها الأوليات وهي ما يحصل بمجرد العقل كعلمك بوجودك،
وان النقيضين يصدق أحدهما .

ومنها المحسوسات وهي ما تحصل بالحس .

ومنها التجريبيات وهي ما تحصل بالعادة كإسهال المسهل
والإسكار.

ومنها المتواترات وهي ما تحصل بالاخبار تواتراً كبغداد ومكة.*

[مواد البرهان]

* أقول: لما ذكر البرهان وأنه يتألف من مقدمات أما ضرورية ابتداءً وأما
متتهية إلى الضروريات، وجب عليه بيان الضروريات. وتقريره أن نقول :

الحكم إما أن يكفي فيه مجرد تصور الطرفين ويقال له الأولى كالعلم بأن
النقيضين لا يجتمعان، فإن من تصور النقيضين وتصور عدم الاجتماع كفاه هذان
التصوران في الحكم بأن النقيضين لا يجتمعان .

وأما أن لا يكفي بل لا بد من الاستعانة ببعض القوى فنقول :

تلك القوة إما أن تكون باطنة وهي كإدراك الجوع والألم وتسمى المشاهدات
الباطنة والوجدانيات، ولا يفتقر هذا الإدراك إلى العقل فإنه قد يحصل للبهائم .

قال: وصورة البرهان اقتراني واستثنائي، فالاقتراني ما لا يذكر
اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل، والاستثنائي نقيضه.*

﴿ وأما أن تكون ظاهرة فإما أن تكون وحدها كافية أو لا تكون، والأول هو المحسوسات كمن يحكم بأن النار حارة والشمس مشرقة، وهذه أيضاً لا تفتقر إلى العقل. والثاني لا يخلو إما أن يكون المعين لها هو تكرار الأثر عقيب الملاقاة أو نقل الأخبار المتواترة، والأول هو التجريبات كالحكم بأن السقمونيا^(١) مسهل للصفراء لتكرر وقوع ذلك منها عقيب ملاقاة البدن، والثاني هو المتواترات كالعلم بوجود مكة وبغداد. وهذان القسمان لا بدّ فيهما من العقل فإنّ الحكم الأول إنّما يحصل لوجود قياس عقلي وهو أنّ هذا الأثر لو كان اتفاقياً لما كان دائماً ولا أكثر وهذا القياس هو الفارق بين هذا الحكم والحكم المستفاد من الاستقراء، وكذلك الثاني فإنّه لا بدّ فيه من قياس وهو أنّه يمتنع اطباق هذا الخلق الكثير على الكذب.

[صور البرهان]

* أقول: لما ذكر مادة البرهان شرع في بيان الصورة حتى تحصل الاحاطة بتمام الماهية. وأعلم أنا ذكرنا أنّ البرهان إنّما يتألف من مقدمتين فالمطلوب لا يجوز أن يكون إحدى تينك المقدمتين وإلا كان البرهان مشتملاً على المصادرة على المطلوب الأول وهو من باب الأغلوطات بل قد يكون جزءً من أحدهما أو خارجاً. والمقدمة التي تشتمل على قضية فإنها تكون لا محالة شرطية، فالاستثنائي يشتمل على مقدمة شرطية أحد جزئيهما المطلوب أو نقيضه، وعلى مقدمة هي وضع ﴿

١. السَّقْمُونِيَا، نبتة يستخلص منها دواء مسهل للبطن تزول به دوده.

قال: فالأول بغير شرط ولا تقسيم، ويسمى المبتدأ فيه موضوعاً، والخبر محمولاً، وهي الحدود، والوسط الحد المتكرر، وموضوعه الأصغر ومحموله الأكبر، وذات الأصغر الصغرى وذات الأكبر الكبرى.*

﴿١﴾ أو رفع.

وأما الاقتراني فإنه الذي لا تكون النتيجة ولا نقيضها مذكوراً فيه بالفعل كما نقول: كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم فالتيجة وهي قولنا: كل إنسان جسم، غير موجودة بالفعل في القياس ولا نقيضها.

وأما الاستثنائي فنقيض الاقتراني وهو أن يكون اللازم أو نقيضه مذكوراً فيه بالفعل كما نقول: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ثم نقول: لكن الشمس طالعة ينتج فالنهار موجود، فقولنا: النهار موجود - وهو عين النتيجة - جزء من الشرطية المذكورة، أو نقول: لكن النهار ليس بموجود ينتج فالشمس ليست بطالعة وهو نقيض الموجود في القياس، وفي هذا الكلام تساهل وشكوك ذكرناها في كتاب «الاسرار».^(٢)

* أقول: القياس الاقتراني ينقسم إلى ما يتألف من الحملات ويسمى القياس الحملي، وإلى ما يتألف من الشرطيات أو منها ومن الحملات ويسمى القياس الشرطي.

والشرطيات أما أن تكون متصلات وهو المراد بقوله: بغير شرط يعني

١. إن القياس الاستثنائي يتركب من مقدمة شرطية ومقدمة حملية، يستثنى فيها عين أحد جزئي الشرطية أو نقيضه، لينتج عين الآخر أو نقيضه..

٢. يراجع كتاب «الاسرار الخفية» للشارح رحمته، المبحث الرابع: «في القياس الاستثنائي»: ١٨٥.

قال: ولما كان الدليل قد يقوم على إبطال النقيض والمطلوب نقيضه، وقد يقوم على الشيء، والمطلوب عكسه، احتيج إلى تعريفهما، فالنقيضان كل قضيتين إذا صدقت إحداهما، كذبت الأخرى وبالعكس.*

☞ أن يكون القياس غير مشتمل على مقدمة متصلة.

وأما أن تكون منفصلات وهو المراد بقوله: ولا تقسيم، وحيثذ ينفي الحملي وهو يشتمل على مقدمتين اشتركتا في بعض الحدود وتبايتا في البواقي، مثاله كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم، فالإنسان وهو المبتدأ يسمى الموضوع في الصغرى والحيوان في الكبرى وهو المبتدأ يسمى الموضوع أيضاً والحيوان المخبر به عن الإنسان في المقدمة الأولى، يسمى المحمول وكذلك الجسم في الكبرى، فهذان حدان هما طرفان، والحد المتوسط بينهما وهو الحيوان هو المتكرر، فإنه قد وقع تارة محمولاً في الصغرى، وتارة موضوعاً في الكبرى، وموضوع^(١) هذه، المتوسط وهو الإنسان يسمى الأصغر لاندراجه تحته، ومحموله وهو الجسم يسمى الأكبر لاندراجه تحته، والمقدمة التي فيها الحد الأصغر تسمى الصغرى، والمقدمة التي فيها الحد الأكبر تسمى الكبرى.

* أقول: مثال الأول، كما يقع في الأقيسة الخلفية^(٢) ومثال الثاني، كما ☞

١. في نسخة «ب»: موضوعه هذا وهو الإنسان.

٢. جمع لقياس الخلف؛ وهو قياس يستعمله المستدل عند عجزه عن الاستدلال المباشر، فيأتي بالدليل على بطلان نقيض مطلوبه ليثبت صدق مطلوبه لأن النقيضين لا يكذبان معاً، وإبطال النقيض لاثبات المطلوب يسمى بـ «قياس الخلف». يلحظ: «المنطق» للشيخ

قال: فإن كانت شخصية، فشرطها أن لا يكون بينهما في المعنى إلاّ النفي والإثبات فيتحد الجزءان بالذات والإضافة والجزء والكل والقوة والفعل والزمان والمكان والشرط.*

يقع في الاشكال الثلاثة المغايرة للأول. والتعريف الذي ذكره للتناقض، تعريف ناقص والتعريف التام ان نقول: التناقض هو اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى؛ فالاختلاف جنس يقع فيه اختلاف المفردات واختلاف القضايا، ثم اختلاف القضايا قد يكون بالسلب والايجاب وقد يكون بغيرهما.

وإنما ذكرنا الاختلاف بالسلب والإيجاب ليخرج عنه قولنا: هذا الموجود واجب، هذا الموجود ممكن، فأنهما قضيتان يلزم من صدق احديهما كذب الأخرى وبالعكس وليس متناقضتين. ومثل هذه الصورة داخله في التعريف الذي ذكره المصنف، وإنما ذكرنا قيد الذات ليخرج مثل قولنا: هذا إنسان، هذا ليس بناطق، فأنهما قضيتان اختلفتا بالسلب والإيجاب، يلزم من صدق احدهما كذب الأخرى وبالعكس، لكنهما غير متناقضتين لأنّ الاقتسام ليس لذات الاختلاف بل لأنّ الإنسان يلزمه الناطق، وبين ثبوت الشيء وسلب لازمه المساوي، معاندة في الصدق والكذب، وهذه الصورة أيضاً تدخل في الحدّ الذي ذكره المصنف، وما ذكرناه نحن هو المنطبق على حدّ التناقض وهو الذي ذكره المتقدمون.

[شروط التناقض]

* أقول: القضية الشخصية هي التي موضوعها شخص معين، وشرط

التناقض فيها الاتحاد في كل شيء إلا في النفي والإثبات، والأشياء التي متحد القضية باعتبار اتحادها هي التي ذكرها، وهي: الذات في كل واحد منهما حتى يكون الموضوع والمحمول في كل واحد منهما هو المذكور في الأخرى، كما تقول، زيد كاتب زيد ليس بكاتب؛ فإن مع اختلاف الموضوع لا يلزم التناقض فإنه قد يصدق زيد كاتب وعمر ليس بكاتب.

وكذلك إذا اختلف المحمول قد يصدقان، كما تقول: زيد كاتب، زيد ليس بنجار.

والإضافة، فإنك لو قلت: زيد أب أي لعمر وزيد ليس بأب أي لخالد، كانت الإضافة مختلفة فإن أبوة عمر مغايرة لأبوة خالد وجاز صدقهما.

والجزء أو الكل، فإنك لو قلت: الزنجي أسود، أي بعضه، ليس الزنجي بأسود أي ليس كل أجزائه؛ كان الجزء والكل مختلفين فيهما وجاز صدقهما.

والقوة أو الفعل، فإنك لو قلت: الخمر مسكر في الدن^(١) أي بالقوة، الخمر ليس بمسكر في الدن أي بالفعل؛ اختلفت القضيتان بالقوة والفعل وجاز صدقهما.

والزمان، فإنك لو قلت: زيد موجود أي في هذا اليوم، زيد ليس بموجود أي في أمس؛ لم يلزم التناقض لاختلاف الزمان المقتضي لاختلاف الحكم.

والمكان، فإنك لو قلت: زيد موجود أي في الدار، زيد ليس بموجود أي في السوق؛ لم يلزم التناقض لوقوع الاختلاف في الحكم لاختلاف المكان.

والشرط، فإنك لو قلت الأبيض مفرق للبصر أي بشرط البياض، الأبيض ليس بمفرق للبصر أي بشرط زوال البياض، لم يقع تناقض لاختلاف الحكم بسبب

١. الدن: إناء عظيم يشبه الحُبَّ غير أنه أطول وقيل: هو أصغر من الحب.

قال: وإلا لزم اختلاف الموضوع لأنه إن اتحدّا، جاز أن يكذبا في الكلية، مثل: كلُّ إنسانٍ كاتبٌ ؛ لأنَّ الحكم بعرضيٍّ خاصٍّ بنوعٍ، وأنَّ يصدقا في الجزئية، لأنه غير متعين.*

قال: فنقيضُ الكلية المثبتة، جزئية سالبة، ونقيض الجزئية المثبتة كلية سالبة.*

﴿ تغير الشرط .

أما إذا روعيت هذه الأمور المعدودة وجعلت واحدة منهما لزم التناقض جزماً.
* أقول: إذا لم تكن القضية شخصية، كانت محصورة وحينئذ يلزم اختلاف الموضوع في الكلية والجزئية حتى يكون في إحدى القضيتين كلياً، وفي الأخرى جزئياً، حتى يقع بينهما تناقض فإنهما لو اتحدتا في الكلية أو الجزئية جاز كذبهما إن كانتا كليتين مثل أن تقول: كلُّ إنسان كاتب بالفعل، ولا شيء من الإنسان بكاتب بالفعل، فإن الكتابة بالفعل لما كانت مختصة بالإنسان، لم يصدق سلبها عنه ولما كانت من الخواص القاصرة، لم يصدق إيجابها على كلِّ أفرادها. وإذا كانتا جزئيتين جاز صدقهما كما في هذه المادة بعينها، فإنه يصدق فيه بعض الإنسان كاتب بالفعل وبعضه ليس بكاتب، لأنَّ الموضوع هاهنا غير متعين حتى يلزم توارد السلب والإيجاب على شيء واحد .

واعلم أن هذا الشرط وحده غير كاف ما لم ينضم إلى ما تقدم من الشروط المذكورة في الشخصية .

* أقول: لما بينا أنَّ التناقض مطلقاً إنما يكون مع المخالفة في الكيف ﴿

قال: وعكس كل قضية، تحويل مفريدها على وجه يصدق.*

.....
 وبيناً أنه لا يكون في المحصورات الأم مع المخالفة في الكم أيضاً، ظهر أن نقيض الكلية المثبتة أعني الموجبة، جزئية سالبة حتى يكون الجزئي مخالفاً للكلي وهو الإشارة إلى المخالفة في الكم، والسلب مخالفاً للإيجاب وهو الإشارة إلى المخالفة في الكيف وبالعكس. ونقيض الجزئية الموجبة، كلية سالبة؛ فنقيض قولنا: كل إنسان حيوان، بعض الإنسان ليس بحيوان وبالعكس، فإن إحدى القضيتين إذا ناقضت أخرى، كانت الأخرى مناقضة للأولى ونقيض قولنا: بعض الإنسان حيوان، لا شيء من الإنسان بحيوان وبالعكس .

والمصنف لم يذكر تناقض ذوات الجهة وفي ذكره تطويل لا يليق إيراده هاهنا وقد ذكرناه في كتاب «الأسرار» على الاستقصاء.^(١)

[العكس المستوي]

* أقول: لما فرغ من ذكر التناقض شرع في بيان العكس المستوي، وحدّه بأنه: تحويل مفريدي القضية على وجه يصدق، ومثال هذا أننا إذا عكسنا قولنا: كل إنسان حيوان، كان قولنا: بعض الحيوان إنسان، فقد كان الإنسان موضوعاً في الأصل والحيوان محمولاً، وفي العكس جعلنا الحيوان موضوعاً والإنسان محمولاً، فقد حولنا كل واحد من مفريدي القضية إلى مكان صاحبه .

وقد عرّف العكس بعض القدماء بأنه: «عبارة عن جعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً»، وهذا الحد يختص بالحمليات، والذي ذكره المصنف

١ . يراجع: «الأسرار الخفية»: ٦٨. وليمعلم أن بحث الجهات في المنطق غير بحث الجهات في الحكمة.

قال: فعكس الكلية الموجبة، جزئية موجبة؛ وعكس الكلية السالبة

مثلها، وعكس الجزئية الموجبة مثلها، ولا عكس للسالبة الجزئية.*

يعم الحمليات والشرطيات كما نعكس قولنا: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، إلى قولنا: قد يكون إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، فقد جعلنا المقدم في الأصل تالياً في العكس، والتالي في الأصل مقدماً في العكس .

واعلم أنه يشترط في العكس الموافقة في الكيف اصطلاحاً^(١) ولم يذكره المصنف. وتجب أيضاً الموافقة في الصدق، لا بمعنى أن العكس يجب أن يكون صادقاً بل بمعنى أنه متى صدق الأصل صدق العكس، فإن العكس لازم للأصل وكذب اللازم مع صدق الملزوم، محال. وهذا الشرط ذكره المصنف بقوله: على وجه يصدق، ولا يريد بالصدق هاهنا، الصدق الفعلي بل على ما فسرنا. وبعض القدماء^(٢) يشترطون الموافقة في الكذب أيضاً وهو خطأ فإن كذب الملزوم لا يوجب كذب اللازم، وأيضاً فإن قولنا: كل حيوان إنسان، كاذب، مع صدق قولنا: بعض الإنسان حيوان.

* أقول: الكلية لا تخلو إما أن تكون موجبة أو سالبة، والجزئية لا تخلو

١. وقال الشارح رحمه الله في «الأسرار»: .

«واشترط حفظ الكيف حصل بالاصطلاح وأما الصدق فواجب...». لاحظ: «الأسرار الخفية»:

وقال شارح الشمسية: «وأنما وقع الاصطلاح عليه لأنهم تتبعوا القضايا فلم يجدوها في الأكثر بعد التبديل صادقة لازمة إلا موافقة لها في الكيف».

٢. هو أثير الدين المفضل بن عمر الأبهري (المتوفى ٦٦٣ هـ) في كتابه «ايساغوجي»، على ما قيل.

أيضاً من إحداهما، فهذه أربعة أنواع على ما مرّ:

فالموجبة الكلية تنعكس كنفسها في الكيف دون الكمّ فعكسها إذن موجب جزئي، أمّا المتابعة في الكيف فلما ذكرناه أولاً، وأمّا عدم متابعتها في الكمّ فلاّته يصدق كلّ إنسان حيوان ولا يصدق كلّ حيوان إنسان، وحاصله: أنّ المحمول قد يكون أعمّ من الموضوع ويستحيل حمل الخاص على كلّ أفراد العام بل ينعكس جزئية، مثلاً: لو لم يصدق بعض ج ب في عكس قولنا كلّ ب ج، لصدق نقيضه وهو لا شيء من ج ب. ونجعله كبرى، والأصل صغرى، هكذا: كلّ ب ج ولا شيء من ج ب ينتج لا شيء من ب ب، وهو محال.

والسالبة الكلية تنعكس كنفسها في الكمّ والكيف، لأنّه إذا صدق لا شيء من ج ب، صدق لا شيء من ب ج، وإلّا لصدق بعض ب ج ونجعله صغرى فنقول: بعض ب ج ولا شيء من ج ب للأصل، ينتج بعض ب ليس ب، هذا خلف .

وأما الموجبة الجزئية فتنعكس كنفسها في الكمّ والكيف، لأنّه إذا صدق بعض ج ب، يصدق بعض ب ج وإلّا فلا شيء من ج ب فنجعله كبرى للأصل ونقول: بعض ج ب ولا شيء من ب ج و ينتج بعض ج ليس ج، هذا خلف .

وأمّا السالبة الجزئية فلا تنعكس لأنّه يصدق: ليس كلّ حيوان انساناً، وإلّا لصدق ليس كلّ إنسان بحيوان.

والشرطيات المتصلة على هذا المنهاج، فإنّه إذا صدق كلّما كان (١) - أو قد يكون - إذا كان أب ف: ج د، صدق قد يكون إذا كان ج د ف: أب، وإلّا لصدق نقيضه وهو: ليس البتة إذا كان ج د ف: أب فنجعله كبرى للصغرى، وينتج ليس البتة

قال: وإذا عكست الموجبة الكليةً بنقيضٍ مفرديةها، صدقت ؛ ومن ثمَّ انعكست السالبة سالبة جزئية.*

﴿١﴾ - أو قد لا يكون - إذا كان أب ف: أب وهو محال، وكذلك إذا صدق ليس البتة إذا كان أب ف: ج د، صدق ليس البتة إذا كان ج د ف: أب والأفقد يكون إذا كان ج د ف: أب ويتيح مع الأصل: قد لا يكون إذا كان ج د، ف: ج د، وهو محال .
والسالبة الجزئية لا تنعكس لأنه يصدق قد لا يكون إذا كان هذا حيواناً فهو إنسان، ولا يصدق قد لا يكون إذا كان هذا إنساناً فهو حيوان .

وأعلم أن هذا الحكم ليس على إطلاقه بل في موجبات معينة في ذكرها طول، فليطلب من كتاب «الأسرار»^(١).

[عكس النقيض]

* أقول: هذا نوع من العكس يقال له عكس النقيض، وهو عبارة عن جعل نقيض المحكوم عليه محكوماً به، ونقيض المحكوم به محكوماً عليه مع الموافقة في الكيف والصدق .

ولنمتحن هذا في المحصورات الأربع فنقول:

الموجبة الكلية إذا عكست بنقيض مفرديةها صدقت، مثلاً: إذا صدق كل ج ب، صدق كل ما ليس ب ليس ج، والأصدق: ليس بعض ما ليس ب، ليس ج وهو يستلزم بعض ما ليس ب ج وينعكس إلى قولنا: بعض ج ليس ب، وكان كل ﴿١﴾

١. ولعل مراده ما أشار إليه بقوله:

«ولا يد من ان نذكر هنا بعض المذاهب المخالفة لما أصلناه، ونبيّن خطأها ونذكر شكوكاً وحلاً لها». راجع «الأسرار الخفية»: ٨٤.

قال: وللمقدمتين، باعتبار الوسط، أربعة أشكال :

فالأوّل: محمول لموضوع النتيجة، موضوع لمحمولها .

الثاني: محمول لهما .

الثالث: موضوع لهما .

الرابع: عكس الأوّل.*

ج ب، هذا خلف .

والموجبة الجزئية لا تنعكس لأنه يصدق: بعض الحيوان غير إنسان، ولا يصدق بعض الإنسان غير حيوان .

والسالبة الكلية والسالبة الجزئية تنعكسان سالبة جزئية لأنه إذا صدق: لا شيء من ج ب، أو ليس بعض ج ب، صدق: ليس بعض ما ليس ب ليس ج، وإلا لصدق: كل ما ليس ب ليس ج، وتنعكس هذه الموجبة الكلية بنقيض مفردتها هذا العكس إلى قولنا: كل ج ب وهو يصاد الكلي ويناقض الجزئي، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: ومن ثمّ انعكست السالبة سالبة، فإننا إنما بينا عكس السالبتين بأن عكسنا قولنا: كل ما ليس ب ليس ج وهو موجبة كلية إلى قولنا: كل ج ب .

وكذلك البحث في عكس نقائض المتصلات.

[الأشكال القياس]

* أقول: الحدّ الأوسط - وهو المتكرر في المقدمتين باعتبار وضعه عند

قال: فإذا رُكِّبَ كُلُّ شَكْلِ باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة، كانت مقدراته ستة عشر ضرباً، الأولُ أَيْنِهَا، لذلك يتوقف غيره على رجوعه إليه وينتج المطالب الأربعة^(١).*

﴿الأول: أن يكون موضوعاً في إحدى المقدمتين محمولاً في الأخرى.

الثاني: أن يكون محمولاً فيهما.

الثالث: أن يكون موضوعاً فيهما .

الأول ينقسم إلى قسمين لأنه أما أن يكون محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى أو بالعكس، فهذه أربعة أقسام سَمَّوْا كل قسم منها شكلاً:

فالأول: هو الذي يكون الأوسط فيه محمولاً في الصغرى موضوعاً في

الكبرى .

والثاني: هو الذي يكون الأوسط فيه محمولاً في المقدمتين .

والثالث: هو الذي يكون الأوسط فيه موضوعاً في المقدمتين .

والرابع: هو الذي يكون الأوسط فيه موضوعاً في الصغرى محمولاً في

الكبرى وهو عكس الأول.

* أقول: كلُّ شكلٍ يشتمل على مقدمتين: إحداهما صغرى والأخرى

١ . يريد بالمطالب الأربعة، نتائج الضروب الأربعة من موجبة كلية وموجبة جزئية وسالبة كلية وسالبة جزئية.

ولابد من التنبيه هنا على أنّ المطالب جمع مطلب، وهي تطلق على الأدوات التي يطلب بها المجهول التصوري أو التصديقي مثل «ما» و«هل»؛ وأما المطلوب وهو نتيجة القياس قبل تحصيلها، يجمع على مطالب، وعليه يكون تعبير المتن من سهو الناسخ أو من هفوة القلم.

كبرى، والصغرى لا تخلو عن أربعة أقسام: أما أن تكون موجبة كلية أو سالبة كلية أو موجبة جزئية أو سالبة جزئية.

وعلى هذه التقادير الأربعة فالكبرى أحدها،^(١) ومضروب الأربعة في نفسها ستة عشر فكل شكل من الأشكال الأربعة إذا ركب مقدمته، حدث له باعتبار الكم والكيف ستة عشر ضرباً، لكنها ليست كلها منتجة بل بعضها عقيم لوجوب اشتراط ما يشترط في كل شكل منها على ما يأتي .

وقدم الشكل الأول على باقي الأشكال لكونه أوضحها، فإن الشكل الثاني إنما يتبين بالرد إليه بأن نعكس كبراه، والثالث بعكس صغراه، والرابع بعكس مقدمته معاً.

ولما كان الثاني موافقاً للأول في أشرف مقدمته أعني الصغرى لكونها موجبة، ومخالفاً له في الكبرى، كان تالياً للأول ثم يتلوه الثالث لموافقته إياه في الكبرى، وتأخر الرابع لبعده عنه في المقدمتين معاً.

والشكل الأول ينتج المحصورات الأربع أعني: الموجبتين والسالبتين على ما يأتي، فله^(٢) هذه الخصوصية أيضاً.

١. للشارح رحمه الله في هذا المجال عبارة أوضح أوردتها في «الجواهر النضيدة»: ١٠٢، فراجع.

٢. في نسخة «ب»: علة.

قال: وشرط نتاجه إيجاب الصغرى أو حكمه ليتوافق الوسط، وكلية الكبرى ليندرج فينتج، فتبقى أربعة: موجبة كلية أو جزئية وكلية موجبة أو سالبة. الأول: كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية، الثاني: كل وضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية، الثالث: بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية، الرابع: بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية.*

* أقول: هذان الشرطان هما شرطا الإنتاج في الأول بحسب الكم والكيف:

الشرط الأول: إيجاب الصغرى أو حكمه يعني السالبة المركبة التي تنقلب من السلب إلى الإيجاب كالوجوديات والممكنات الخاصة بالسوالب - إن قلنا بجواز كون الصغرى ممكنة - فإن مثل هذه السوالب يلزم منها الإيجاب ؛ وإنما اشترطنا إيجاب الصغرى أو حكمه لحصول الاختلاف في السوالب البسيطة الموجب لعقم القرينة كما نقول: لا شيء من الإنسان بفرس وكل فرس صاهل؛ والحق السلب وهو لا شيء من الإنسان بصاهل، ولو قلنا في الكبرى: وكل فرس حيوان لكان الحق الإيجاب وهو كل إنسان حيوان، وكذلك لو أضفنا إلى السالبة الصغرى كبرى سالبة فإننا نقول (والصغرى بحالها): ولا شيء من الفرس بحجر والحق السلب، ونقول: ولا شيء من الفرس بناطق والحق الإيجاب .

وإذا حصل الاختلاف في الإيجاب والسلب لم تتعين إحداهما للإنتاج فلا تحصل النتيجة، فإن القياس إنما يراد به تعيين أحد الطرفين، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: ليتوافق الوسط، يعني به: ليتوافق الوسط مع الأصغر، فإن الإنسان والفرس غير متوافقين فلا يتعدى الحكم الذي على الأوسط إلى الأصغر، أما

مع وجود الإيجاب فإنّ ذات الأوسط تكون هي ذات الصغر فالحكم على الأوسط يكون حكماً على الأصغر.

الشرط الثاني: كلية الكبرى ليندرج الأصغر تحت الأوسط فيكون الحكم على الأوسط حكماً على الأصغر، ومع الجزئية لا يلزم هذا فيحصل الاختلاف كما نقول: كلّ إنسان حيوان وبعض الحيوان ناطق، والحقّ كلّ إنسان ناطق؛ ولو قلنا في الكبرى: وبعض الحيوان فرس، كان الحق السلب والسبب فيه عدم الاندراج، فإنّ الحكم على بعض الحيوان بالفرسية، ليس هو الصادق على الإنسان فلا يتعدى الحكم.

ومع حصول هذين الشرطين، يسقط من الستة عشر، اثنا عشر، ويبقى المنتج أربعة؛ فإنّ بإيجاب الصغرى تسقط السالبتان مع المحصورات الأربع وذلك ثمانية أضرب، وكلية الكبرى تسقط أربعة أخرى هي الجزئيتان مع الموجبتين، فبقيت المنتجة أربعة:

الأول: من موجبتين كليتين، ينتج: موجبة كلية، كقولنا: كلّ وضوء عبادة وكلّ عبادة بنية، ينتج: كلّ وضوء بنية.

الثاني: من كليتين والكبرى سالبة، ينتج: سالبة كلية، كقولنا: كلّ وضوء عبادة وكلّ عبادة لا تصحّ بدون النية، ينتج: كلّ وضوء لا يصحّ بدون النية.

الثالث: من موجبتين والصغرى جزئية، ينتج: موجبة جزئية، كقولنا: بعض الوضوء عبادة وكلّ عبادة بنية، ينتج: بعض الوضوء بنية.

الرابع: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، ينتج: سالبة

قال: الشكل الثاني، شرط إنتاجه، إختلاف مقدمتيه في الإيجاب والسلب وكتيئة كبراه؛ تبقى أربعة، ولا ينتج إلا سالبة. أما الأول، فلو جوب عكس إحداهما وجعلها الكبرى، فموجبان باطل وسالبتان لا تتلاقيان.*

جزئية، كقولنا: بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النيّة، ينتج بعض الوضوء لا يصح بدون النيّة؛ وحينئذٍ ظهر أنّ هذا الشكل ينتج المحصورات الأربع. *أقول: الشرط في الشكل الثاني - وهو الذي يكون الأوسط محمولاً فيهما - أمران:

أحدهما: إختلاف مقدمتيه في الكيف، حتى تكون إحداهما موجبة والأخرى سالبة.

والشرط الثاني: كتيئة الكبرى .

ومع اعتبار هذين الشرطين يسقط من الستة عشر، إثنا عشر ضرباً لأنّ باعتبار الشرط الأول يسقط الموجبتان الكلّيتان، والجزئيتان، والموجبة الجزئية الصغرى مع الكلية الكبرى وبالعكس، والسالبتان الكلّيتان، والجزئيتان، والسالبة الجزئية الصغرى مع السالبة الكلية الكبرى، وبالعكس، صار ثمانية.

وباعتبار الشرط ^(١) الثاني يسقط أربعة أخرى هي الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين، والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين؛ تبقى أربعة أضرب، ويتتج سالبة إما جزئية أو كلية؛ ولا ينتج الإيجاب على ما يأتي ^(٢).

١. في نسخة «ب»: لا توجد كلمة «الشرط».

٢. باعتبار أنّ النتيجة تتبع أحسن المقدمتين كماً وكيفاً.

ثم إنَّ المصنّف لما ذكر الشرطين، شرع في بيان اشتراطهما ببيان غير واضح، وأنا أوضح ما ذكرَ ثمَّ اذكرُ وجه نقصانه ثمَّ أبين الحقَّ في ذلك فأقول: إنَّما اشترط الشرط الأوَّل - وهو الإختلاف -، لأنَّ الشكل الثاني إنَّما يبيِّن إنتاجه بواسطة ردِّه إلى الشكل الأوَّل لكونه هو البيِّن بذاته، وغيره إنَّما يبيِّن بواسطة ذلك إنَّما يكون بعكس إحدى مقدمتيه، أمَّا الكبرى كما في الضرب الأوَّل وأمَّا الصغرى، ثمَّ جعلها كبرى ثمَّ عكس النتيجة كما في الضرب الثاني، وعلى تقدير الاتفاق في الكيف، لا يخلو أمَّا أن تكون المقدمتان معاً موجبتين، أو تكونا سالبتين، فإنَّ كانتا موجبتين فإنَّ عكست الكبرى حتى ارتدت إلى الأوَّل من غير واسطة، إنَّ كانت جزئية وهي لا تصلح كبرى للأوَّل، وإنَّ عكست الصغرى وجعلتها كبرى لزم أيضاً المحذور المذكور؛ وإنَّ كانتا سالبتين فإنَّ عكست الكبرى أو الصغرى وجعلتها كبرى حتى رجع القياس إلى الأوَّل، لم يحصل شرط الانتاج - وهو الملاقاة بين الأوسط والأصغر - فلا يتعدى الحكم على ما مرَّ في الشكل الأوَّل.

وأما وجه نقصانه فهو إنَّ هذا الشكل ليس انتاجه لرجوعه إلى الأوَّل دائماً لرفع الاكتفاء بالأوَّل عنه، بل أحد وجوه بيان إنتاجه عندنا هو الرجوع إلى الأوَّل، ولا يلزم من عدم بيان الانتاج، عدم الانتاج.

وأيضاً هاهنا وجوه آخر من البيانات لاننتاج هذا الشكل غير الرجوع إلى الأوَّل كالخلف والإفراض، اللهم إلا أن يجعل الرجوع إلى الأوَّل، شرطاً في انتاج هذا الشكل في نفس الأمر، فحينئذٍ يتم كلامه، لكن هذه الدعوى في غاية المنع وكيف يُصنع بالضرب الرابع من هذا الشكل؟ فإنَّ انتاجه إنَّما يبيِّن بالخلف أو

قال: وإما كلية الكبرى، فلأنها إن كانت التي تنعكس، فواضح، وإن عكست الصغرى فلا بد أن تكون سالبة لتتلاقيا، ويجب عكس النتيجة ولا تنعكس لأنها تكون جزئية سالبة.*

☞ بالافتراض، ولا يتم بالرد إلى الأول على ما سيأتي .

وأما بيان ما هو الحق في ذلك، فأعلم أن هذا الشرط - وهو الاختلاف كيفاً - لا بد منه لأن المتباينين والمتوافقين يشتركان في إيجاب أشياء لهما^(١) وسلب آخر عنهما، ولا يقتضي ذلك صدق أحد المتباينين على الآخر ولا سلب أحد المتوافقين عن صاحبه كما نقول: لا شيء من الإنسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر، مع أن الحق السلب؛ ولو قلنا في الكبرى: ولا شيء من الناطق بحجر، كان الحق الإيجاب ونقول: كل إنسان حيوان وكل فرس حيوان، مع أن الحق السلب، ولو قلنا في الكبرى: وكل ناطق حيوان، كان الحق الإيجاب.

* أقول: لما ذكر الدليل على اشتراط الأمر الأول، شرع في بيان اشتراط الأمر الثاني ببيان غير واضح أيضاً، ونحن نقرر ما قال أولاً فنقول: قد ذكرنا أن هذا الشكل إنما يظهر بيان انتاجه بالرد إلى الأول، وذلك إنما يكون بعكس الكبرى أو بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة، وذلك إنما يتم إذا كانت الكبرى كلية، لأن العكس:

☞ إن كان الكبرى، فواضح وجوب كونها كلية حينئذٍ، لأن القياس يصير

من الأول ونحن قد اشترطنا في الأول كلية كبراه .

وإن كان الصغرى فيجب ان تكون سالبة ليحصل الالتقاء، لأنها: إن كانت موجبة انعكست جزئية وجعلت كبرى والكبرى صغرى، فتكون الكبرى في الأول جزئية وهو محال ؛ وإذا كانت سالبة كلية فإذا عكست وجعلت كبرى ثم جعلت الكبرى جزئية صغرى، كانت النتيجة سالبة جزئية والسالبة الجزئية لا تنعكس فلا يصدق الانتاج .

والإيراد الذي ذكرناه على بيانه الأول عائد بعينه هاهنا، والحق أن نقول: لو كانت الكبرى جزئية حصل الاختلاف الموجب للعقم، فإنا نقول: كل إنسان حيوان وليس كل جسم بحيوان، والحق الايجاب ؛ ولو قلنا في الكبرى: وليس كل حجر بحيوان، كان الحق السلب ؛ وكذلك نقول: لا شيء من الإنسان بحجر وبعض الجسم حجر، والحق الايجاب، ولو قلنا في الكبرى: وبعض الجماد حجر، كان الحق السلب ؛ ومع حصول الاختلاف لم يبق يتقن بكيفية النتيجة^(١) ، فلا إنتاج.

قال:

الأول: كليتان، والكبرى سالبة: الغائب مجهول الصفة، وما يصحّ بيعه ليس بمجهول الصفة؛ ويُبيّن بعكس الكبرى.

الثاني: كليتان، والكبرى موجبة: الغائب ليس معلوم الصفة، وما يصحّ بيعه معلوم، ولازمه كالأول ويُبيّن بعكس الصغرى، وجعلها الكبرى بعكس النتيجة^(١).

الثالث: جزئية موجبة، وكلية سالبة: بعض الغائب مجهول، وما يصحّ بيعه ليس بمجهول؛ ولازمه: بعض الغائب لا يصحّ بيعه، ويُبيّن بعكس الكبرى.

الرابع: جزئية سالبة وكلية موجبة: بعض الغائب ليس بمعلوم، وما يصحّ بيعه معلوم؛ ويُبيّن بعكس الكبرى بتقيض مفردتها.*

* أقول: إذا عكست الكبرى في الضرب الأول، صار القياس من الشكل الأول هكذا: الغائب مجهول الصفة، ولا شيء ممّا هو مجهول الصفة يصحّ بيعه، فلا شيء من الغائب يصحّ بيعه وهو المطلوب.

وإذا عكست الصغرى في الضرب الثاني ثمّ جعلت كبرى، كان القياس أيضاً من الأول هكذا: ما يصحّ بيعه معلوم الصفة، ولا شيء ممّا هو معلوم الصفة بغائب، ينتج لا شيء ممّا يصحّ بيعه بغائب؛ ثمّ نعكس هذه النتيجة إلى قولنا: لا شيء

١. في نسخة «ب»: وعكس النتيجة.

قال: ويبيّن فيه أيضاً وفي جميع ضروبه بالخلف، فنأخذ نقيض النتيجة وهو: كلّ غائب يصحّ بيعه، فنجعله الصغرى فيتّج نقيض الصغرى الصادقة، ولا خلل إلاّ من نقيض المطلوب، فالمطلوب صدق.*

من الغائب يصحّ بيعه، وهو اللازم من الضرب الأوّل.

والضرب الثالث بيّن بما تبين به الضرب الأوّل وهو عكس كبراه.

وأما الضرب الرابع فقد التجأ فيه إلى العكس أيضاً لكن بعكس النقيض لا بعكس المستوي، فإنّ كبرى الضرب الرابع إذا عكست بعكس النقيض صارت هكذا: كل ما ليس بمعلوم لا يصحّ بيعه، فإذا ضممناه إلى الصغرى، صار القياس من الأوّل هكذا: بعض الغائب ليس بمعلوم، وكل ما ليس بمعلوم لا يصحّ بيعه، فبعض الغائب لا يصحّ بيعه وهو المطلوب. وإلى عكس النقيض أشار المصنف بقوله: بنقيض مفرديةها.

* أقول: هذا هو الطريق العام في بيان نتائج الأشكال الثلاثة الأخيرة وهو المسمى بـ«قياس الخلف»، وذلك بأن نأخذ نقيض المطلوب ونضمه إلى إحدى المقدمتين ليتّج ما يناقض الأخرى أو يضاذها، مثاله: لو لم تصدق نتيجة الضرب الرابع - وهي قولنا: بعض الغائب لا يصحّ بيعه - مع صدق المقدمتين، لصدق نقيضها وهي قولنا: كلّ الغائب يصحّ بيعه، فنجعله صغرى وكبرى القياس، كبرى؛ هكذا: كلّ الغائب يصحّ بيعه، وكلّ ما يصحّ بيعه معلوم، يتّج: كلّ الغائب معلوم، وهو يناقض صغرى القياس وهي قولنا: بعض الغائب ليس بمعلوم، وهذا خلف محال لم يلزم من الكبرى، لأنّها مفروضة الصدق ولا من القياس، لأنّه متّج لذاته ليس فيه

قال: الشكل الثالث: شرطه، ايجاب الصغرى، أو في حكمه، وكلية إحداهما تبقى ستة، ولا ينتج إلا جزئية.

أما الأول فلأنه لا بدّ من عكس إحداهما وجعلها الصغرى، فإن قدّرت الصغرى سالبة وعكستها، لم تتلاقيا، وإن كان العكس في الكبرى وهي سالبة، لم تتلاقيا مطلقاً، وإن كانت موجبة، فلا بد من عكس النتيجة، ولا تنعكس.*

.....
 خلل صوري، فهو إذن لازم من الصغرى التي هي نقيض المطلوب، فنقيض المطلوب محال لاستلزامه المحال، فالمطلوب حقّ لاستحالة خروج الصدق عن النقيضين.

وقوله: ويبيّن فيه، الضمير في «فيه»، يعود إلى الضرب الرابع؛ وفي قوله: وفي جميع ضروبه، إلى الشكل الثاني.

* أقول: الشرط في انتاج هذا الشكل أمران :

الأول: إيجاب الصغرى أو حكمه، بمعنى أنها تكون سالبة مركبة يلزمها الإيجاب .

والثاني: كلية إحداهما، أما الصغرى أو الكبرى .

ومع هذين الشرطين يبقى الناتج ستة: الموجبة الكلية الصغرى مع المحصورات الأربع، والموجبة الجزئية الصغرى مع الكليتين.

أما بيان اشتراط الأمر الأول، فلأنّ هذا الشكل إنّما يُبيّن إنتاجه بواسطة

قال: وأما كلية إحداهما فلتكن هي الكبرى آخرأ بنفسها أو بعكسها.*

ردّه إلى الأول، بعكس الصغرى أو بعكس الكبرى ثم جعلها صغرى وعكس النتيجة، وعلى هذا التقدير يجب إيجاب الصغرى لأنها لو كانت سالبة ثم عكستها، صارت القرينة من الشكل الأول والصغرى فيه سالبة، وقد بينا فيما مضى أن مثل هذه القرينة لا تنتج لعدم التلاقي بين الأوسط والأصغر، وإن كان العكس الكبرى فلا يخلو إما أن تكون سالبة أو موجبة، فإن كانت سالبة، لم تحصل الملاقاة مطلقاً أي مع العكس وبدونه، فإن [ضرب] السالبتين عقيم؛ وإن كانت موجبة وعكستها، صارت جزئية فإذا جعلت صغرى، صارت القرينة^(١) من الأول وانتجت جزئية سالبة وهي لا تنعكس.

وأعلم أن الذي أوردناه فيما مضى، أت هاهنا؛ والحق أن نقول: لو كانت سالبة لم تحصل الملاقاة، أما مع سلب الكبرى فلصدق قولنا: لا شيء من الإنسان بفرس ولا شيء من الإنسان بصاهل، والحق الإيجاب، ولو قلنا في الكبرى: ولا شيء من الإنسان بحجر، كان الحق السلب، وأما مع إيجابها فلصدق قولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، وكل إنسان حيوان؛ والحق الإيجاب، ولو قلنا في الكبرى: وكل إنسان ناطق، كان الحق السلب.

* أقول: هذا بيان اشتراط الأمر الثاني، وتقريره: إن الشكل الأول -

١. المراد بـ «القرينة» هنا هو «الضرب» في الأشكال الأربعة، ويطلقون على تأليف المقدمتين اقتراًناً.

قال: وأما إنتاجه جزئية، فلأن الصغرى عكس موجبة أبداً، أو في

حكماها.*

قد ذكرنا - أن من شرطه، كلية كبراه، وهذا الشكل يرجع إليه بعكس إحدى مقدمتيه فلا بد من كلية إحداهما لتكون هي الكبرى آخر الأمر - يعني بعد العكس - أما بنفسها كما في الضروب التي كبرياتها كلية، أو بعكسها كما في الضروب التي تكون كبرياتها جزئية فإنها تبين بعكس الكبرى وجعلها صغرى، ثم عكس النتيجة، فكلية الكبرى الآن هاهنا إنما حصلت بعد عكس الكبرى التي هي جزء من القياس .

والحق أن هذا تطويل رديء والأولى أن نقول: لو كانتا جزئيتين، لم تحصل الملاقاة لاحتمال جنسية الأوسط للأصغر والأكبر، كما نقول: بعض الحيوان إنسان وبعضه فرس، مع إمتناع الإيجاب، ولو قلنا في الكبرى: وبعضه ناطق، كان الحق الإيجاب.

* أقول: هذا الذي ذكره في تعليل جزئية النتيجة، يشبه ما ذكره أولاً في اشتراط ما ذكر في الإنتاج، وتقرير قوله أن نقول: النتيجة إنما وجب كونها جزئية، لأن هذا الشكل يرجع إلى الأول، بعكس صغراه الموجبة أو السالبة المركبة، وهي إنما تنعكس جزئية فيصير الاقتران من الشكل الأول من صغرى جزئية وكبرى، وهو ينتج الجزئي؛ وهذا فيه نظر .

والحق أن يقول: قد يحتمل أن يكون الأوسط نوعاً لأحد الطرفين ويكون الآخر فصلاً له، فيكذب حمل الفصل على كل أفراد الجنس، مثاله: كل إنسان

حيوان وكلّ إنسان ناطق، ويُحتمل أن يكون الاوسط والأكبر نوعين للأصغر، فيمتنع سلب الأكبر عن كلّ أفراد الأصغر، مثاله: كلّ إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بفرس؛ وإذا لم ينتج هذان الضربان الكلية، لم تنتجها البواقي لأنّ هذين الضربين أخصّ البواقي ^(١) أو لأننا نذكر هذين المثالين جزء المقدمات. ^(٢)

١. لأن الضرب الأول هو أخصّ الضروب المنتجة للإيجاب، والضرب الثاني أخصّ الضروب المنتجة للسلب، وإذا كان الأخصّ عقيماً، يكون الأعم عقيماً بالأولى. يراجع «شرح المطالع»: ٢٥٥.

٢. لعل المراد هو أنه: لو لم نقل بجزئية النتيجة في الضروب الستة من الشكل الثالث، يحتمل فيها أما كذب حمل الفصل على كل أفراد الجنس وذلك فيما إذا كان الأوسط نوعاً لأحد الطرفين والآخر فصلاً له، وأما امتناع سلب الأكبر عن كل أفراد الأصغر، كما تبين في المثالين.

قال :

الأول: كلتاهما كلية موجبة: كل بُر مقتات وكل بُر ربوي، فينتج:

بعض المقتات ربوي، ويبين بعكس الصغرى .

الثاني: جزئية موجبة وكلية موجبة: بعض البر مقتات وكل بُر ربوي،

فينتج مثله، ويبين كالأول .

الثالث: كلية موجبة وجزئية موجبة: كل بُر مقتات وبعض البر ربوي،

فينتج مثله، ويبين بعكس الكبرى وجعلها الصغرى وعكس النتيجة .

الرابع: كلية موجبة وكلية سالبة: كل بر مقتات وكل بُر لا يباع بجنسه

متفاضلاً، فينتج: بعض المقتات لا يباع، ويبين بعكس الصغرى.

الخامس: جزئية موجبة وكلية سالبة: بعض البر مقتات وكل بُر لا

يباع بجنسه متفاضلاً، فينتج ويبين مثله .

السادس: كلية موجبة وجزئية سالبة: كل بر مقتات وبعض البر لا

يباع [بجنسه] فينتج مثله ويبين بعكس الكبرى على حكم الموجبة

وجعلها الصغرى وعكس النتيجة.*

* أقول: إذا عكست الصغرى في الضرب الأول، صارت هكذا:

بعض المقتات بُر، فإذا ضم إلى الكبرى، صارت القرينة من الأول وأنتجت ما

دُكر، وكذلك الضرب الثاني، والضرب الثالث إذا عكست كبراه صارت: بعض

الربوي بُر، فإذا جعلت صغرى للصغرى، صار القياس هكذا: بعض الربوي بُر

قال: ويبين مع جميعه بالخلف أيضاً، فيأخذ نقيض النتيجة كما تقدم، إلا أنك تجعله الكبرى.*

وكل بُر مقتات وأنتج من الأول: بعض الربوي مقتات ثم نعكس النتيجة إلى قولنا: بعض المقتات ربوي، والضرب السادس^(١) بينه المصنف بعكس كبراه على حكم الموجبة وذلك بأن يردُّ هذه السالبة إلى الموجبة المعدولة المحمول فنقول: بعض البُر هو لا يباع بجنسه، ثم نعكس هذه الموجبة إلى قولنا: بعض ما لا يباع بجنسه بُر، ونضمه إلى الكبرى لنتج: بعض ما لا يباع بجنسه مقتات، ثم نعكس هذا إلى قولنا: بعض المقتات لا يباع بجنسه، وفي هذا البيان نظر.

* أقول: الضمير في قوله: ويبين، عائد إلى هذا الضرب الأخير، وفي قوله: جميعه، عائد إلى الشكل الثالث، وقوله: كما تقدم، حوالة على ما ذكر في الشكل الثاني؛ ثم فرق بينهما بأن النقيض يجعل هاهنا كبرى، وفي الشكل الثاني جعلناه صغرى؛ وبيان الخلف في الضرب الأخير أن نقول: لو لم يصدق بعض المقتات لا يباع، صدق نقيضه وهو كل مقتات يباع؛ فنجعله كبرى، وصغرى القياس صغرى، هكذا: كل بُر مقتات وكل مقتات يباع، ينتج: كل بُر يباع، وهو يناقض الكبرى، وكذلك يجري هذا البيان في جميع ضروب هذا الشكل، وهو بيان عام.

١. يلاحظ أنه في النسختين لم يشر إلى الضربين الرابع والخامس، وقد أشير إليهما في شرح آخر. أنظر: رفع الحاجب: ١ / ٣٣١.

قال: الشكل الرابع، وليس تقديماً وتأخيراً للأول، لأنَّ هذا نتیجته عكسه، والجزئية السالبة ساقطة لأنها لا تنعكس، وإنَّ بقيتا وقلبتا، فإن كانت الثانية لم يتلاقيا وإن كانت الأولى لم تصلح للكبرى، وإذا كانت الصغرى موجبة كلية، فالكبرى على السلب^(١)، وإن كانت سالبة كلية فالكبرى موجبة كلية، لأنها إن كانت جزئية وبقيت، وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجة؛ وإن عكست وبقيت، لم تصلح للكبرى؛ وإن كانت سالبة كلية، لم يتلاقيا بوجه؛ فإن كانت موجبة جزئية، فالكبرى سالبة كلية لأنها إن كانت موجبة كلية وفعلت الأولى، لم تصلح للكبرى وإن فعلت الثاني، صارت الكبرى جزئية، وإن كانت جزئية موجبة فأبعد، فينتج منه خمسة.*

* أقول: قد يتوهم أنَّ الشكل الرابع، هو الشكل الأول لكن قد غير ترتيب المقدمتين فيه؛ فالمصنف أزال هذا الوهم لأنَّ نتيجة هذا الشكل، عكس نتيجة الشكل الأول، والمنتج للعكس غير المنتج للأصل.

وأعلم أنَّ السالبة الجزئية لا يجوز استعمالها في هذا الشكل كما في الأول، ونحن نقرر ما ذكره المصنف فنقول: هذا الشكل يرجع إلى الأول إما بتغيير الترتيب وعكس النتيجة، وإما بعكس المقدمتين؛ ويرجع إلى الثاني بعكس الصغرى، وإلى الثالث بعكس الكبرى؛ فالسالبة الجزئية أما أن تكون صغرى أو كبرى: فإن «كانت صغرى» لم يمكن بيان النتيجة بالردِّ إلى الأول، لأنَّ البيان إما بالعكس

للمقدمتين وهذه لا تنعكس، وإما بالقلب فتكون كبرى الأول سالبة جزئية وهو عقيم؛ ولا بالثاني، لأنها لا تنعكس؛ ولا بالثالث، لأن الكبرى إن كانت سالبة لم تحصل الملاقاة فإنه يصدق: ليس كل إنسان بفرس، ولا شيء من الصاهل بإنسان، فيجب أن تكون موجبة وهي تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين.

وإن «كانت كبرى» لم يمكن بيانها: بالرد إلى الأول، لأن صغرى الأول يجب أن تكون موجبة وكبراه كلية فلا يمكن بيانه بالطريقتين؛ ولا بالرد إلى الثاني، لأن كبرى الثاني يجب أن تكون كلية؛ ولا بالثالث، لأنها لا تنعكس.

وقول المصنف: لأنها لا تنعكس، إشارة إلى أنه لا يمكن بيان النتيجة بالرد إلى الأول بواسطة عكس المقدمتين، ولا بالرد إلى الثاني إن كانت صغرى، ولا إلى الثالث إن كانت كبرى.

وقوله: وإن بقيتا وقلبتا فإن كانت الثانية لم يتلاقيا، وإن كانت الأولى لم تصلح للكبرى، يعني به: وإذا لم يرجع في البيان إلى العكس بل إلى القلب؛ وهو تغيير الترتيب الذي هو الطريق الثاني في وجه رجوع هذا الشكل إلى الأول.

وقوله: فإن كانت الثانية، يريد به: إن كانت السالبة الجزئية هي الكبرى قبل القلب، لم يتلاقيا لاشتماله على قياس يكون صغراه في الأول سالبة، وقد بينا في الأول عدم التلاقي.

وقوله: وإن كانت الأولى، لم تصلح للكبرى، يريد به: إن كانت السالبة الجزئية هي الصغرى قبل القلب ثم جعلت الكبرى، فإن غير الترتيب، كانت الكبرى في الأول جزئية والجزئية لا تصلح لذلك. وليس فيما ذكره المصنف إبطال

﴿ بالرد إلى الثاني على كونها كبرى، ولا إبطال بالرد إلى الثالث على تقدير كونها صغرى، ونحن قد ذكرناه، وفي هذا البيان نظر .

والحق أن السالبة الجزئية لا تصلح صغرى لصدق قولنا: ليس كل إنسان بفرس وكل ناطق إنسان، والحق السلب ؛ ونقول: ليس كل حيوان بإنسان وكل ناطق حيوان، والحق الإيجاب؛ ومع السالبة عقيم لما ذكرناه، ولا كبرى فإنه يصدق: كل إنسان حيوان وليس كل حساس بإنسان، مع كذب السلب ؛ ولو قلت في الكبرى: وليس كل حجر بإنسان، كان الحق السلب ؛ فإذا ظهر ذلك يبين أن السالبة الجزئية لا يجوز استعمالها في هذا الشكل فتسقط منه سبعة أضرب .

وأعلم أن الصغرى الموجبة الكلية يجوز استعمالها مع الكبريات الثلاث، أعني: الموجبة الكلية والجزئية والسالبة الكلية وتكون ناتجة، فهذه ثلاثة أضرب . وإذا كانت الصغرى، سالبة كلية فاستعمالها مع الموجبة الكلية لا غير، وهذا ضرب آخر، لأنها لو استعملت مع غيرها فأما أن تكون مع الموجبة الجزئية أو مع السالبة الكلية وهما عقيمان :

أما الأول: فلأن هذا القياس لا يمكن بيانه بالرد إلى الأول بواسطة القلب، لأنه حينئذ تكون النتيجة سالبة جزئية ويجب عكسها حينئذ، لكن السالبة الجزئية لا تنعكس، ولا بالعكس لأننا إذا عكسنا المقدمتين كانت الصغرى في الأول سالبة والكبرى فيه جزئية. والمصنف اختار في إبطال هذا القسم إختلال الشرط الثاني لاحتمال أن تكون السالبة مركبة ؛ ولا إلى الثاني بواسطة عكس الصغرى، لأن الكبرى حينئذ تكون جزئية في الثاني وهو عقيم؛ ولا إلى الثالث لأن الصغرى

حينئذ تكون سالبة فيه. والحق أن نقول: لأنه يصدق لا شيء من الإنسان بفرس وبعض الحيوان إنسان، مع كذب السلب .

وأما الثاني: فلعدم التلاقي مطلقاً فإنه يصدق: لا شيء من الإنسان بفرس ولا شيء من الصاهل بإنسان مع كذب السلب، ولو قلنا في الكبرى ولا شيء من الحجر بإنسان، كان الحق السلب، وإذا كانت الصغرى موجبة جزئية فالكبرى سالبة كلية لا غير، وهو ضرب واحد لأنها لو كانت الكبرى موجبة كلية، لم يمكن بيانها بالرد إلى الأول بواسطة القلب لصيرورة الكبرى في الأول جزئية، ولا بالعكس لانعكاس الموجبة الكلية إلى الموجبة الجزئية.

وقول المصنف: فَعَلَّتَ الأَوَّلُ، أشار به إلى القلب ؛ والثاني أشار به إلى العكس، ولا يمكن البيان بالرد إلى الثاني لعدم إنتاج الموجبتين فيه، ولا إلى الثالث لكون الكبرى جزئية حينئذ ولا ينتج عن جزئيتين، ولو كانت الكبرى موجبة جزئية كان المحال المذكور لازماً بغير واسطة العكس، وإليه أشار المصنف بقوله: فأبعد، والحق أنه يصدق: بعض الحيوان إنسان وكل فرس حيوان، مع كذب الايجاب، فقد اتضح من هذا أن المنتج فيه خمسة أضرب.

والضابط في شرط الإنتاج أمران :

الأوّل: هو عدم اجتماع الحصتين أعني السلب والجزئية فيه إلا إذا كانت الصغرى موجبة جزئية .

الثاني: كلما كانت الصغرى موجبة جزئية، كانت الكبرى سالبة كلية .

قال:

الأول: كل عبادة مفتقرة إلى نية، وكل وضوء عبادة، فينتج: بعض المفتقر وضوء؛ ويبين بالقلب فيهما وعكس النتيجة .

الثاني: مثله والثانية جزئية .

الثالث: كل عبادة لا تستغني، وكل وضوء عبادة، فينتج: كل مستغن ليس بوضوء؛ ويبين بالقلب وعكس النتيجة .

الرابع: كل مباح مستغن، وكل وضوء ليس بمباح، فينتج: بعض المستغني ليس بوضوء؛ ويبين بعكسهما .

الخامس: بعض المباح مستغن، وكل وضوء ليس بمباح؛ وهو مثله.*

* أقول: الضرب الأول: هو المركب من الموجبتين الكليتين وينتج الموجبة الجزئية، والبيان بتغيير الترتيب حتى يصير من الأول وعكس النتيجة الكلية إلى الموجبة الجزئية، ولا ينتج هذا الضرب الكلية، فإنه يصدق: كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان، مع كذب كل حيوان ناطق .

والضرب الثاني: يكون من موجبتين والكبرى جزئية، مثاله: كل عبادة مفتقرة إلى نية، وبعض الوضوء عبادة، ينتج: بعض المفتقر وضوء، وبيانه بالقلب أيضاً وعكس النتيجة .

والثالث: ما يتركب من الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة

قال: والإستثنائيُّ ضربان: ضرب بالشرط ويسمى المتصل،
والشرط مقدماً، والجزاء تالياً، والمقدمة الثانية إستثنائية.*

☞ الكلية، ويتنج سالبة كلية .

الرابع: ما يتركب من كليتين لكن الكبرى هي السالبة، ويتنج سالبة جزئية بعكس المقدمتين، مثاله: كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح، فإنَّ الصغرى تنعكس إلى قولنا: بعض المستغني مباح، والثانية تنعكس إلى قولنا: كل مباح ليس بوضوء، وهما ينتجان: بعض المستغني ليس بوضوء، ولا يتنج السالبة الكلية فإنه يصدق: كل إنسان حيوان ولا شيء من الفرس بإنسان، مع كذب السلب الكلي.

والخامس: ما يتركب من الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية، مثاله: بعض المباح مستغن، وكلُّ وضوء ليس بمباح، يتنج: بعض المستغني ليس بوضوء، البيان بعكس المقدمتين أيضاً، ويمكن البيان بالخلف والعكس والافتراض.

[القياس الإستثنائي]

* أقول: لما فرغ من الكلام في الإقترانيات، شرع في الإستثنائيات^(١) وهي الأقيسة التي تكون النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيها بالفعل، وهي على قسمين، فإنه لما اشتمل على المقدمة الشرطية وكانت الشرطية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة؛ كان القياس منقسماً باعتبار هذين إلى قسمي المتصل والمنفصل، مثال المتصل: إن ☞

١. إنَّ المقسم هنا هو القياس البسيط، إذأ تُعدَّ الاستثنائيات قسيمة للإقترانيات.

قال: وشرط نتاجه أن يكون الاستثناء بعين المقدم، فلازمه عين التالي، أو بنقيض التالي، فلازمه نقيض المقدم؛ وهذا حكم كُـلِّ لازمٍ مع ملزومه، وإلا لم يكن لازماً، مثل: إن كان هذا إنساناً فهو حيوانٌ، وأكثر الأول بـ«إن»، والثاني بـ«لو».*

كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وهذا فيه حرف الشرط وهي لفظة «إن» أو ما يقوم مقامها؛ والشرط هو قولنا: إن كانت الشمس طالعة، يسمى المقدم، لتقدمه في الطبع. والجزاء هو قولنا: فالنهار موجود، يسمى التالي، لتأخره عن الأول؛ فإذا استثنينا وقولنا: لكن الشمس طالعة، كانت هذه مقدمة ثانية وهي الاستثنائية، وكذلك لو استثنينا النقيض للنقيض.

* أقول: شرط القياس الاستثنائي أن تكون المتصلة لزومية وهي التي يكون المقدم فيها موجِباً للتالي أو مضافاً له وأن يكون الاستثناء لعين المقدم أو لنقيض التالي:

أما الشرط الأول، فلأنها لو كانت إتفاقية، لم يُعدَّ القياس شيئاً فإنَّ المقدمة المستثناة والمستتجة معاً يجب أن تكونا معلومتَي الثبوت قبل تركيب القياس .
وأما الثاني فلأنه لو استثنى نقيض المقدم أو عين التالي، لم يلزم النتيجة، فإنَّ المقدم يجوز أن يكون أخصَّ^(١) من التالي، وعلى هذا التقدير فلا يلزم من رفع الخاص ولا من إثبات العام شيء .

وإذا تحقق هذان الشرطان فالمنتج في هذا القياس أمران:

١. في نسخة «أ»: أعم، وما أثبتناه هو الصحيح، ويشهد عليه ذيل كلام الشارح.

قال: ويسمى [ما] بـ «لو»، قياس الخلف، وهو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه.*

«أحدهما استثناء عين المقدم لانتاج عين التالي، مثل: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان، لكنه إنسان، فإنه يلزم منه أنه حيوان .

الثاني استثناء نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم، كما لو قلت: لكنه ليس بحيوان، فإنه يلزم منه أنه ليس بإنسان، وإنما وجب انتاج هذين الاستثنائين لأن معنى اللزوم، هو وجود التالي عند وجود المقدم وعدم المقدم عند عدم التالي، فإنّ المقدم لما كان واجباً، لن يكون أخص أو مساوٍ، وكان وجود الأخص أو المساوي يستلزم وجود الأعم أو المساوي؛ وعدم الأعم أو المساوي يستلزم عدم الأخص أو المساوي، كان استثناء عين المقدم ونقيض التالي متجين، بخلاف غيرهما .
وقد يتوهم من لا تحقيق له أنّ اللزوم إذا كان من الطرفين، كانت النتائج أربعة، والحق أنّ هاهنا لزومين.

وقوله: وأكثر الأول بـ «إن» والثاني بـ «لو»، إشارة إلى إرادة استثناء عين المقدم غالباً إذا كانت المتصلة مشتملة على حرف «إن» الموجب للربط، وإرادة استثناء نقيض التالي، إنما يكون غالباً إذا كانت المتصلة مشتملة على حرف «لو» الموجب للربط.

* أقول: الأقيسة الخلفية بوضع مقدماتها نقائض المطلوب ويُستتج فيها نقائض التوالي ليتتج نقائض المقدمات، فهو غالباً إنّما يكون بحرف «لو» لأنها دالة على ثبوت الإمتناع^(١).

قال: وضربٌ بغير الشرط، ويسمى المنفصل، ويلزمه تعدُّد اللازم مع التنافي، فإن تنافيا إثباتاً ونفياً، لزم من اثبات كلِّ نقيضه، ومن نقيضه عينه، فيجزيء أربعة، مثاله: العدد إماً زوج أو فرد، لكنّه ... إلى آخرها، وإن تنافيا إثباتاً لا نفياً، لزم الأمران، مثاله: الجسم إماً جماد أو حيوان، وإن تنافيا نفياً لا إثباتاً لزم الأخيران، مثاله: الخنثى إماً لا رجل أو لا امرأة.*

واعلم أن قياس الخلف من القياسات المركبة وهو إنمّا يتم بقياسين؛ اقتراني واستثنائي، ولا بدّ فيه من مقدمتين صادقتين أو مفروضتي الصدق، مثاله: لو لم يصدق قولنا: لا شيء من ج ب، صدق بعض ج ب، وهذه مقدمة متصلة مقدمها فرض المطلوب غير حق، وتاليها ما يلزم ذلك وهو كون نقيضه حقاً، ويضمها إلى مقدمة أخرى صادقة، وهي قولنا: لا شيء من ب أ، ينتج لو لم يصدق لا شيء من ج ب، صدق ليس بعض ج أ، ثم نستثني نقيض هذه النتيجة، فنقول: لكن ليس بعض ج أ، أي: كل ج أ، ينتج: نقيض المقدم وهي صدق قولنا: لا شيء من ج ب، فهو إثبات للمطلوب بإبطال نقيضه.

* أقول: هذا هو القسم الثاني من اقسام الاستثنائيات وهو الذي تكون المقدمة الشرطية فيه منفصلة؛ ولا بدّ فيه من قضيتين يحصل بينهما التنافي، وإطلاق اللازم في قول المصنف: ويلزمه تعدد اللازم مع التنافي على القضيتين، لا يخلو من تسامح.

وأعلم أن التنافي من القضيتين إماً أن يكون في الوجود والعدم معا وتسمى المنفصلة المشتملة عليهما حقيقية، وإما أن لا يكون كذلك وتسمى القضية

المشتملة عليهما غير حقيقية، وهي لا تخلو:

إما أن تشتمل على قضيتين حكم بالتنافي عنهما في الوجود مع جواز الجمع بينهما في العدم، وهذه تسمى مانعة الجمع .

وإما أن تشتمل على قضيتين حكم بالتنافي بينهما في العدم مع جواز جمعهما في الوجود، وتسمى مانعة الخلو؛ والقضية الأولى إنما تتركب من القضية ونقيضها، أو منها وما ساوى نقيضها، كقولنا: [العدد] إما زوج، أو لا زوج أو العدد إما زوج أو فرد، والثانية إنما تتركب من القضية والأخص من نقيضها، كقولنا: هذا الشيء إما أن يكون حجراً أو شجراً، فإن الشجر أخص من اللاحجر؛ والثالثة إنما تتركب من القضية والأعم من نقيضها، كقولنا: زيد إما أن يكون في البحر أو لا يغرق، فإن عدم الغرق أعم من عدم الكون في البحر .

إذا عرفت هذا فنقول: القضية التي جعلت مقدمة في القياس الاستثنائي أما أن تكون حقيقية أو مانعة الجمع أو مانعة الخلو:

فإن كان الأول، كانت النتائج اربعاً، فإن استثنينا عين كل واحدة منهما، ينتج نقيض الأخرى لاستحالة الجمع بينهما، واستثناء نقيض كل واحدة منها ينتج عين الأخرى لاستحالة الخلو عنهما كقولنا: العدد إما زوج أو فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد، لكنه فرد فهو ليس بزواج، لكنه ليس بزواج فهو زوج، وإلى هذه النتائج الثلاث أشار المصنف بقوله: إلى آخرها .

وإن كان الثاني، كانت النتائج إثنين هما الأولان، أعني الذي ينتج باستثناء العين لأن استثناء عين كل واحدة منهما ينتج نقيض الأخرى لاستحالة الجمع؛

قال: وَيُرَدُّ الاستثنائي إلى الإقتراني؛ بأن يُجْعَلَ الملزوم وسطاً،
والإقتراني إلى المنفصل بذكر مُنافيه معه.*

ولا ينتج الأخيران لأنَّ استثناء نقيض كلِّ واحدة منهما، استثناء لوجود العام، فلا يلزم منه وجودُ الخاص، كقولنا: الجسم اّمّا جماد أو حيوان، لكنّه جماد فهو ليس بحيوان، لكنّه حيوان فهو ليس بجماد .

وإن كان الثالث، كانت النتائج اثنتين وهما الأخيران أعني الذي ينتج باستثناء النقيض لأنَّ استثناء نقيض كل واحد منهما، ينتج عين الأخرى لاستحالة الخلو، ولا ينتج الأولان لعدم استلزام وجود العام وجود الخاص، كقولنا: الخشي اّمّا لا رجل أو لا امرأة، لكنّه رجل فهو لا امرأة، لكنّه امرأة فهو لا رجل.

* أقول: إذا أردنا ردَّ الاستثنائي إلى الإقتراني، جعلنا الملزوم وهوالمقدم وسطاً، مثاله: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنّه إنسان فهو حيوان ؛ فإذا أردنا ردّه قلنا: هذا إنسان وكل إنسان حيوان، وينتج: هذا حيوان، فالإنسان وهو الملزوم قد صار في هذا القياس وسطاً، ومثاله في المنفصلات كقولنا: العدد اّمّا زوج أو فرد لكنه زوج فليس بفرد، هذا العدد زوج وكل زوج ليس بفرد فهذا ليس بفرد.

ومثال رد الإقتراني إلى المنفصل أن تقول في هذا المثال: اّمّا أن يكون هذا إنسان حيواناً أو لا يكون، ثم نستثني العين لانتاج النقيض.

قال: والخطأ في البرهان لمادته وصورته، فالأول يكون في اللفظ للاشتراك أو في حرف العطف، مثل: الخمسة زوج وفرد، ونحوه؛ حلو حامض، وعكسه: طيب ماهر؛ ولاستعمال المتباينة كالمترادفة كالسيف والصارم.*

[حصول الخطأ في البرهان]

* أقول: الخطأ في القياس: إما أن يكون في المادة وإما أن يكون في الصورة وإما أن يكون فيهما معاً؛ والمصنف لم يذكر الجميع، ونحن نشرح ما قاله ونحيل بالباقي على كتاب «الأسرار»^(١) فنقول: إما الخطأ من قبل المادة^(٢) فإما أن يكون لفظياً وإما أن يكون معنوياً:

فالأول^(٣): يكون في جوهر اللفظ المفرد ويكون في أحواله، أما الذي يكون في جوهره فإن يكون مشتركاً بين معنيين، فإذا أُطلق على أحد المعنيين وفهم منه غير ما أُريد به، وقع الخطأ ويدخل تحت المشترك، المشترك وهو الذي يكون اللفظ قد وضع لماهيتين على سبيل الحقيقة والمجاز، والحقيقة واشباه ذلك^(٤) ﴿

١. يراجع: «الأسرار الخفية في العلوم العقلية» - الطبعة المحققة - ص ٢١٩ (المقالة السادسة: في المغالطات).

٢. أي: مادة القياس وهي التي تقابل صورته التي تتمثل في الأشكال الأربعة.

٣. يأتي القسم الثاني (وهو المعنوي) في شرح المقطع التالي.

٤. قوله: اشباه ذلك؛ مثل المنقول. وقد اشكل الشارح في الجوهر النضيد على الماتن - الخواجة - حيث استعمل المشترك بهذا المعنى أيضاً. يراجع: الجوهر النضيد في شرح

قال: ويكون في المعنى لالتباسها بالصادقة ؛ كالحكم على الجنس بحكم النوع وجميع ما ذُكر في النقيض^(١) وكجعل غير القطعي كالقطعي وكجعل العرضي كالذاتي وكجعل النتيجة مقدمة بتغيير ما، ويسمى المصادرة ومنه المتضايقة وكل قياس دوري، والثاني ان يخرج عن الأشكال.*

والذي يكون في أحواله لم يتعرض له المصنف .

وقد يكون الخطأ في اللفظ المركب في نفس التركيب وذلك مثل قولنا: الخمسة زوج وفرد، فإن الواو إن أُريد بها الجمع في الذوات، كان القول صادقاً، فإن الخمسة تتركب من عددين: زوج وفرد ؛ وإن أُريد بها الجمع في الصفات، كان كاذباً؛ ولهذا المثال اشتباه بما يكون اللفظ فيه مشتركاً .

وقد يكون الخطأ في المركب لا في نفس التركيب بل إما لأن اللفظ مركب وفُصل أو بالعكس، فيكذب، إذا تقرب حالته، مثال الأول: قولنا: هذا حلو حامض، للمرء، فإنه صدق عليه هذان المعنيان جميعاً ويكون عليه تفاريقه؛ ومثال الثاني: أنا إذا فرضنا زيدا طبيباً وخياطاً وهو غير ماهر في الطب وماهر في الخياطة، فإنه يصدق عليه أنه طبيب بإنفراده وأنه ماهر بانفراده أي في الخياطة ؛ وإذا جمع، كذب لإيهامه أنه ماهر في الطب.

وقد يكون الخطأ لوقوع الاشتباه بين لفظين أحدهما يدل على الذات والآخر على الصفة: كالسيف والصارم إذا أخذنا دالّين على الذات.

* أقول: هذا هو القسم الثاني من الاغلاط وهو الذي يكون الغلط فيه

١. كذا في النسختين وفي بعض النسخ: النقيضين.

معنوياً وهو على أقسام نذكر منها نحن هاهنا ما ذكره المصنف وهو:

أن يكون السبب فيه الاشتباه بالصادق كالحكم على الجنس بما حكم به على النوع، مثاله: أن من رأى سيالاً أصفر مرّاً كالمِرّة^(١) فيظن أن كل سيال أصفر مرّ، وربما كان حلواً كالعسل، والسبب في هذا الغلط، هو إيهام العكس .

أو يقع الغلط بسبب الإغفال للشرائط الثمانية المذكورة في التناقض .

أو يقع الغلط بسبب جعل الأمور المظنونة كالقطعية وهو إنما يستعمل كثيراً

في الجدل .

أو يكون الغلط بسبب جعل العرضي كالذاتي أو بالعكس كأخذ الماشي جنساً

للحيوان وأخذ الحيوان عرضياً .

وأن يكون السبب فيه جعل النتيجة مقدمة بتغيير لفظي كما نقول الإنسان

ضاحك، لأن الإنسان بشر والبشر ضاحك، فالكبرى هي النتيجة بعينها بَدَل لفظ فيها

بلفظ، وهذا النوع يسمى المصادرة على المطلوب .

ومن المصادرة على المطلوب ؛ المتضاديات كما نقول: زيد أب لأن له ابناً.

ومن المصادرة على المطلوب القياسات الدورية وهي التي يثبت فيها إحدى

مقدمتي قياس بقياس يتألف من نتيجة القياس الأول وعكس المقدمة الأخرى

عكساً كلياً، كما نقول: كل إنسان ناطق وكل ناطق ضاحك، يتبع: كل إنسان ضاحك،

ثم يستدل على قولنا: كل إنسان ناطق، بقولنا: كل إنسان ضاحك وكل ضاحك ناطق.

وقوله: والثاني أن يخرج عن الأشكال، يشير به إلى ما يقع الاختلال

١ . «المِرّة» مادة صفراء في المرارة وهي الكيس اللازق بالكبد.

.....

فيه من جهة الصورة وذلك إنما يكون لخروجه عن أحد الأشكال المنتجة:

إما بأن لا يكون بين القضيتين إشتراك في حد أوسط أو بكون الإشتراك حاصلًا لكن قد أهمل بعض الشرائط المعتبرة في الإنتاج كالاستنتاج من سالبة صغرى في الأول أو كبرى جزئية فيه وعلى هذا القياس .

قال: مبادئ اللغة .

ومن لطف الله تعالى إحداث الموضوعات اللغوية ؛ فلتتكلم على حدّها وأقسامها، وابتداء وضعها، وطريق معرفتها.*

[المباحث الأصولية]

[مبادئ اللغة]

* أقول ^(١): إنَّ النوع الإنساني خلق لا كغيره من الأنواع الحيوانية، فإنّه يفتقر في معاشه إلى أمور لا يمكن بقاؤه بدونها وتلك الأمور لا بدّ فيها من المعاونة والمشاركة، والمعاونة والمشاركة إنّما تتم إذا عرف كلّ شخص ما في ضمير غيره من الأشخاص ؛ وتلك المعرفة لا بدّ فيها من طريق. ولما كانت الحركات والإشارات والرقوم تحتاج إلى تعسف وهي غير وافية بهذا الغرض فإنّه ليس كل ما في الضمير يمكن الإشارة إليه إشارة حسّية ولا يوضع له رقم يدل عليه وكان الهواء الخارج من النفس أمراً ضرورياً؛ وجب في عناية الله تعالى بالرعية وضع الألفاظ التي تحصل بسبب تقطيع الأصوات الحاصلة من الهواء لكونه أخف وأتم تحصيلاً للغرض .

١ . نسترعي انتباه القارئ الكريم إلى أنّ البحث من بداية الكتاب إلى هنا كان في المسائل المنطقية ومن هنا إلى الخاتمة في المسائل الأصولية فاليعلم ذلك. ^{فليعلم}

قال: الحدّ: كلّ لفظ وضع لمعنى.*

﴿١﴾ وأعلم أنّ البحث عن المبادئ اللغوية لا يخلو عن أربعة أقسام:

[١] عن معرفة حدّها ؛ فإنّ الطالب لماهية إنّما يتوصل إليها بتحديدّها .

[٢] وعن ذكر أقسامها ؛ فإنّه بعد الفراغ عن البحث عن الماهية، لا بدّ من

البحث عن أقسام تلك الماهية .

[٣] وعن ابتداء الوضع ؛ فإنّه بعد البحث عن ما مضى، لا بدّ من البحث عن

سبب تحصيل الماهية وإنه هل هو توقيفي أو اصطلاحي .

[٤] وعن طريق المعرفة من أنّها ضرورية أو نظرية.

[البحث الأول: في حدّ المبادئ]

* أقول: اللفظ: جنس للمهمل والبدال على معنى، فإذا قيل بالثاني خرج

الأول.

وأعلم أنّ دلالة اللفظ على المعنى قد تكون بالوضع وقد تكون بالعقل وقد

تكون بالطبع.

واللغة إنّما هي اللفظ الدال على معنى بالوضع، وإلى هذا أشار المصنف،

بقوله: وضع، أما ما يدل بالعقل كدلالة الصوت على المصوت، وبالطبع كدلالة آخ

على أذى الصدر، فليس من الألفاظ اللغوية. وفي قول المصنف: كلّ لفظ وضع

لمعنى، تسامح، فإنّ لفظي الكل والبعض لا يجوز ذكرهما في تحديد الماهيات.

قال: أقسامها: مفرد ومركب، المفرد: اللفظ بكلمة واحدة وقيل ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه؛ والمركب بخلافه فيهما، فنحو (بعلبك) مركب على الأوّل لا الثاني، ونحو (يضرِب) بالعكس.*

[البحث الثاني: في أقسام الألفاظ]

* أقول: الألفاظ تنقسم بحسب ما تدلّ عليه، وبحسب اعتبار نسبة بعضها إلى بعض وبحسبها في أنفسها؛ وهذه القسمة التي ذكرها المصنّف، هي بالاعتبار الأخير.^(١)

فإنّ اللفظ إن كان كلمة واحدة، فهو مفرد كزيد، وإن كان مشتملاً على كلمتين أو أكثر، فهو مركب كغلام زيد .

هذا إذا عني بالمفرد، التلفظ بكلمة واحدة وبالمركب ما يخالفه؛ وإن عني بالمفرد ما وضع لمعنى لا جزء له يدل فيه وبالمركب ما يخالفه، كانت القسمة إلى المفرد وإلى المركب، قسمة بالاعتبار الأوّل، ولا شك في مغايرة هذه القسمة للأولى^(٢)، لتغاير الاعتبار فيهما، والمفرد بالمعنى الأوّل مغاير له بالمعنى الثاني وبينهما عموم من وجه، فإنّهما يصدقان على زيد فإنّه كلمة واحدة فيصدق عليه الحد الأوّل للمفرد وهو لفظ وضع لمعنى، ولا جزء له يدل فيه، فيصدق عليه الحد الثاني، ويتباينان في الصدق، فإنّ المفرد بالمعنى الأوّل لا يصدق على مجموع (بعلبك) إذا جعل علماً على البلدة المعروفة؛ ولا على (عبد الله) إذا جعل علماً

١. أي: بحسب الألفاظ في أنفسها.

٢. مراده من «الأولى» هو الألفاظ بحسب أنفسها، ومن «هذه» هو الألفاظ بحسب ما تدلّ عليه.

قال: ويلزمهم أن نحو: ضارب ومُخرج مما لا ينحصر، مُرْكَبٌ.*

☞ على شخص، لاشتمالهما على لفظين اضعف احدهما إلى الآخر بل يكون مركباً ويصدق عليهما المفرد بالمعنى الثاني لعدم دلالة جزء كل واحد منهما على ما وضع له قبل التركيب والعلمية، لانتفاء القصد له والدلالة تابعة للقصد، ونحو (يضرب) وامثاله من الافعال المضارعة التي لغير الغائب، غير مفرد^(١) بالمعنى الثاني لاشتمالها على جزء دال هو التاء والنون والهمزة، فإنها تدل على الفاعلين فهي مركبة وهي مفردة بالمعنى الأول لأنها لفظة واحدة.

ولقائل أن يقول: الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد فنحو (بعلبك) مفرد بالاعتبارين، إِمَّا بالاعتبار الثاني فظاهر وإِمَّا بالاعتبار الأول فلأنه ليس متضمناً لكلمتين إذ لا دلالة لاجزائها حالة العلمية.

* أقول: أخذ^(٢) يعترض على المنطقيين في تعريفهم المفرد بما ذكره ثانياً وهو الذي ليس له جزء دال؛ ووجه اللزوم أمران:

الأول: إن نحو ضارب ومُخرج وما شاكلهما من أسماء الفاعلين والمفعولين، لها دلالة على المصدر وعلى شيء وُجد له المصدر بسبب التصريف الذي هو الجزء الصوري، وكذلك الافعال الماضية فإنها دالة على المصدر نحو أمرها وعلى الزمان بصيغها.

الثاني:^(٣) إن نحو ضارب المنون يدل على أحد الزمانين.

☞ والجواب عن الأول: أن الجزء المذكور في تعريف المفرد، إنما هو

٢. أي: المصنّف.

١. في نسخة «ب»: مفردة.

٣. فقط في نسخة «ب».

قال: وينقسم المفرد إلى اسم، وفعلٍ، وحرفٍ*.

قال: ودلالته اللفظية في كمال معناها: دلالة مطابقة، وفي جزئه

دلالة تضمّن، وغير اللفظية: التزامٌ، وقيل: إذا كان ذهنياً*.

.....
 الجزء المسموع الملفوظ به [بانفراده] ^(١) المتميّز عن سائر الاجزاء في السمع،
 والجزء الصوري ليس بهذه المثابة .

وعن الثاني: أن التنوين ليس دالّ على أحد الزمانين بل الدال عليه إنّما هو

اسم الفاعل، والتنوين علامة على كون اسم الفاعل دالاً عليه، أو نقول: إنّ مع التنوين
 مركب ولا استبعاد في ذلك.

[تقسيم المفرد]

* أقول: المفرد جزء من المركب، فالعلم به متقدم على العلم بالمركب،

ولذلك بدأ المصنف بالبحث عنه وقسمه إلى اقسام ثلاثة تشترك في جنس وهي

كونها ألفاظاً دالة على معاني مفردة بالوضع، ويتميز الحرف عنهما بعدم استقلاله في

الدلالة، ويشترك الفعل والاسم في ثبوت ما عُدّ عن الحرف، ثم يتميز الفعل عن

الاسم بالدلالة على الزمان المعين؛ والاسم عن الفعل بعدمه.

[تقسيم دلالة المفرد]

** أقول: الدلالة اللفظية عبارة عن فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه أو

تخيله بالقياس إلى العالم بالوضع وهي لا تخلو من ثلاثة أقسام، لأنّها إمّا أن

تدل على المعنى الموضوع له، أو على جزء المعنى، أو على الخارج عنه .
والأول: يسمى دلالة المطابقة لتطابق المعنى واللفظ، أي: توافقهما كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق .

والثاني: يسمى دلالة التضمّن لتضمّن المعنى الموضوع له اللفظ المفروض، مدلولاً عليه كدلالة الإنسان على الحيوان أو الناطق .

والثالث: يسمى دلالة الالتزام للزوم المعنى المدلول عليه الموضوع له كدلالته على قابل صنعة الكتابة .

وأعلم أنّ في ما ذكره المصنف إشكاليين:

الأول: أنّه جعل دلالة الإلتزام غير لفظية ؛ فإن كان المراد من اللفظية، الوضعية؛ فيجب عليه إن لا يجعل دلالة التضمّن أيضاً لفظية، إذ اللفظ الموضوع لكمال الحقيقة، ليس موضوعاً لاجزائها ؛ وان كان المراد منها ما حصلت الدلالة بمشاركة من الوضع، فالإلتزام أيضاً بهذه المثابة، فإنّه لولا وضع الإنسان لمعناه، لم يلزم من إطلاق الإنسان فهم لازمه.

والحق في هذا الباب أنّ الدلالة اللفظية صرفاً إنّما هي دلالة المطابقة، والباقيتان حاصلتان بمشاركة الوضع والعقل.

والاشكال الثاني: إنّ قوله: وقيل إذا كان ذهنياً، يشعر بحصول الدلالة الإلتزامية وان لم يكن للزوم ذهنياً، وهو خطأ، فإنّ الملازمة الذهنية شرط في الدلالة الإلتزامية، لأنّ اللفظ غير موضوع للمعنى والتقدير عدم لزوم انتقال الذهن من المعنى إلى الخارج، فحيث لا يكون اللفظ دالاً على الخارج أصلاً.

قال: والمركب جملة وغير جملة، والجملة: ما وضع لإفادة نسبة ولا يتأتى إلا في اسمين، أو في فعل واسم، ولا يرد: حيوان ناطق، و(كاتب) في: (زيد كاتب)، لأنها لم توضع لإفادة نسبة.*

[تقسيم المركب]

* أقول: لما فرغ من الكلام في تقسيم المفرد، انتقل إلى الكلام في تقسيم المركب وهو على قسمين بحسب ما يدل عليه .

الأول الجملة وهو ما وضع لإفادة نسبة كقولنا: «زيد كاتب» وهو المسمى عند النحويين كلاماً، وهذا المركب هو الذي يحسن السكوت عليه .

وإنما قسم المصنف المركب إلى الجملة وغيرها لا إلى الكلام وغيره لوجهين :

الأول: أن الكلام على مذهبه قد يطلق على الحروف المسموعة وعلى الكلام النفساني، فعدل عن اللفظ المشترك إلى ما لا اشتراك فيه .

الثاني: أن الكلام في اصطلاح الأصوليين، لا يشترط فيه الإفادة ولا الإسناد. وأعلم أن الجملة لا تتألف إلا من اسمين أو من اسم وفعل يكون الاسم محكوماً عليه والفعل محكوماً به، وذلك لأن التركيب في هذه الثلاثة^(١)، يمكن على تسعة أوجه: اثنان تامان وهما ما ذكرناه، والبواقي غير تامة لاشتمالها على

١. يريد بالثلاثة، الاسم والفعل والحرف؛ والوجه التسعة هي ما يحصل من ضرب الثلاثة في نفسها.

قال: وغير الجملة، بخلافه ويسمى مفرداً أيضاً.*

فعل محكوم عليه أو حرف محكوم عليه وبه، وهو باطل . وأعلم أن المصنّف أورد إشكالاً على ما ذكره في حدّ الجملة، وتقريره أن نقول: هذا الحد غير مطرد، فإنه قد وجد ما ذكرتم في مثل قولنا: «حيوان ناطق»، وفي مثل قولنا: كاتب، في قولنا: «زيد كاتب»، فإن الأول قد وضع لإفادة نسبة النطق إلى الحيوان، والثاني وضع لإفادة نسبة الكاتب إلى ذات زيد، مع أن المحدود غير موجود فيهما، إذ لا يصدق على كل واحد من هذين المثالين اسم الجملة .

وأجاب بالمنع من وجود الحد إذ المراد بالنسبة، النسبة الخبرية وهي غير موجودة في المثالين، وفي هذا الجواب نظر، والأولى تقييد الحدّ بقولنا: «يحسن السكوت عليها».

* أقول: غير الجملة هو الذي لم يوضع لإفادة نسبة، ويسمى المفرد أيضاً ، فيكون اسم المفرد مشتركاً بين هذا وبين ما مضى، والفرق بينهما أن الأول^(١) لا يصدق على تركيب الصفة والموصوف، ولا على المركب من المهملات أو من المهمل والمستعمل ؛ بخلاف هذا^(٢) فإن هذين^(٣) يدخلان في هذا المفرد.

١ . يقصد من «الأول»، هو الذي عرّفه سابقاً بقوله: «فإن اللفظ إن كان كلمة واحدة فهو مفرد».

٢ . أراد باسم الإشارة في قوله: «بخلاف هذا»، هو الذي لم يوضع لإفادة نسبة.

٣ . يرمي الشارح رحمته بقوله: «هذين»، إلى ما تركب من صفة وموصوف وما تركب من المهملات أو المهمل والمستعمل.

قال: وللمفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددتهما أربعة

أقسام.*

قال: فالأول: إن اشترك في مفهومه كثيرون ؛ فهو الكلبي، فإن

تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق، فمشكك وإلا فمتواطئ، وإن لم

يشترك فجزئي ويقال للنوع أيضاً جزئي، والكلبي ذاتي وعرضي كما

تقدم.**

[تقسيمه بوجه آخر]

* أقول: هذه قسمة أخرى للمفرد باعتبار نسبته إلى مفرد آخر، وهي تشتمل

على أقسام أربعة:

الأول: أن يكون اللفظ واحد والمعنى واحد.

الثاني: أن يكون اللفظ كثيراً والمعنى كثيراً.

الثالث: أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً.

والرابع: أن يكون اللفظ كثيراً والمعنى واحداً.

** أقول: هذا هو القسم الأول من الأربعة وهو الذي يكون اللفظ واحداً

والمعنى واحداً، وهو على قسمين:

الأول: أن يكون مفهومه لا يمنع من وقوع الشركة فيه كالحيوان .

والثاني: أن يكون مفهومه مانعاً من الشركة كزيد والأول يسمى كلياً .

واعلم أن الشركة لا يشترط وجودها بالفعل، فإن لفظة الشمس كلية وإن لم

تقع فيها شركة ؛ ولا تشترط أيضاً الشركة الذهنية، فإن من الألفاظ ما يحكم

قال: الثاني من الأربعة: مقابله، متباينة. الثالث: إن كان حقيقة للمتعدد فمشترك، وإلا فحقيقة و مجاز. والرابع: مترادفة .

وكلها مشتق وغير مشتق، صفة وغير صفة. *

العقل بامتناع الشركة فيها كواجب الوجود مع كونه كلياً، بل احتمال الشركة .

والكلي إذا نسب إلى افراده فإن كان وجوده فيه متفاوتاً بأن يكون في أحد تلك الأفراد أولى من وجوده في الآخر كالوجود للخالق والمخلوق، فإنه للخالق أولى منه للمخلوق ؛ أو يكون في أحدها أقدم منه في الآخر كالوجود أيضاً بالنسبة إليهما. أو يكون في أحدهما أشد منه في الآخر كاليابض على الثلج والعاج، فإنه في الثلج أشد منه في العاج، فإنه يسمى مشككاً ؛ وإن كان وجوده فيها متساوياً ؛ فإنه يسمى متواطياً كالإنسان فإنه لا يقال أنه في زيد أشد منه في عمرو ولا هو في زيد أولى أو أقدم منه في عمرو .

وأما الثاني وهو الذي يمنع من الشركة فإنه يسمى الجزئي كزيد. وأعلم أن لفظة الجزئي قد يقال على معنى آخر اعم من هذا بالاشتراك وهو أن يكون المعنى مندرجاً تحت غيره فيقال للنوع أنه جزئي بالقياس إلى الجنس بهذا المعنى.

وينقسم الكلي إلى ذاتي وهو الذي يكون متقدماً في التصور والوجود على ما هو ذاتي له، وإلى عرضي وهو الذي لا يكون كذلك ؛ وقد تقدم البحث عنهما.

* أقول: هذه هي الأقسام الثلاثة الباقية من الأربعة :

☞ أحدها: أن يكون اللفظ كثيراً والمعنى كثيراً كالإنسان والفرس، فإنهما لفظان دالان على معنيين مختلفين ويقال لها المتباينة، وهذا القسم مقابل للأول من الأربعة لأن اللفظ كثير والمعنى كثير، والأول بخلافه فيهما .

وثانيها: أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً؛ وهو على قسمين: الأول: أن يكون اللفظ حقيقة في كل واحد من المعنيين كالقرء الموضوع للطهر والحيض معاً، وضعاً أولاً وهو المشترك بالنسبة إلى كلا المعنيين والمجمل بالنسبة إلى كل واحد منهما. الثاني: أن يكون اللفظ حقيقة في أحد المعنيين ومجازاً في الآخر كالأسد فإنه وضع أولاً للحيوان المفترس وثانياً للرجل الشجاع .

وثالثها: أن يكون اللفظ كثيراً والمعنى واحداً وتسمى الالفاظ المترادفة، كالإنسان والبشر .

وأعلم أن هذه الاربعة تنقسم إلى ما يكون مشتقاً وإلى ما لا يكون كذلك، وقد مضى أمثلة غير المشتق؛ وأما مثال المشتق من الأول فكالقائم، ومن الثاني كالقائم والقاعد ومن الثالث كالشاعر، فإنه يطلق على ما له شعر وعلى ما له شعور. والأشبه أن الإشتراك في مثل هذه المشتقات إنما هو للإشتراك الواقع في المشتق منه، ومن الرابع كالجالس والقاعد.

وتنقسم أيضاً هذه الاربعة إلى صفة وإلى غير صفة وهو ظاهر مما مر.

قال: مسألة: المشترك واقع عن الأصح.

لنا: أنَّ القُرءَ للطهر والحيض معاً عن البدل من غير ترجيح.*

[وقوع الاشتراك]^(١)

* أقول: قد ذهب قوم إلى امتناع وقوع الاشتراك، وآخرون إلى الوجوب، وهذان باطلان وسيأتي بيان ذلك، وذهب المحققون إلى الامكان، ثم اختلفوا فقال بعضهم أنه غير واقع وأنَّ كلَّ ما يتوهم أنه مشترك، فإنه ليس كذلك بل يكون إما حقيقة في أحد المعنيين ومجازاً في الآخر، أو يكون متواطياً.

والمصنف ذهب إلى أنه واقع، والاستدلال عليه استدلال على إمكان الوقوع والدليل على الوقوع أنَّ القُرءَ وضع للطهر بخصوصيته وللحيض بخصوصيته من غير نقل من إحداهما إلى الآخر فيكون حقيقة فيهما فيكون مشتركاً؛ وهذا الاستدلال^(٢) ذكره أبو الحسين^(٣).

وفيه نظر لجواز أن يكون القُرءَ وضع لمعنى مشترك بين الطهر والحيض أو يكون حقيقة في أحد المعنيين ومجازاً في الآخر، وقد خفي ذلك؛ وهذان الاحتمالان راجحان على الاشتراك لما يأتي^(٤).

وأعلم أنَّ هذا وإن كان محتملاً إلا أنَّ الأغلب على الظن دفع هذا الاحتمال.

١. انظر: المحصول: ٩٧/١ - ١٠٢. ٢. انظر: المعتمد: ١/١٧ و ٣٠٠.

٣. هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطيّب البصري المعتزلي، المتوفى ببغداد ٤٣٦ هـ، صاحب كتاب المعتمد في أصول الفقه، وله أيضاً: تصفح الأدلة، وغرر الأدلة، وشرح الأصول الخمسة، وكتاب في الإمامة وأصول الدين.

٤. يلحظ بهذا الشأن هامش ص ١٤٦.

قال: وأُستدل: لو لم يكن، لخلت أكثر المسميات لأنها غير متناهية. وأُجيب بمنع ذلك في المختلفة والمتضادة ولا يفيد في غيرها، ولو سلم فالمتعقل متناهٍ، وإن سلم فلا نسلم، أن المركب من المتناهي متناهٍ، وأُستدل بأسماء العدد، وإن سلم، منعت الثانية ويكون كأنواع الروائح.*

* أقول: هذا إشارة إلى استدلال بعض الأصوليين القائلين بوجوب وقوع الاشتراك، والمصنف قد أورد عليه اشكالات، وتقرير الاستدلال أن نقول: لو لم يكن المشترك واقعاً في اللغة، لخلت أكثر المسميات عن الاسماء، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أن المعاني غير متناهية، والألفاظ متناهية، فلو لم يوضع اللفظ الواحد للمعاني المتكثرة، لزم خلو ما زاد على عدد الألفاظ من المعاني عن الأسماء؛ وبيان صدق المقدمة الأولى ظاهر، وبيان صدق الثانية: أن الألفاظ مركبة من الحروف وهي متناهية، والمركب من المتناهي يكون لا شك متناهياً فالألفاظ متناهية.

وأما بيان بطلان التالي فلأن تلك المعاني مما تدعو الحاجة إلى معرفتها والتعبير عنها فلا بد لها من لفظ يدل عليها.

وأجاب عنه المصنف بمنع صدق المقدمة الأولى القائلة بأن المعاني غير متناهية، وبيان ذلك أن يقال: المعاني المتضادة والمختلفة لا نسلم أنها غير متناهية، وما الدليل عليه^(١)؟! وأما غيرها من المتماثلة، فلا يفيد عدم تناهيتها في هذا الموضوع، فإن جزئيات الإنسان غير متناهية مع أن لفظة الإنسان موضوعة لها. ❦

قال: وأُستدِل: لو لم يكن، لكان الموجود في القديم والحادث متواطئاً لأنه حقيقة فيهما، وأما الثانية فلأنَّ الموجود ان كان الذات، فلا إشتراك، وإن كان الصفة فهي واجبة في القديم، فلا إشتراك. وأجيب؛ بأن الوجوب والإمكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم.*

سلمنا أنَّ المعاني غير متناهية لكن لا نسلم أنها متعقلة، فإنَّ الذهن لا يمكنه إستحضار ما لا يتناهي، فالتعقل يكون متناهياً والوضع إنما يكون للمعاني المعقولة لا لغيرها؛ فهذا ما على المقدمة الأولى.

ثمَّ إنَّ المصنف انتقل إلى الإيراد على الثانية فقال: لا نسلم أنَّ الألفاظ متناهية، قوله: لأنها مركبة من الحروف المتناهية؛ قلنا: لا نسلم أنَّ المركب من الأشياء المتناهية يكون متناهياً وسند هذا المنع أسماء العدد فإنها غير متناهية مع أنها مركبة من الحروف المتناهية، وفي هذا السند نظر.

ثمَّ إنَّ المصنف انتقل إلى الإيراد على المقدمة الإستثنائية بقوله: وإنَّ سلَّم، منعت الثانية؛ أي: وإنَّ سلَّم أنَّ الألفاظ متناهية، منعت الثانية، أي: المقدمة الثانية التي هي الإستثناء، وسند المنع، أنواع الروائح فإنها لم توضع لها أسماء مع كثرتها وشدة الحاجة إلى التعبير عنها، فليس خلو بعض المعاني عن وضع أسماء لها بمحال.

* أقول: هذا إستدلال ثان على وقوع اللفظ المشترك في اللغة، وتقريره: أن نقول: لا شك في وقوع اسم الموجود على القديم والمحدث، فلو لم يكن مشتركاً على معنى أن يكون موضوعاً لكل واحد منهما بخصوصيته، لكان متواطئاً على

معنى أنه يكون موضوعاً لأمر مشترك بينهما، وإلا لزم أن يكون حقيقة في أحدهما ومجازاً في الآخر، أو أن يكون حقيقة في غيرهما ومجازاً فيهما؛ وهذا باطلان وإلا لجاز نفيه عما هو مجاز فيه منهما، إذ من علامات المجاز صحة النفي ولا يصح نفيه عن شيء منهما فليس مجازاً في أحدهما، فظهر أنه لو لم يكن مشتركاً لكان متواطئاً، وإلى ما ذكرنا أشار المصنف بقوله: لأنه حقيقة فيهما، والتالي باطل لأن الموجود إما أن يكون نفس ذات الشيء، أو يكون زائداً عليها؛ وعلى كلا التقديرين لا تواطؤ، أما على التقدير الأول فظاهر، لأن ذات القديم مغايرة لذات المحدث ومخالفة له فلا يكون الموجود مشتركاً فلا يكون قول الموجود عليهما بالتواطؤ، وأما على التقدير الثاني فلائذ الموجود واجب في القديم تعالى وممكن فيما عداه، فتكون كل واحدة من الصفتين مغايرة للأخرى لاستحالة كون الواجب لذاته، ممكناً لذاته أو مماثلاً للممكن لذاته؛ لأن حكم المتماثلين واحد، فيصح على الموجود الواجبي، الإمكان وبالعكس لكون الوجوب والإمكان من اللوازم المستندة إلى الذات وحيثئذ يلزم عدم الاشتراك في الأمر المعنوي فلا تواطؤ.

وإلى بيان إبطال التالي أشار المصنف بقوله: وأما الثانية، يعني المقدمة الاستثنائية؛ والمصنف أجاب عن هذا الاستدلال بأن الوجوب والإمكان من الصفات العارضة للمعنى المشترك فهي غير مانعة من التواطؤ كما أن العالم واجب لذاته في القديم وممكن في المحدث، مع أن إطلاق لفظة العالم بالتواطؤ عليهما وكذلك لفظة المتكلم؛ ولقائل أن يقول: ليس الإمكان والوجوب من العوارض للموجودات المفارقة،^(١) بل من الأمور اللازمة فيعود المحذور.

قال: قالوا: لو وضعت، لاختلَّ المقصود من الوضع؛ قلنا: يعرف بالقرائن، وإن سلمَّ فالتعريف الإجمالي مقصود كالأجناس.*

وما ذكرتموه من مثال العالم والمتكلم، فنحن نمنع وجوبهما في القديم تعالى لذاتيهما، وكيف يمكن القول بذلك مع إحتياجهما إلى الذات الموصوفة بهما. * أقول: هذا استدلال من مَنَع من وقوع المشترك في اللغة، وتقديره أن نقول: المقصود من الألفاظ ووضعها، إنما هو التفاهم حالة التخاطب على ما مرّ، ومتى كان كذلك، استحال وضع الألفاظ المشتركة لاشتمالها على نقض الغرض من وضعها، وذلك لأنَّ السامع للفظ المشترك لا يحصل له الفهم بمراد المتكلم لاستحالة تخصيص أحد المعاني المندرجة تحته دون غيره بالمعقولية من غير مرجح. وأجاب المصنف بأمرين:

أحدهما: أنّ التفاهم حاصل حالة التخاطب بانضمام القرائن، فلا يحصل نقض الغرض.

الثاني: أن نقول: المقصود من الوضع التفاهم على سبيل الإجمال أو التفصيل، وهو حاصل هاهنا، فإنه إذا سمع اللفظ المشترك، عرف أن مراد المتكلم منه أحد الأمرين، وإن لم يعرف ذلك الأمر على التفصيل (ع)^(١)، وسنده أنّ أسماء الأجناس تفيد الماهيات الموضوعية لها من دون إفادتها تفاصيل ماتحتها.

١. ورد هذا الحرف بهذه الشاكلة في النسختين، ولعلّه يرمز إلى ما يلي: «عُرِفَ على الإجمال».

قال: مسألة:

ووقع في القرآن، على الأصح كقوله تعالى: «ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ»^(١) و
«عَسَسَ»^(٢) لا «أَقْبَلَ» و «أَدْبَرَ». *

قال: قالوا: إن وقع مُبَيَّنًا، طال بغيرِ فائِدَةٍ، وغير مُبَيَّنٍ؛ غير مفيد.

* أقول: القائلون بوقوع اللفظ المشترك في اللغة اختلفوا في وقوعه في القرآن، فذهب المحققون إلى أنه واقع، والدليل عليه أن لفظة «القرء» بإجماع أهل اللغة^(٣)، موضوعة للطهر والحيض على الإشتراك، ولفظة «عسس» موضوعة للإقبال والإدبار على ما نقله صاحب الصحاح^(٤) وغيره من أهل اللغة، واعلم أن في هذا نظر.

١ . البقرة: ٢٢٨.

٢ . التكوير: ١٧.

٣ . قال: «إجماع أهل اللغة»، غير ان ما قاله علماء اللغة في هذا الشأن يقوض تلك الدعوى من الأساس لأن كلمة القرء عندهم - أو قل عند بعضهم - قد وضعت أولاً وبالذات للوقت؛ ولأجل التناسب الموجود بين الوقت من جانب والحيض والطهر من جانب آخر، استعملت كلمة القرء فيهما؛ وقد تحدث ابن منظور عن ذلك في «لسان العرب» بالتفصيل، وكذلك صاحب «تاج العروس»، مما يجعل دعوى الإجماع في غير محلها.

ولعل الشارح المفضل لهذا السبب ولغيره قال: «في هذا نظر»، وقد مرّ رفضه لوضع كلمة القرء للطهر والحيض معاً فيما سبق، فلاحظ.

٤ . الصحاح للجوهري: ٣ / ٩٤٩، مادة «عسس».

وأُجِيبَ فائدته مثلها في الأجناس، وفي الأحكام الإستعداد
للاِمتثال إذا بُيِّنَ*.

* أقول: هذا استدلال من منع من وقوعه في القرآن، وتقديره: أن المشترك إن ورد مع القرينة المبيّنة لما يراد منه من أحد المعاني الموضوعية له هذا اللفظ، لزم التطويل بغير فائدة، إذ قد كان يمكن التعبير عن ذلك المعنى باللفظ الواحد الموضوع له بخصوصيته، فيكون ذكر القرينة تطويلاً بغير فائدة فيكون قبيحاً؛ وإن ورد لا مع القرينة المبيّنة، لم يكن مفيداً فيكون الخطاب به عبثاً فيكون قبيحاً.

وأجاب المصنف بالمنع في الملازمة الثانية، وسنده أسماء الأجناس^(١)؛ اللهم إلا أن يكون المتردد فيه، الفائدة التفصيلية وحيثُ لمنع الملازمة بين عدم الإفادة وبين كون الخطاب عبثاً [وجه] ^(٢).

ثم إن المصنف ذكر فائدة أخرى في الأحكام زائدة على هذا وهي: أن يكون المخاطب مستعداً لامتثال ما أمر به إذا بُيِّنَ له، فيحصل له الثواب الذي هو أعظم الفوائد.

١. أي: شأن المشترك شأن أسماء الأجناس حيث إن المعرفة فيها إجمالية، فكما تقصد المعرفة

التفصيلية فكذلك تقصد المعرفة الاجمالية فلا يكون عديم الفائدة.

٢. لا بد من هذه الإضافة لكي تستقيم العبارة.

قال: مسألة: المترادف واقع، على الأصح كأسد وسبع، وجلوس وقعود. قالوا: لو وقع، لَعَرِيَّ عن الفائدة، قلنا: فائدته التوسعة وتيسير النظم والنثر والروى أو الروية ^(١)، وتيسير التجنيس والمطابقة. قالوا: تعريف للمعرّف ^(٢)، قلنا: علامة ثانية.*

[المترادف]

* أقول: قد نقل عن جماعة من شذوذ الناس إنكار المترادف، ^(٣) والحق أنه ليس كذلك والدليل عليه أن لفظي الأسد والسبع وضعاً لمعنى واحد، وكذلك الجلوس والقعود، والحنطة والبر، وغير ذلك من الألفاظ، ولا يعنى بالمترادف إلا هذا.

واستدل المنكرون بوجهين :

الأوّل: أنه يلزم من وقوع الترادف نقض الغرض من وضع الألفاظ وذلك لأننا قد بينا أن الغرض منها إنما هو تحصيل الفائدة بالمراد عند السماع، وهذه الفائدة تحصل بوضع أحد اللفظين فيكون وضع اللفظ الآخر خالياً عن الفائدة.

والجواب: أن الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتم، فإن من جملة الفوائد توسيع العبارة وتسهيل النظم والسجع وغير ذلك، ومثل هذا قد يحصل باستعمال احد اللفظين دون الآخر .

١. كذا في نسخة «ب» وفي نسخة أخرى: للروي أو الوزن. انظر: رفع الحاجب: ٣٦٨.
٢. كذا في نسخة «ب» وفي نسخ أخرى: المعرّف. انظر: رفع الحاجب: ١ / ٣٦٩.
٣. انظر: الإحكام للأمدى: ١ / ٢٢؛ والمحصول: ١ / ٩٥.

قال: الحد والمحدود، ونحو: «عطشان بطشان»^(١)، غير مترادفين، على الأصح لأنّ الحد يدل على المفردات و«بطشان» لا يفرد.*

الثاني: إنّ الغرض من اللفظ إنّما هو تعريف المراد وهذا يحصل بسماع أحد اللفظين فيكون عند الآخر تعريفاً للمعرّف .

والجواب: أنّ توارد العلامات على شيء واحد، ممكن.

* أقول: قد ظن في كثير من الأشياء أنّها مترادفة وليست كذلك، فإنّ جماعة ظنوا أنّ الحد والمحدود من قبيل المترادفات لدالتهما على الذات المحدودة، وكذلك التابع والمتبوع نحو: «عطشان بطشان»؛ والحق خلاف هذا، فإنّ الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالإجمال، فله دلالة على المفردات كقولنا في تحديد الإنسان: «إنّه الحيوان الناطق» فإنّه دال على المفردات بالمطابقة؛ وأمّا الإنسان فإنّه يدل عليها بالتضمن، فأحدهما غير الآخر وكيف لا يكون كذلك والحد يدل على الأجزاء التي هي علل المحدود، والمحدود يدل على الماهية الحاصلة عقيب الأجزاء .

١. وفي نسخ أخرى «نطشان» بدل «بطشان». إن كلمة نطشان محرّرة عن كلمة عطشان والسر في ذلك - كما قيل - هو أنّه ربّما أرادوا توكيد الصفة فاستوحشوا من إعادتها ثانية لأنّها كلمة واحدة فغيّروا منها حرفاً ثم اتبعوها الأولى.

وأما بالنسبة إلى كلمة بطشان، فما ورد في المصادر اللغوية هو كلمة نطشان والذي ورد في كتب الأصول من أمثال كتاب «زبدة الأصول» للشيخ بهاء الدين العاملي و«هداية المسترشدين» للشيخ محمد تقي الرازي هو كلمة بطشان، والأمر سهل وذلك لأنّ القانون الذي سمح بتبديل كلمة عطشان إلى نطشان، يسمح بتبديلها إلى بطشان أيضاً، وإن لم ترد الكلمة في المصادر اللغوية.

قال: مسألة: يقع كل من المترادفين مكان الآخر لأنه بمعناه ولا حَجَرَ في التركيب.*

قال: لو صح لصح (خدائي أكبر)، وأجيب بالتزامه، وبالفارق باختلاط اللغتين.**

.....
 ﴿ وأما التابع فإنه قد اختلف فيه، فذهب قوم إلى أنه لا يدل على شيء أصلاً؛ وآخرون ذهبوا إلى أنه دالٌّ على ماهية المتبوع .

وعلى القول الأول لا إشكال وأما على القول الثاني فالفرق بينه وبين المترادف ان التابع لا يجوز إفراده عن المتبوع فإنه لا يجوز أن نقول «بطشان» من غير تقدم ذكر عطشان، بخلاف المترادف.

* أقول: اختلف الناس في ذلك، فذهب الأكثرون إلى أنه يجوز إقامة كل واحد من الألفاظ المترادفة مكان صاحبه، وذهب آخرون إلى المنع .

واستدلُّ الأولون^(١) بأن كل واحد من المترادفين، يفيد عين فائدة الآخر؛ فإذا صحَّ انضمام المعنى إلى معنى آخر باستعمال أحد اللفظين، صحَّ انضمامه إلى ذلك المعنى باستعمال اللفظ للآخر لأنَّ الانضمام من عوارض المعاني فلا حَجَرَ في التركيب في الألفاظ.

** أقول: هذا إشارة إلى إستدلال المانعين، وتقريره: أنه لا فرق في كون اللفظة موضوعاً للمعنى باصطلاح لغة واحدة أو لغتين، فإن كلاً منهما يطلق ﴿

١ . ليس المراد من «الأولون» هم الذين مرت الإشارة إليهم في صفحات سابقة، بل المراد هم الفريق الأول من الفريقين وهو القائل بجواز إقامة كل لفظ مكان صاحبه في الألفاظ المترادفة.

قال: مسألة: الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع أولٍ*.

☞ عليه لفظ المترادف، وإذا جاز إقامة كل من المترادفين مقام الآخر، جاز (خدائي أكبر)، والتالي باطل؛ فالمقدم مثله.

وأجاب المصنف:

أولاً: بالمنع في بطلان التالي والتزم صحة (خدائي أكبر).

وثانياً: بالمنع في الملازمة بوجود الفارق بين أن يكون المترادف من لغة أو من لغتين، فإنه يلزم من هذا اختلاط اللغات بخلاف الأول؛ وإذا كان هذا الفرق ثابتاً جاز أن يكون المنع مستنداً إلى هذا الفارق.

[الحقيقة والمجاز]

* أقول: مما تنقسم إليه الألفاظ، الحقيقة والمجاز،^(١) وقد حُدَّت الحقيقة بحدود مدخولة لا حاجة إلى ذكرها، وقبل الخوض في التحديد نقول: الحقيقة فعيلة من الحق، والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الإسمية؛ والحق يعني به الثابت وهو هاهنا مجاز.

والمجاز مفعول من الجواز، وهو حقيقة في الأجسام؛ وقد أُستعمل هاهنا مجازاً، فلفظاً الحقيقة والمجاز، مجاز في استعمال الأصوليين.

إذا عرفت ذلك، فأعلم أن الحقيقة هي اللفظ المستعمل في وضع أولٍ في اللغة التي وقع فيها التخاطب وذلك لأن من الألفاظ ما يستعمل في ما وضعت له أولاً كالأسد المستعمل في الحيوان المفترس، ومنها ما يستعمل لا فيما وضع له ☞

قال: وهي لغويّة وعرفية وشرعية كالأسد والدابة والصلاة.*

«أولاً كالأسد في الرجل الشجاع؛ والأوّل يقال له الحقيقة، والثاني يقال له المجاز. والقيّد الأخير^(١) وإن لم يذكره المصنّف، فإنّه لا بد منه لتدخل الحقيقة الشرعية والعرفية في الحدّ.

وأعلم أنّ في هذا الحدّ نظر وذلك لأنّ الأوّل^(٢) من الأمور الإضافية التي لا تعقل إلاّ بين شيئين، وحينئذٍ يكون حدّ الحقيقة مستلزمًا للمحال^(٣). وأولى الحدود ما ذكره أبو الحسين البصري وهو: أنّ الحقيقة ما أفيدها ما وضعت له في أصل الإصطلاح الذي وقع التخاطب به^(٤).

✽ أقول: لما كانت الحقيقة عبارة عن اللفظة المستعملة فيما وضعت له، وكان الواضع؛ تارة أهل اللغة، وتارة الشرع، وتارة العرف؛ انقسمت الحقيقة بانقسام الواضع:

فاللغوية كالأسد فإنّ لفظه الأسد موضوعة في اللغة للحيوان المفترس في أصل الإصطلاح.

والحقيقة العرفية كالذّابة، فإنّ لفظه الذّابة وضعت في اللغة لكلّ ما يدبّ، وخصصت في العرف بالفرس والحمار.

والحقيقة الشرعية كالصلاة فإنّها في أصل اللغة عبارة عن الدعاء، وفي

١. يقصد بالقيّد الأخير، قوله: «وقع فيها التخاطب».

٢. «الأوّل»، هو الذي ورد في قوله: «في وضع أوّل».

٣. في نسخة «ب»: «للمجاز».

٤. انظر: المعتمد: ٢٨ / ١.

قال: والمجاز المستعمل في غير وضع أولٍ على وجه يصحّ . *

﴿ الشرع وضعت للأفعال المنصوصة .

[تعريف المجاز]

* أقول: لما كان المجاز مقابلاً للحقيقة، كان حدّه مقابلاً لحدّها، فالمجاز هو اللفظ المستعمل في غير وضع أولٍ كالأسد في الرجل الشجاع؛ وقوله: على وجه يصحّ، إشارة إلى ثبوت العلاقة بين الحقيقة والمجاز فإنه لا يجوز استعمال التجويز مطلقاً، بل لا بدّ من علاقة بين موضع الحقيقة والمجاز .

ويمكن أن يكون قوله: على وجه يصحّ، إشارة إلى صحّة استعماله فيما وضع له مع أنّه لم يستعمل فيه ^(١)؛ وتكون الفائدة في هذا القيد، الإحتراز عن أسماء الأعلام كزيد وعمر فإنّها ليست حقيقة ولا مجازاً مع أنّها استعملت في غير وضعٍ أولٍ، إلا أنّه لا يصحّ إستعمالها في وضع الأول؛ لا يقال: استعمال اسم الدابة في الفرس خارج عن هذا الحدّ، إذ هو استعمال اللفظ في ما وضع له مع أنّه مجاز ولأنّ الكاف في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، من باب المجاز مع أنّه ليس يدل على شيء؛ لأننا نقول:

أما الأول: فجوابه أنّ الخاص مغاير للعام فاللفظ الموضوع للعام غير موضوع للخاص بخصوصيته فكان استعماله فيه على سبيل المجاز .

وأما الثاني: فقد أجيب عنه بأنّ الكاف غير مستعملة فيما وضعت له ﴿

١ . الضمير يعود على «ما وضع له» .

قال: ولا بدّ من العلاقة، وقد تكون بالشكل كالإنسان للصورة، أو في صفة ظاهرة كالأسد على الشجاع، لا على الأبخَرَ لخفائها، أو لأنّه كان عليها كالعبد، أو آيلٌ كالخمر، أو للمجاورة مثل جرى الميزاب. *

.....
 ﴿١﴾ والألزم نفي مثل المثل وهو إثبات للمثل، ونفي لله تعالى وهو كفر وشرك؛ فلطفة كمثل، مستعملة في نفي المثل على سبيل المجاز؛ وفي هذا الجواب نظر.

والحقّ أنّ نفي مثل المثل لا يستلزم ثبوت المثل لأنّ نفيه قد يكون لثبوت المثل ونفي مماثل المثل، وقد يكون لنفي المثل أصلاً؛ فإنّ السالبة قد تصدق عند عدم الموضوع، وعلى هذا التقدير يكون الكاف مستعملاً على سبيل الحقيقة في نفي المثل ولا يلزم أيضاً نفي الله تعالى.

* أقول: أنّه لا بدّ في التجوز من العلاقة بين موضع الحقيقة وموضع المجاز، وإلاّ لجاز التجوز عن كلّ معنى بكل لفظ وهو باطل؛ ولأنّه يلزم أن يكون اطلاق اللفظ عليه من باب الاشتراك لا من باب المجاز.

وقد اشترط قوم بينهما الملازمة الذهنية، وهو خطأ، فإنّ أكثر التجوزات عارية عن الملازمة الذهنية، والعلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي قد تكون بالشكل كما تقول للصورة المنقوشة على الحائط في هيئة الإنسان، أنّها إنسان لاشتراكهما في الشكل.

وقد تكون العلاقة للاشتراك في صفة ظاهرة بينهما كما تطلق لفظة الأسد على الرجل الشجاع لاشتراكهما في الشجاعة وهي ظاهرة في الأسد لا في البَحْرِ^(١) ﴿٢﴾

قال: ولا يشترط النقل في الأحاد على الاصحّ .

لنا^(١): لو كان نقلياً لتوقف أهل العربية عليه، ولا يتوقفون.*

الذي هو صفة خفية، فعلى هذا لا يجوز استعمال لفظة الاسد في الأبتخر.

وقد تكون العلاقة بينهما لأجل اتصاف المحل بالمعنى أولاً كالعبد إذا أُعتق

فإنه يطلق عليه بعد العتق لفظة العبد لكونه قد كان عليها.

وقد تكون لصيرورته إلى المعنى في ثان الحال، وإن لم يكن في الحال متصفاً

به كالعصير إذا اطلق عليه لفظة الخمر .

وقد تكون العلاقة هي المجاورة كما تقول: جرى الميزاب، والجارى إنما هو

الماء، فاستعمال لفظة الميزاب في الماء، تجوزاً لأجل المجاورة ؛ فهذا ما ذكره

المصنف .

وقد ذكر غيره وجوهاً آخر منها: اطلاق اسم السبب على المسبب، ومنها:

العكس، ومنها: اطلاق اسم الشيء على ضده، ومنها: اطلاق اسم الكل على الجزء

وبالعكس، ومنها: تسمية المتعلق باسم المتعلق كسمية المعلوم علماً.

[شروط المجاز]

* أقول: اختلف الناس في ذلك فذهب قوم إلى أنه لا يشترط في اطلاق

الاسم على مسماه المجازي في كل صورة النقل عن أهل اللغة، بل تكفي فيه العلاقة

المذكورة؛ وذهب آخرون إلى الاشتراط مع العلاقة، والمصنف اختار

١ . كلمة: «لنا» ترمز إلى كلمة «دلينا» دائماً فليلاحظ ذلك.

قال: وأُستدلّ: لو كان نقلياً، لما افتقر إلى النظر في العلاقة، وأُجيب بأن النظر للواضع، وإن سُلّم؛ فللاطلاع على الحكمة.*

المذهب الأول .

وقد احتج الذاهبون إليه ^(١) بوجوه:

أحدها ما ذكره المصنف وهو أن النقل لو كان مشروطاً، لتوقف أهل العربية في تجوزاتهم على النقل، والتالي باطل فالمقدم مثله؛ وبين الشرطية ظاهر، وبين بطلان التالي أنهم يستعملون كثيراً من المجازات مع عدم النقل، كاستعمال الفاعل والمفعول وأنواع الإعراب والبناء إلى غير ذلك مما اصطلحوا عليه فيما وضعوه له مع أنه غير منقول عنهم.

* أقول: هذه إشارة إلى استدلال ثان على ما ذهب إليه المصنف، نقله عمّن تقدّمه من الأصوليين وهو غير مرضي عنده، وتقريره أن نقول: لو توقف المجاز على النقل لما افتقرنا إلى النظر في العلاقة بين مواضع الحقيقة والمجاز، والتالي باطل فالمقدم مثله؛ بيان الملازمة: أن المجاز إذا كان باستعمال أهل اللغة لا غير فالذي ينصّون عليه ينبغي أن يتّبع استعمالهم فيه وإن لم تعلم العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي فيكون البحث عن العلاقة غير مفيد؛ وبين بطلان التالي ظاهر، فإننا لا نجد لفظاً مجازياً إلا ويُجتهَد في استخراج وجه العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي .

وأجاب المصنف :

أولاً: بمنع بطلان التالي وذلك لأن الناظر في العلاقة إنّما هو الواضع، أمّا

١. أي: عدم اشتراط النقل في المجاز.

قال: قالوا: لو لم يكن، لجاز «نخلة» لطويلٍ غير إنسانٍ، و «شبكة» للصيد، و «ابن» للأب وبالعكس، وأُجيب بالمانع.*

قال: قالوا: لو جاز لكان قياساً أو اختراعاً، وأُجيب باستقراء أنَّ العلاقة مَصِّححة كرفع الفاعل.**

﴿ نحن فلا.﴾

وثانياً: تسليمه ومنع الملازمة، قوله: وإلا لم تكن فيه فائدة؛ قلنا: ممنوع، بل فيه فائدة وهي الاطلاع على حكمة الواضع.

* أقول: هذا استدلال المشتربين للنقل، وتقريره: أن نقول لولم يتوقف المجاز على النقل لجاز التجوّز لنا في كلّ اسم وجدنا بين معناه الحقيقي وما يريد أن يتجوز فيه، اشتراكاً ما - فيما ذكرتم - والتالي باطل، فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرة؛ وبيان بطلان التالي أنه: لا يجوز استعمال «نخلة» لما فيه طول غير الإنسان، فلا يقال للحبل: «نخلة»، مع الاشتراك في الطول الذي هو سبب في التجوّز بالنخلة عن الإنسان؛ ولا يجوز «شبكة» للصيد، ولا «الابن» للأب وبالعكس؛ مع أنّ العلاقة وهي السببية موجودة فيها.

وأجاب المصنف بأنَّ العلاقة مجوزة مطلقاً، وما ذكرتموه إنّما كان لتحقق المانع من أهل اللغة، فإنّهم نصّوا على أنه لا يجوز استعمال هذه الأسمي فيما ذكرتم من المعاني، فعدم الاستعمال إنّما هو لوجود المانع لا لعدم المقتضي.

** أقول: هذا استدلال ثانٍ على أنّ المجاز متوقف على النقل، وتقريره ﴿

﴿ أن نقول: لو لم يكن نقل أهل اللغة معتبراً في محل التجوز، فتسميته باسم الحقيقة إماً بالقياس عليه وإماً بالاختراع من الواضع المتأخر، والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله، بيان الملازمة: أن استعمال الاسم الحقيقي في المعنى المجازي إن كان لأجل وجود الاشتراك في أمر معنوي، كان هو القياس كما نقول: النبيذ يسمى خمراً، لأن الخمر إنما سمي بذلك لمخامرة العقل؛ وهذا المعنى موجود في النبيذ فيجب إطلاقه عليه؛ وإن لم يكن لأجل مشترك،^(١) كان هو الاختراع .

وأما بطلان القسمين :

أما الأول: فلما يأتي في أن اللغة لا تثبت بالقياس .

وأما الثاني: فلأنه يكون خارجاً عن اللغة .

والجواب: يجوز أن يكون أهل اللغة نصوا نصاً جلياً على جواز إطلاق الاسم الحقيقي على ما كان بينه وبين معناه علاقة ما تكون منصوطة من قبلهم، فلا يلزم القياس ولا الاختراع؛ كما إننا لما استقرأنا لغة العرب في رفع الفاعل حكماً برفعه مطلقاً ولم نكن بذلك خارجين عن قانون اللغة، مخترعين لرفع الفاعل الذي تنلفظ به نحن ولا نكون قائلين من غير نص منهم؛ كذلك هاهنا استقرأنا جميع الألفاظ المجازية فوجدناها مشتملة على العلاقة فحكماً حكماً مطلقاً بأن العلاقة مصححة للتجوز، وفي هذا الجواب نظر.

١. كذا في النسختين والصحيح: «لأجل الاشتراك» بقرينة عدلها.

قال: وقالوا: يعرف المجاز بوجوه: بصحة النفي كقولك للبليد:

ليس بحمار، عكس الحقيقة، لامتناع (ليس بإنسان)، وهو دور.*

قال: وبأن يتبادر غيره - لولا القرينة - عكس الحقيقة، وأورد

المشترك، فإن أُجيب بأنه متبادر غير معيّن، لزم أن يكون المعيّن مجازاً.**

[علامات الحقيقة والمجاز]

* أقول: إن جماعة الأصوليين يفرقون بين الحقيقة والمجاز بأمر^(١):

أحدها ما ذكره المصنف وهو صحّة النفي، فإذا أُطلق اللفظ على المعنى وضح نفيه عنه علم أنه مجاز وإلا فهو حقيقة كما يطلق على البليد لفظة الحمار مع أنه يصحّ سلبها عنه فيقال: إنه ليس بحمار، ويكون هذا السلب صادقاً، فيعرف بأنه مجاز عكس الحقيقة، فإنه لا يصحّ سلب الإنسان لما كان لفظة الإنسان حقيقة فيه؛ وألزمهم المصنّف: في هذا، الدّور؛ ووجه اللزوم أن إطلاق اللفظ على المعنى دال على صدقه عليه، وإنما يصحّ سلبه إذا عرف أن ذلك الإطلاق مجاز؛ فحينئذٍ تتوقف صحّة السلب على معرفة المجاز، فلو كان صحّة السلب علامة معرفة المجاز لزم الدور.

** أقول: هذه علامة ثانية منقولة عنهم للمجاز وهي أن يكون المدلول لا

يتبادر إلى الفهم من إطلاق اللفظ بل يتبادر غيره، إلا مع القرينة فيعلم أنه مجاز فيه وحقيقة في المتبادر إليه .

﴿ وأورد عليهم باللفظ المشترك والمنقول، وتقريره: أن اللفظ المشترك لا يسبق إلى الذهن كل واحد من معنيه فيكون مجازاً في كل واحد منهما، والمنقول يسبق الذهن إليه دون غيره مع أنه مجاز فيه. (١)﴾

وأجيب عن المشترك بأن المتبادر إلى الذهن واحد غير معيّن .

واعترض المصنف على هذا الجواب بأنه: يلزم منه أن يكون مجازاً في المعيّن لعدم تبادر الذهن إليه .

وقد أجاب بعضهم عن المنقول بأن المتبادر إليه الذهن إن عُلِمَ أنه مجاز، إندفع الإلزام ؛ وإن لم يُعلم كان حقيقة، إذ الغالب في الحقيقة التبادر، فيلحق هذا بالغالب .

وعن المشترك أمّا عام في جميع محامله، فلا إشكال وإلا هو لواحد من مدلوليه على البدل، فهو حقيقة في الواحد على البدل لا في المعيّن والذي هو حقيقة فيه فهو متبادر إلى الفهم عند إطلاقه وهو الواحد على البدل والذي يتبادر إلى الفهم وهو الواحد المعيّن، غير حقيقة فيه .

وهذان الجوابان رديتان .

أمّا الأول: فلاّنه يدخل في الحقيقة ما ليس منها، فإنّ المنقول ليس من ﴿

١ . وفي حاشية نسخة «الف» ورد ما يلي:

ويمكن أن يقال: إن تبادر المعنى إلى الذهن، يدل على كون اللفظ حقيقة فيه؛ وانتقال التبادر إلى معنى آخر وقت الإستعمال يدل على أن اللفظ حقيقة في المتبادر إليه ؛ واما إنتفاء التبادر أصلاً، لا يدل على الغالب كونه مجازاً فيهما أو في أحدهما وإتّما هو علامة الاشتراك ويكون دليلاً على كونه حقيقة في المعنيين.

قال: وبعدم إطراده ولا عكس، وأورد: السخي، والفاضل لغير الله، والقارورة للزجاجة، فإن أُجيب بالمانع، فدورٌ.*

﴿ باب الحقيقة، على أنه إذا جوز مبادرة الذهن في المجاز ولو في موضع ما، لم تكن المبادرة دليلاً على الحقيقة وكيف يستندر المنقول وهو كثير لا يحصى .
وأما الثاني: فلائته يجعل المشترك من باب المتواطئ وذلك لأن اللفظ لم يوضع لواحد لا بعينه بل وضع لواحد بعينه فمبادرة الذهن إلى الواحد لا بعينه، دليل على المبادرة فيما ليس بحقيقة.

* أقول: هذه علامة ثالثة للمجاز وهي عدم الإطراد، فإن الرجل الطويل يقال له «نخلة» ولا يقال لغيره من الطوال، فيعلم أنه مجاز فيه؛ وهذه العلامة غير منعكسة أي لا يلزم أن يكون كل ما يطرده حقيقة، فإن بعض المجازات قد تطرد؛ فالحاصل: إن عدم الإطراد دليل المجاز، وليس الإطراد دليلاً على الحقيقة، وهو المراد بقوله: ولا عكس، وأورد على هذا لفظة السخي فإنها موضوعة للكريم، والفاضل للعالم، والله تعالى كريم وعالم، ولا يقال له: سخي ولا فاضل؛ ويقالان لغيره فهاتان اللفظتان غير مطردتين مع كونهما حقيقتين في الكريم والعالم، وكذلك القارورة حقيقة في الزجاجة المخصوصة لكونها مقرأً للمائعات، وهذا المعنى موجود في الكوز ولا يسمى قارورة، فهذه الحقيقة غير مطردة.

أجابوا بأن المنع الشرعي حصل في تسمية الله تعالى بالسخي والفاضل، والمنع اللغوي حاصل في تسمية الكوز بالقارورة، وإذا كان عدم الإطراد لمانع، لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة ويصيره مجازاً؛ وألزمهم المصنف [ب] (١) الدور ﴿

قال: وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة كأمر جمع أمر للفعل،
وامتناع أوامر، ولا عكس.*

.....
وذلك لأنَّ عدم الإطراد. (١)

[إذا كان للمانع لم يلزم المجاز، فحينئذٍ إنَّما يعلم أنَّ اللفظ مجاز، فإذا علم أنَّ عدم الاطراد لا لمانع ولكن إنَّما يعلم أنَّ عدم الاطراد لا للمانع إذا عرف أنَّه مجاز حينئذٍ يلزم الدور].

* أقول: هذه علامة رابعة للمجاز ذهب إليها الغزالي (٢) وهي الخلاف في الجمعين وذلك لأنَّه إذا كان الاسم قد اتفق على كونه حقيقة في غير المسمَّى المذكور ثمَّ وجد جمعه بخلاف جمع هذا المسمَّى علم أنَّه مجاز فيه، كما أنَّه قد وقع الاتفاق على أنَّ لفظه الأمر حقيقة في القول وهو يجمع فيه بأوامر فنقول إنَّه مجاز في الفعل لمخالفته في الجمع، فإنَّ الأمر إذا استعمل بمعنى الفعل فإنَّما يُجمع على أمور لا على أوامر.

وفي هذا نظر، فإنَّ اختلاف الجمع ليس فيه شعور بكون اللفظ حقيقة فيما أُستعمل فيه أو مجازاً، وقوله: ولا عكس، إشارة إلى أنَّه ليس يجب أن يكون

١. ورد في هامش نسخة «ألف» تصويراً للدور بما يلي: لا بدَّ له من سبب هو المانع من الإطراد، لأنَّ العلاقة المصححة موجودة، والمانع من الإطراد إمَّا أن يكون هو العلم بكون اللفظ مجازاً وإمَّا أن يكون الشرع أو اللغة، والأخيران باطلان لأنَّ التقدير عدمهما، فالمانع هو الأوَّل لا غير؛ فظهر أنَّ عدم الاطراد إنَّما يكون دليلاً على المجاز إذا عرف كونه مجازاً، وذلك دور ظاهر.

قال: وبإلزام تقييده مثل: «جُنَاحُ الدُّلِّ»^(١) و«نار الحرب». وبتوقفه على المسمّى الآخر مثل: «وَوَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللّهُ»^(٢). *

قال: واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز. **

﴿كل مجاز يخالف جمعه جمع الحقيقة، فإن الحمار للحيوان المنصوص يجمع على حمر وكذلك للبليد.﴾

* أقول: هاتان علامتان أخريان في الفرق بين الحقيقة والمجاز :

أولاهما: التقييد مثل «جُنَاحُ الدُّلِّ» فإن لفظة الجناح مجاز هاهنا ويلزم تقييدها لتشعر بالمجاز ولا كذلك في إستعمالها في المعنى الحقيقي، وكذلك: نار الحرب .

وثانيتها: توقفه على المسمّى الآخر كقولنا «وَوَ مَكَرَ اللّهُ» فإنه مجاز لا حقيقة لتوقفه على المسمّى الآخر وهو المكر منهم.

** أقول: الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له أولاً، والمجاز هو استعماله لا فيما وضع له؛ فشرط تحقيق الحقيقة والمجاز هو الاستعمال، فقبله لا يكون اللفظ حقيقة ولا مجازاً وهو حين الوضع لانتفاء الشرط.

قال: وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف، بخلاف العكس .

المُلتزم: لولم يستلزم لَعَرِي الوضع عن الفائدة.

النافي: لو استلزم لكان لنحو: «قامت الحرب على ساق» و «شابت لَمَّةُ الليل»، حقيقة.*

* أقول: اختلف الأصوليون في استلزام المجاز للحقيقة، فذهب إليه قوم حتى جعلوا كل مجاز مسبوقاً بحقيقة .

والمحققون على خلاف هذا، فإنهم جَوَّزوا وجود لفظ مجازي من دون الحقيقة .

وقد وقع الاتفاق على أن الحقيقة لا تستلزم مجازاً فإنه يجوز استعمال اللفظ فيما وضع له ولا ينتقل من ذلك المعنى إلى غيره .

واحتج الأولون^(١) بأن فائدة الوضع إنما هي الاستعمال فيما وضع له فلولم يوجد هذا الاستعمال، كان الوضع عبثاً؛ فإذا وجود استعمال اللفظ فيما وضع له واجب وهو المعنى بالحقيقة .

وهو ضعيف لأن بعض فوائده، استعمال اللفظ في المعنى المجازي المناسب للمعنى الأصل فإنه لولا الوضع لما صحَّ التجوُّز، وأيضاً يجوز أن تكون الفائدة هي الاستعمال ثانياً.

واحتج الآخرون^(٢) بأنه قد وجدت مجازات خالية عن الحقائق

١. أي: الذين جعلوا كل مجاز مسبوقاً بحقيقة.

٢. أي: الذين جَوَّزوا وجود لفظ مجازي من دون أن يكون مسبوقاً بحقيقة.

قال: وهو مشترك الإلزام، للزوم الوضع.*

قال: والحق أن المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب، وقول عبد القاهر في نحو: أحياني بطلعتك^(١) أن المجاز في الإسناد بعيد، لانحداد جهته.**

﴿كقولنا: قامت الحرب على ساق، وشابت لمة الليل؛ فإنها ليست حقائق في شيء إذ لم توضع لشيء أصلاً.﴾

* أقول: أخذ يعترض على الجمهور في استدلالهم بما ذكره فقال: إنه لازم عليكم أيضاً كما ألزمتموه على الخصم، ووجه لزومه أن يقول الجمهور: وإن لم يشترطوا في المجاز الحقيقة لكنهم اشترطوا الوضع؛ فلقاتل أن يقول: لو كان الوضع مشروطاً لكان لقولنا: قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل واماثلها، معاني وضع هذا اللفظ بازائها أولاً ثم استعملت في غيرها، والتالي باطل فالمقدم مثله؛ وحينئذ يكون هذا الإلزام مشتركاً.

ووجه الجواب واحد، اللهم إلا أن ينقلوا الوضع دون الاستعمال وهو متعذر.

** أقول: ذكر عبد القاهر^(٢) أن المجاز على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يقع على المفردات كالاسد والحمار.

١. في نسخ أخرى: أحياني إكتحالي بطلعتك.

٢. هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي واضع أصول البلاغة، كان من أئمة اللغة، من كتبه «أسرار البلاغة» و«دلائل الإعجاز» و«إعجاز القرآن»، توفي سنة ٤٧١ هـ. لاحظ الأعلام: ٤ / ٤٨.

﴿ وثانيها: أن يقع في التركيب والإسناد كقولنا: «طلعت الشمس»، «ومات زيد» فإن مفردات هذه الالفاظ قد استعملت فيما وضعت له، والمجاز قد وقع في التركيب إذ اسناد الطلوع والموت إلى الشمس وإلى زيد على سبيل المجاز .

وثالثها: أن يقع فيهما كما في قولنا: «أحياني إكحالي بطلعتك»، فإن اسناد الإحياء إلى الإكحال غير حقيقي وكذلك الإكحال نفسه .

إذا عرفت هذا فنقول:

لما ذكر المصنف أن الإلزام مشترك، ذكر وجه التخلّص منه، وهو منع الملازمة التي نقلها عن الجمهور في قولهم: «لو استلزم المجاز الحقيقة لكان كقولنا: قامت الحرب على ساق، حقيقة»، فإننا نقول: إنَّما يجب أن تكون له حقيقة، لو كان مجازاً، ونحن نمنع من كونه مجازاً إذ المجاز إنَّما يقع في المفردات لا في المركبات، وإذا كان كذلك كانت المفردات هي المستعملة مجازاً ولها حقائق قد استعملت فيها، أمَّا المركبات، فلا.

ثم أخذ يردُّ على عبد القاهر في قوله: إنَّ المجاز قد يقع في الاسناد، بأنَّ جهة الإسناد واحدة فلا يتصور فيه المجاز .

وعندي في هذا نظر، فإنَّ المجاز في مثل قولنا: طلعت الشمس، ظاهر أنَّه ليس في المفردات؛ وقوله: جهة الاسناد متحدة ؛ ممنوع، فإنَّ الاسم إذا كان بحيث يصح اسناده إلى لفظ آخر اسناد الفاعلية ؛ كان اسناده إليه اسناد المفعولية على سبيل المجاز.

قال: ولو قيل: لو استلزم، لكان لَلَفْظِ «الرَّحْمَنُ» حقيقة ولنحو «عسى»؛ لكان قوياً.*

قال: مسألة: إذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك، فالمجاز أقرب، لأن الاشتراك يُخْلُ بالتفاهم ويؤدي إلى مُستبعد من ضد أو نقيض؛ ويحتاج إلى قرينتين ولأن المجاز أغلب ويكون أبلغ وأوجز وأوفق ويتوصل به إلى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي.**

* أقول: أخذ ينقض على من يدعي استلزام المجاز الحقيقة، بوجود المجاز من دون الحقيقة وذلك كما في لفظه «الرحمن»، ولفظة «عسى» واشباهها؛ فإن الأولى موضوعة للانعطاف، والثانية موضوعة للتصرف لكونها فعلاً، والأفعال موضوعة للزمان والحدث، ولم يستعمل الرحمن إلا في الله تعالى، وعسى إلا في غير المتصرف من غير دلالة على الزمان.

[دوران اللفظ بين الاشتراك والمجاز]

** أقول: الأحوال اللفظية المانعة من الافادة تكون على خمسة أقسام هي: الاشتراك، والنقل، والمجاز، والاضمار، والتخصيص؛ لأن مع زوال الاشتراك والنقل، يكون اللفظ حقيقة واحدة، ومع زوال المجاز والاضمار يكون المراد تلك الحقيقة، ومع زوال التخصيص يكون المراد كليهما؛ فانهضرت في خمسة. والتعارض بينهما على عشرة أوجه، ذكر المصنف منها نوعاً واحداً لكثرتة

وهو التعارض بين الاشتراك والمجاز.

وقد ذهب المحققون إلى أن المجاز أولى لوجوه :

أحدها: أن الاشتراك يخلُ بالتفاهم إذا خلا عن القرائن لأنه ليس بعض الحقائق أولى من بعض في إفادة اللفظ إياها وليس كذلك في المجاز لأنه إن وجد مع القرينة، حمل على المجاز والأفعلى الحقيقة فهو دائماً مفيد بخلاف الاشتراك.

الثاني: أن الاشتراك يؤدي إلى ارتكاب أمر مستبعد وهو افادة اللفظ للتقيضين أو للضدين في حالين مختلفين، وذلك بأن يكون اللفظ موضوعاً للشيء ولتقيضه، أو له ولضده، بخلاف المجاز فإنه لا يجوز إلا فيما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي مناسبة ما أو ملازمة، على ما ذهب إليه بعضهم ؛ وفي هذا الآخر نظر، فإن الحق^(١) أنه لا يجوز أن يكون اللفظ موضوعاً للتقيضين على سبيل الاشتراك [وليس بجيد لجواز إسناده إلى قبيلتين]^(٢)، وأما الضد فإنه كما يكون اللفظ موضوعاً للضدين، كذلك يتجوز في أحد الضدين وهو مشهور .

الثالث: إن الاشتراك يحتاج إلى قرينتين لا دفعة واحدة ولكن في وقتين، يكون المراد في أحدهما إحدى الحقيقتين وفي الآخر الأخرى ؛ بخلاف المجاز فإنه لا يفترق إلا إلى قرينة واحدة تصرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه .

الرابع: أن المجاز أغلب وأكثر من الإشتراك، والأكثرية دليل الأولوية فإن

☞

حمل اللفظ على الأغلب أولى .

١ . في نسخة «ب»: «فان بعضهم قال.

٢ . في نسخة «ب»: فقط.

قال: وعورض بترجيح الاشتراك باطراده فلا يضطرب، وبلاشتقاق فيتسع، وبصحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة؛ ولاستغنائه عن العلاقة، وعن الحقيقة، وعن مخالفة ظاهر، وعن الغلط؛ عند عدم القرينة.

وما ذكر من أنه أبلغ، فمشارك فيهما؛ والحق أنه لا يقابل الأغلب شيء مما ذكر.*

الخامس: الفوائد الحاصلة من المجاز أكثر من الفوائد الحاصلة من الاشتراك، فإن من جملة فوائد المجاز، البلاغة والوجازة والتوصل إلى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة ولزوم الروي في الشر والنظم؛ وشيء من هذه لا يحصل بالاشتراك، فيكون حمل اللفظ على ما يحصل أكثر الفائدتين، أولى.

* أقول: هذه معارضات لما ذكره أولاً من الأدلة المرجحة للمجاز:

أحدها: أن الاشتراك مطرد بخلاف المجاز، وذلك لأننا قد بينا فيما تقدم أن من علامات المجاز عدم الاطراد، ولا شك أن استعمال اللفظ في المعنى استعمالاً مطرداً، أولى من استعماله غير مطرد لحصول الاضطراب من الثاني دون الأول.

وثانيها: أن الاشتراك يحصل معه الاشتقاق من المعنيين بخلاف المجاز، ومع حصول الاشتقاق يحصل الاتساع، وهي فائدة مفقودة مع المجاز.

وثالثها: أن الاشتراك يحصل معه التجوز فيما يناسب كل واحد من المعنيين دون المجاز، فإنه قد تحصل المناسبة بين أمرين آخرين ولا تحصل المناسبة بين أحد الأمرين وبين كل واحد من الآخرين، فيكون المجاز في الأول دون الثاني فتكثر الفائدة.

﴿٤﴾ ورابعها: أن الإشتراك لا يفتقر إلى العلاقة المصححة لاستعمال اللفظ في أحد مدلوليه بخلاف المجاز .

وخامسها: أن الاشتراك يستغني عن مسبوقية الحقيقة بخلاف المجاز.

وسادسها: أن مع الاشتراك لا تقع مخالفة الظاهر، بخلاف المجاز فإنه إذا أريد باللفظ معناه المجازي، يلزم مخالفة الظاهر وهو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي .

وسابعها: أن الاشتراك لا يلزم منه الغلط بخلاف المجاز، وذلك لأن السامع للفظ المشترك إن وجد قرينة دالة على أحد المعنيين، علم أن المراد ذلك المعنى وإلا فلا يلزم الجهل، بخلاف المجاز فإنه إذا لم توجد القرينة، صرفه السامع إلى الحقيقة؛ ويجوز أن يكون خطأ لإحتمال إرادة اللفظ المجاز.

وقوله: وما ذكر من أنه أبلغ، فمشارك فيهما، إشارة إلى المساواة بين المجاز والاشتراك في البلاغة، فإنها قد تحصل بهما فلا يمكن الاستدلال بها على أولوية المجاز .

ثم إن المصنف بعدما ذكر هذه المعارضات أشار إلى الجواب عنها بوجه إجمالي وهو أن الحق أن المجاز أولى لكونه أغلب، وهذا لا يقابله شيء مما ذكر من المعارضات.

قال: مسألة: الشرعية واقعة خلافاً للقاضي، واثبت المعتزلة الدينية أيضاً.

لنا: القطع بالاستقراء؛ إن الصلاة للركعات والزكاة، والصيام، والحج كذلك؛ وهي في اللغة؛ للدعاء، والنماء، والإمساك مطلقاً، والقصد مطلقاً*.

[الاسماء الشرعية]

* أقول: اختلف الناس في الأسماء الشرعية لا بمعنى أنها ممكنة الوقوع أو لا؛ فإن الإمكان لا منازعة فيه إذ لا يستبعد أن يضع الشارع لفظاً من ألفاظ اللغة أو غيرها على معنى من المعاني لم يسبقه على ذلك الوضع أحد، بل الخلاف في الوقوع والمنازعة مفروضة فيما يستعمله الشارع من ألفاظ اللغة في معنى من المعاني لم يسبقه أهل اللغة في الاستعمال، هل يخرج به عن وضعهم أم لا؟

فذهب القاضي أبو بكر^(١) إلى المنع من ذلك؛ وأطبقت المعتزلة والخوارج على جوازه^(٢)، والمعتزلة فصلوا هاهنا فقالوا: أسماء الأفعال كالزكاة والصلاة تسمى شرعية وأسماء الذوات كالمؤمن والفاسق تسمى دينية.

١. هو أبو بكر محمد بن الطيب المعروف بابن الباقلاني المتوفى ٤٠٣ هـ. وليد البصرة وساكن بغداد، المتكلم على مذهب الأشعري؛ انتهت إليه الرئاسة في مذهبه، ذكر في فهرس تأليفه أن له ٥٢ كتاباً غير أنه لم يصل إلينا منها إلا ما طبع وهي: إعجاز القرآن، التمهيد، الإنصاف. انظر ترجمته في «بحوث في الملل والنحل»: ٤٠٤ / ٢ - ٤٠٩.

٢. انظر: الإحكام للآمدي: ٣١ / ١.

قال: قولهم: «باقية، والزيادات شروط»، رُدَّ بَأَنَّهُ فِي الصَّلَاةِ؛ وَهُوَ
غَيْرُ دَاعٍ وَلَا مُتَّبِعٍ*.

❦ واستدل المصنف بأنَّ القطع حاصل بعد الإستقراء بأنَّ الصلاة مستعملة
في الأفعال المخصوصة، والزكاة مستعملة في إخراج المال، والصيام في الإمساك
المخصوص، والحجَّ في قصد البيت استعمالاً على سبيل الحقيقة، ضرورة سبق فهم
هذه المعاني عند إطلاق هذه الألفاظ دون غيرها؛ وهي في اللغة موضوعة لغير هذه
الحقائق فإنَّ الصلاة موضوعة في اللغة للدعاء، والزكاة للنمو، والصوم للإمساك
مطلقاً، والحجَّ للقصد مطلقاً.

* أقول: هذا إشارة إلى إيراد^(١) المانعين من وقوع الأسماء الشرعية [على
هذا الدليل]^(٢) مع الجواب، وتقريره: أنَّ هذه الألفاظ لم تخرج عن موضوعاتها
اللغوية، بل استعملت فيها، والقيود المذكورة إنما هي شروط لصحة وقوع الفعل
على الوجه المطلوب شرعاً؛ فإنَّ الصلاة وضعت في اللغة للدعاء واستعملت في
الشرع للدعاء أيضاً لكن الدعاء مطلقاً غير كاف ما لم تنضم إليه شروط هي: الركوع،
والسجود، وغير ذلك. وكذلك باقي الأسماء .

أجاب المصنف عن هذا بأنَّ لفظة الصلاة في الوضع اللغوي إنما للدعاء أو
للإتباع، وهذان المعنيان غير حاصلين في صلاة الأخرس المنفرد، فإنه غير داعٍ ولا
مُتَّبِعٍ، ويقال للفعل الصادر عنه أنَّه صلاة بالمعنى الشرعي.

١. في نسخة «ألف»: حجة.

٢. في نسخة «ب»: فقط.

قال: قولهم: مجاز، إن أُريد استعمال الشارع لها، فهو المدعى، وإن أُريد به أهل اللغة، فخلاف الظاهر؛ لأنه لم يعرفوها، ولأنها تفهم بغير قرينة.*

قال: القاضي: لو كانت كذلك، لفهمها المكلف، ولو فهمها، لنقل؛ لأننا مكلفون مثلهم؛ والآحاد لا تفيد ولا تواتر؛ والجواب: أنها فهمت بالفهم بالقرائن كالأطفال.**

* أقول: هذا إيراد آخر على دليل القائلين بالوقوع وهو أن يقال: استعمال الشارع لتلك الألفاظ ليس دليلاً على الحقيقة، فإن الاستعمال قد يكون على سبيل المجاز وهو هاهنا كذلك، فإن المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً سواء كان المستعمل الشرع أو غيره؛ وأجاب المصنف بأمرين:

أحدهما: أن يقول: إن عنيتم بالمجاز، المستند إلى استعمال الشارع؛ فإنه هو المتجاوز فهو المطلوب، وإن عنيتم به المستند إلى أهل اللغة؛ فهو ممنوع وهو ظاهر، فإن أهل اللغة لم يتبهاوا لهذه المعاني فكيف يستعملون بأزائها ألفاظاً.

الثاني: إن نمنع كونها مجازاً وذلك لأننا قد بينا أن من علامات الحقيقة سبق إلى الفهم، ولا شك أن هذه الألفاظ متى أُطلقت فهمت هذه المعاني الشرعية من غير احتياج إلى قرينة فهي إذن حقائق فيها.

** أقول: هذه حجة القاضي أبي بكر على نفي الحقيقة الشرعية، وتقريرها أن نقول: لو كان وضع هذه الألفاظ لمعانيها مستفاداً من الشرع لوجب أن يفهمه المكلف قبل المخاطبة [بالتوقيف من الشرع] ^(١) وألا لكان التكليف بالفهم

قال: قالوا: لو كانت، لكانت غير عربية لأنهم لم يضعوها، وأما الثانية فلأنه يلزم أن لا يكون القرآن عربياً.*

من دون مسبوقية المعرفة بالوضع تكليفاً بما لا يطاق وهو محال .

[والفهم إنما يكون بعد التفهيم، والتفهيم إنما يكون بالنقل] ^(١) والنقل أما أن يكون متواتراً أو أحاداً، والأول، ليس بحاصل ؛ والثاني، ليس بحجة.

والجواب أن نقول: لا نسلم أن [لزوم تكليف ما لا يطاق لأن ذلك إنما يلزم لو قلنا أنه كلفه بالفهم قبل] ^(٢) التفهيم [لكننا نقول بذلك] ^(٣)، إنما يكون بالنقل بل بالقرائن المتعاقبة مرة بعد أخرى ^(٤) وبالتكرير كما إذا قال النبي ﷺ: «كنت أصلي» عند مشاهدتهم له، فإن الحكم حينئذ بأن الصلاة موضوعة لذلك الفعل، حاصل ؛ كما أن الطفل إذا قيل له: «هات الشيء الفلاني» وكرر عليه مراراً، حكّم بأنه اسم له.

* أقول: هذه حجة ثانية للقاضي، وتقريرها أن نقول: لو كانت هذه الألفاظ حقائق شرعية، لكانت غير عربية، والتالي باطل فالمقدم مثله ؛ بيان الشرطية: إن معنى كون اللفظ عربياً هو أنه وضع لما فهم منه في طريق العرب ؛ لا لأن

١ . لا توجد في نسخة «ب» وبدلها الموجود هو ما يلي:

ولو عرّفه الشرع ذلك لنقل إلينا لأننا مكلفون مثلهم.

٢ . في نسخة «ب» فقط.

٣ . في نسخة «ب» فقط.

٤ . في نسخة «ب» بدل العبارة التي تبدأ بـ «لا نسلم» وتنتهي بـ «المتعاقبة مرة بعد أخرى»، صورة

الجواب كما يلي:

[قوله: التفهيم إنما يكون بالنقل ؛ قلنا: ممنوع، بل قد يحصل بالقرائن المتعاقبة...] وهو أوضح

مما ورد في المتن.

قال: وأجيب بأنها عربية بوضع الشارع لها مجازاً، أو «أَنْزَلْنَاهُ» ضمير السورة، ويصح اطلاق اسم القرآن عليها كالماء والغسل بخلاف نحو: المِائَةِ والرغيف، ولو سُلم، فيصح اطلاق العربي على ما غالبه عَرَبِي، كَشِعْرٍ فِيهِ فَارِسِيَّةٌ وَعَرَبِيَّةٌ.*

اللفظ منطوق العرب، والتقرير: أن هذه الألفاظ لن يضعها العرب، وبيان بطلان التالي أن نقول: لاشك أن القرآن قد اشتمل على هذه الألفاظ، والقرآن عربي فهذه الألفاظ عربية، والمقدمة الأولى ظاهرة.

وبيان صدق المقدمة الثانية قوله تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا»^(١)؛ وإلى بيان الملازمة أشار المصنّف بقوله: لأنهم لم يضعوها، وإلى بيان بطلان التالي أشار بقوله: لأنه يلزم ألا يكون القرآن عربياً، والثانية هي المقدمة الاستثنائية.

* أقول: لما قرر حجة القاضي أخذ في الايردات عليها من وجوه:

أحدها: المنع في الشرطية، قوله: لأن معنى كون اللفظ عربياً كونه موضوعاً من طريق العرب، قلنا: لا نسلم بل يجوز أن يكون اللفظ قد وضعه غير العرب لمعنى لمناسبة بينه وبين ما وضعت العرب فيكون مجازاً عربياً، نعم لا يكون حقيقة عربية، وفرق بين نفي مطلق العربية وبين نفي الحقيقة العربية.

الثاني: سلمنا الملازمة لكن نمنع بطلان التالي، قوله: القرآن عربي وقد اشتمل على مثل هذه الالفاظ؛ قلنا: لا نسلم أن القرآن عربي؛ وقوله تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا»، يجوز أن يكون الضمير فيه عائداً على السُّور؛ لا يقال

قال: المعتزلة: الإيمان التصديق، وفي الشرع العبادات، لأنها الدين
المعتبر، والدين الإسلام، والإسلام الايمان، بدليل: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ
الإِسْلَامِ دِينًا ﴿١﴾ فثبت أن الإيمان العبادات؛ وقال: «فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا
مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾، وعورض بقوله تعالى: «قُلْ لَمْ تُؤْمِنُواوَا لَكِنْ قُولُوا
أَسْلَمْنَا ﴿٣﴾*»

.....
﴿ القرآن اسم لمجموع السور بإطلاقه على بعضها لا يجوز، وأيضاً فإنه يكون
مجازاً والأصل عدمه؛ لأننا نقول: لا نسلم أن القرآن اسم للمجموع بل هو اسم لكلام
الله تعالى ولو كان آية واحدة، والاشتقاق يساعد عليه؛ وإذا كان اسماً لكلام الله
تعالى، صحَّ إطلاقه على المجموع وعلى الأحاد على سبيل الحقيقة كإطلاق الماء
على الكثير وعلى الجرّة^(٤)، وكذلك الغسل؛ بخلاف الرغيف والمائة فإن مثل هذه
الألفاظ إنما وضعت للمجموع الذي لا تتساوى اجزأؤه، فلا يصحَّ إطلاقها عليها.

الثالث: سلمنا أن القرآن اسم للمجموع لكن نقول: وجود مثل هذه الألفاظ
في القرآن لا تخرجه عن العربية كالفصيحة العربية إذا وجدت فيها ألفاظ يسيرة
فارسية، فإنه يصدق عليها أنها عربية وكذلك الفارسية إذا وجدت فيها ألفاظ عربية،
كما أن الثوب الأسود يصدق عليه اسم الأسود وإن وجدت فيه شعرات بيض.

* أقول: هذا إشارة إلى حجة المعتزلة على ثبوت الأسماء الشرعية -

١. آل عمران: ٨٥.

٢. الذاريات: ٣٥.

٣. الحجرات: ١٤.

٤. الجرّة: إناء فخاري ذو فم واسع وعروتان وجوف كبير.

الدينية، وتقريره أن نقول: الإيمان في اللغة وضع للتصديق^(١)، ونقل في الشرع إلى العبادات لأن العبادات هي الدين المعبر، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾^(٢) وهو إشارة إلى ما سبق من العبادات، فقد ثبت أن العبادات هي الدين والدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٣) والإسلام هو الإيمان لأنه لو كان غيره لما كان مقبولاً من فاعله لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^(٤) لكن كل من صدر عنه الإيمان قبل منه، فيكون الإسلام هو الإيمان.

فقد ظهر من هذا أن العبادة هي الدين والدين هو الإسلام والإسلام هو الإيمان، فينتج أن العبادة هي الإيمان، وهو المطلوب.

وقوله قال: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥) إشارة إلى دليل ثان على أن الإسلام هو الإيمان، وتقريره: أن الاستثناء على ما يأتي هو إخراج جزء ما لولاه لكان داخلاً، وإنما يكون بهذه المثابة لو كان المستثنى من جنس المستثنى منه، وقد استثنى الله تعالى المسلمين من المؤمنين في قوله: ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^(٦) فوجب أن يكون الإسلام من جنس الإيمان.

١. انظر: الإحكام للآمدي: ٣٥ / ١.

٢. البينة: ٥.

٣. آل عمران: ١٩.

٤. آل عمران: ٨٥.

٥. الذاريات: ٣٦.

٦. الذاريات: ٣٥.

قال: وقالوا: لو لم يكن لكان قاطع الطريق مؤمناً، وليس بمؤمن لأنه
 مخزى بدليل: «مَنْ تَدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ»^(١)، والمؤمن لا يخزى
 بدليل: «يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا»^(٢)، وأجيب بأنه للصحابة،
 أو مستأنف.*

ثم إن المصنف عارض الآيتين الدالتين على أن الإسلام هو الإيمان بقوله
 تعالى: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا»^(٣)، وجه
 الاستدلال أنه تعالى نفى إيمانهم وأثبت إسلامهم فيتغايران.

* أقول: هذا إشارة إلى دليل آخر للمعتزلة على أن الإيمان ليس هو التصديق
 وإنما هو فعل العبادات، وتقريره أن نقول: لو لم يكن الإيمان عبارة عن فعل
 العبادات لكان قاطع الطريق مؤمناً، والتالي باطل فالمقدم مثله؛ والشرطية ظاهرة لأنه
 حيثئذ مصدق، وبيان بطلان التالي: أن قاطع الطريق يُخزى والمؤمن لا يُخزى؛
 أما الصغرى فلا أنه يدخل النار لقوله: «وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^(٤) وكل من يدخل
 النار فإنه يخزى لقوله: «رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ»^(٥)، وأما الكبرى
 فلقوله تعالى: «يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا معه»^(٦).

وأجاب المصنف عن الكبرى بوجهين :

- | | |
|-------------------|----------------|
| ١. آل عمران: ١٩٢. | ٢. التحريم: ٨. |
| ٣. الحجرات: ١٤. | ٤. البقرة: ٧. |
| ٥. آل عمران: ١٩٢. | ٦. التحريم: ٨. |

قال: مسألة: المجاز واقع، خلافاً للاستاذ بدليل؛ الأسد للشجاع،
والحمار للبليد، وشابت لمة الليل.*

﴿الأول﴾: أنها ليست عامّة في كلّ المؤمنين، وظاهر أنّه كذلك لأنّه تعالى
خصّهم بالمعية والصحة ولا يلزم من كون المؤمنين المصاحبين غير مخزيين أن
يكون غيرهم بهذه الصفة.

الوجه الثاني: أنّ الواو ليست للعطف وإنّما هي للاستئناف.

[وقوع المجاز ^(١)]

* أقول: قد وقع الخلاف بين الأصوليين في وقوع المجاز في اللغة، فأثبتته
المحققون ونفاه الأستاذ أبو إسحاق ^(٢)، واحتجّ المحققون بأنّ أهل اللغة اطلقوا الأسد
على الرجل الشجاع، والحمار على البليد، وشابت لمة الليل، على المفهوم منه، فلا
يخلو إمّا أن يكون ذلك الإطلاق بطريق الحقيقة، أو بطريق المجاز؛ والأول باطل
والأولم الاشتراك ضرورة كون هذه الألفاظ حقائق فيما سوى هذه المعاني،
والإشترار على خلاف الأصل؛ فتعيّن القسم الثاني.

لا يقال: المجاز على خلاف الأصل أيضاً، لأنّنا نقول أنّه: وإن كان على

١. أنظر: الإحكام للآمدي: ١/ ٣٧؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلامة: ١/ ٢٥٣.

٢. أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الأسفراييني المعروف بالأستاذ الملقب بركن
الدين ولد في أسفرايين - بين نيسابور وجرجان - ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له فيها مدرسة
عظيمة فدرّس فيها، له رسالة في أصول الفقه، توفي سنة ٤١٨ هـ. لاحظ: الاعلام للزركلي: ١/

قال: المخالف: يُخل بالتفاهم، وهو استبعاد.*

قال: مسألة: وهو في القرآن، خلافاً للظاهرية، بدليل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١)، ﴿وَ أَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(٢)، ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾^(٣)، ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾^(٤)، ﴿سَيِّئَةٌ مِثْلَهَا﴾^(٥) وهو كثير.**

.....
 ﴿﴾ خلاف الأصل لكنّه أولى عند التعارض لما مرّ.^(٦)

* أقول: احتج أبو اسحاق على قوله: بأنّ المجاز يُخل بالتفاهم؛ لأنّه إذا أُطلق اللفظ تبادرت الحقيقة إلى الذهن، وعلى تقدير إرادة المجاز لا يكون المعنى المقصود من اللفظة مفهوماً، والإخلال بالفهم لا يقصده الحكيم .

والجواب: إنّ مع القرينة نزول هذه المفسدة أيضاً، فإنّ هذا إستبعاد محض.

* أقول: نُقل عن أهل الظاهر: أنّ القرآن غير مشتمل على شيء من المجازات، وهو مكابرة، فإنّ قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، موضوع لنفي مثل المثل على سبيل الحقيقة وهو غير مراد هاهنا وإلا لزم نفيه تعالى وإثبات مثل له، هكذا قيل؛ وفيه نظر، فإذا المراد منه نفي المثل فيكون قد أُريد باللفظ غير ما وضع له وهو المعنى بالمجاز .

٣. الكهف: ٧٧.

٢. يوسف: ٨٢.

١. الشورى: ١١.

٥. الشورى: ٤٠.

٤. البقرة: ١٩٤.

٦. اورد الشبكي على الشارح في هذا المقام وقال: المجاز إلى الآن لم يثبت فكيف يفزع إليه.

رفع الحاجب: ١/ ٤١٠.

يلاحظ عليه: ان الشارح بصدد ترجيح احد الاحتمالين على الآخر وهو لا يتوقف على ثبوت المحتمل قطعاً وإلا أخرج عن محط البحث .

قال: قالوا: المجاز كذب بأنه يتنفي، فيصدق ؛ قلنا: إنما يكذب إذا كانا معاً للحقيقة .

قالوا: يلزم أن يكون الباري تعالى متجاوزاً، قلنا: مثله يتوقف على الإذن. *

.....
 وكذلك قوله تعالى: ﴿وَ أَسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ فإنه موضوع لسؤال القرية، والمراد منه سؤال أهلها؛ والمجاز الأول إنما بسبب الزيادة والثاني بسبب النقصان .
 وكذلك قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾ فإن الجدار يستحيل استناد الإرادة إليه، وهذا مجاز في التركيب.

وقوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ من باب المجاز أيضاً لأنَّ الجزاء على الاعتداء ليس باعتداء وهو مجاز بسبب النقل.

وكذلك قوله: ﴿سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ وأمثال هذه كثيرة لا تحصى.

* أقول: هذان دليلان استدل بهما أهل الظاهر على نفي المجاز في القرآن مع

الجواب عنهما:

أحدهما: أنَّ المجاز كذب ولا شيء من القرآن بكذب، أما الصغرى فلصدق انتفائه كما تقول للبليد أنه ليس بحمار فتكون صادقاً، وإذا كان النفي صادقاً كان الإيجاب كاذباً لاستحالة اجتماع الصدق في السلب والإيجاب، وأما الكبرى فظاهرة.

والجواب: أن الكذب إنما يلزم لو توارد السلب والإيجاب على المعنى

الحقيقي، أما إذا كان المراد في أحدهما المعنى الحقيقي وفي الآخر المجازي،

قال: مسألة: في القرآن مُعَرَّب، وهو عن ابن عباس وعكرمة، ونفاه الأثرون.

لنا: (المشكاة) هندية، و (استبرق)، و (سجّيل) فارسية، و (قسطاس) روميّة.

قولهم: ممّا اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور، بعيد؛ وإجماع العربية على أنّ نحو (إبراهيم) منع من الصرف للعجمة والتعريف، يوضحه.*

.....
 ❏ لم يلزم الكذب؛ فأما على تقدير أن يريد بالحمار البليد، لا يلزم كذبه على تقدير نفي الحمار الحقيقي عن البليد.

الثاني: لو كان القرآن مشتملاً على المجاز لكان الله متجاوزاً، والتالي باطل إتفاقاً فالأول مثله؛ وبيان الملازمة أنّ وجود اسم المعنى ليس يستدعي الاشتقاق، وبيان بطلان التالي ظاهر.

والجواب: المنع من الملازمة، وما ذكروه يستقضى بانواع الروائح القائمة بمحالتها مع عدم الاشتقاق، وأيضاً لو سلمنا وجوب الاشتقاق لكتنا نقول: أنّ أسماء الله تعالى توقيفية فلا يجوز الاطلاق عليه إلا مع الإذن وهو غير ثابت هاهنا.

[المعرَّب في القرآن]

* أقول: اختلف الناس في اشتمال القرآن على كلمة غير عربية، فذهب ❏

ابن عباس^(١) وعِكْرِمَة^(٢) إلى وقوعه ونفاه الباوقن ؛ والمصنّف إختار الأوّل واحتج عليه بأمرين :

الأوّل: أن القرآن قد اشتمل على لفظة «المشكاة» وهي هندية، وعلى لفظة «استبرق» و «سجّيل» وهما فارسيتان، وعلى لفظة «قسطاس» وهي رومية، وعلى لفظة «طه» وهي بالنبطية .

أجاب الباوقن عن هذا بأنّ: هذه الألفاظ لا يلزم من كونها من لغات غير العرب، أن لا تكون لغة للعرب ؛ فإنّه يجوز اتفاق اللغات على لفظة واحدة ك«الصابون» و «التنور» فإنّه قد قيل أنّهما مما اتفق فيهما جميع اللغات، فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك في هذه الالفاظ، والمصنّف استبعد ذلك الوجه .

الثاني: أن النحاة اتفقوا على أنّ إبراهيم وإسماعيل إنّما لم يُصرفا للعجمة والتعريف، وذلك يدلّ على اشتمال القرآن على كلمات غير عربية.^(٣)

١. هو عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب القرشي الهاشمي أبو العباس المدني (المتوفى: ٦٨ هـ)، ابن عم رسول الله ﷺ، كان محباً لعلّي عليه السلام وملازماً لطاعته في حياته وبعد مماته. انظر في ترجمته: أعيان الشيعة: ٥٥ / ٨ - ٥٧ .

٢. وهو أبو عبدالله القرشي البربري الأصل، مولى ابن عباس مات ١٠٤ هـ، انظر في ترجمته: الخلاصة: ٣٨٣ برقم ١٣؛ ومعجم رجال الحديث: ١٧٨ / ٢، برقم ٧٧٦٥ .

٣. انظر: الإحكام للأمدى: ٤٠ / ١؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢٥٩ / ١ .

قال: [احتج] المخالف^(١) بما ذكر في الشرعية وبقوله: «أَعْجَمِي وَعَرَبِي»^(٢)، فنفي أن يكون متنوعاً، وأجيب بأن المعنى من السياق: أكلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهم وهم يفهمونها؟! ولو سلم نفي التنوع، فالمعنى: أعجمي لا يفهم.*

* أقول: هذان دليلان على عدم اشتمال القرآن على كلمة غير عربية :

أولهما: ما مضى في الحقيقة الشرعية من أنها لو كانت ثابتة لما كان القرآن كله عربياً، والثالي باطل؛ وقد تقدّم الكلام في هذه الحجة فيما مضى.^(٣)

الثاني: قوله تعالى: «أَعْجَمِي وَعَرَبِي»؛ ونفي التنوع الموجب لسقوط اعتراضهم بتنوعه بين أعجمي وعربي، ولا ينتفي التنوع وفيه أعجمي .

وأجاب المصنف بالمنع من نفي التنوع :

أولاً، فإنّ المعنى من سياق الآية: أكلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهم؟ وبتسليم نفي التنوع لكن لا مطلقاً بل بين أعجمي غير مفهوم وبين عربي، ولا يلزم من نفي التنوع المقيد، نفي مطلق التنوع، ولا يندرج أيضاً في الإنكار لفهمهم إياه.

١. في جميع النسخ «المخالف» فقط، وزدنا كلمة «احتج» لكي يتم المعنى ويستقيم.

٢. فصلت: ٤٤.

٣. لاحظ كلام الشارح رحمته (ص ١٦٨) عند تقريره لحجة القاضي أبي بكر الثانية لنفي «الحقيقة الشرعية».

قال: مسألة: المشتق ما وافق أصلاً بحروفه الأصول ومعناه، وقد يُزادُ بتغيير ما، وقد يطرّد كاسم الفاعل وغيره، وقد يختص كالقارورة والدَّبْران.*

[المشتق]

* أقول: يشترط في الاشتقاق بقاء الحروف الأصول والمعنى،^(١) أمّا بقاء المعنى فلأنّ المراد من الاشتقاق إنّما هو حصول الزيادة في المعنى، وأمّا بقاء الحروف الأصول فلأنّها لو لم تكن باقية، لم يكن ذلك اشتقاقاً بل وضع لفظة جديدة؛ اللهم إلا أن يمنع مانع من بقاء الحروف كخف من الخوف، فإنّ المانع من التقاء الساكنين أوجب حذف بعض الحروف وإن كان ثابتاً في الأصل فهو كأنه موجود بالفعل في الفرع .

واعلم أنّ جماعة من الأدباء اشترطوا في الاشتقاق التغيير إمّا بالزيادة أو النقصان أو بهما، في الحركة أو في الحروف أو في المجموع، فالأقسام خمسة عشر. ويرد على هؤلاء مثل طَلَبَ من الطلب وغلَبَ من الغلب وحلَبَ من الحلب، فإنّ هذه الأفعال مشتقات من هذه المصادر مع عدم التغيير لبقاء الحركات على ما هي عليه في المصادر .

أجابوا عن هذا بأنّ حركة الإعراب لما كانت غير لازمة لتبدلها، لم يعتد بها في الأبنية؛ ولما كانت حركة البناء لازمة أعتدّ بها فيها.

إذا تقرر هذا فنقول: هذه الأفعال متحركة الأواخر حركة البناء، ومصدرها متحركة حركة الإعراب، والأولى كالجزم من الكلمة لبنائها والثانية عارضة

لتبديلها بغيرها فكان التغيير حاصلًا وهو من باب الزيادة .

ولنا في هذا نظر فأننا نقول: ما تعني بحركة الإعراب ؟ إن عנית بها الحركة الشخصية من الرفع أو الجر أو النصب، سلمنا أنها غير لازمة ولكن لم قلت أن مطلق حركة الاعراب غير لازمة؟ ونظر الإشتقائي ليس في حركة معينة بل في مطلق الحركة؛ وإن عנית بها مطلق الحركة، منعنا عدم اللزوم.

فإن قلت: الإعراب طارئ على الاسم، حاصل بعد كمال حروفه للاصول فأصله السكون، وقول النحويين أن أصل الأسماء الإعراب، لا ينافي هذا لأنّ نظر النحوي في الاسم من حيث عروض التركيب له ولا شك أن الإعراب من هذه الحيثية أصلٌ للأسماء؛ ونظر الإشتقائي في الإسم من حيث الوضع الأفرادي [لازم، لكن] (١).

قلت: فالفعل أيضاً أصله الوقف نظراً إلى الوضع على أن النحويين نصّوا على أن أصل الأفعال البناء وإنّ البناء أصله الوقف، فكيف تجعل حركته العارضة البنائية اصلاً يعتدّ بها .

وأعلم أن الاشتقاق قد يطرد كما في أسماء الفاعلين والمفعولين المشتقة من الأفعال، وقد يختص ببعض الأسماء كالفارورة (٢) والدبران (٣) المأخوذان من الاستقرار والدُّبُّور، وليس كلّما يستقر فيه الشيء أو يحصل له الدبور يصدق عليه هذان الإسمان.

١ . ليس في نسخة «ب» .

٢ . الفارورة: إناء صغير يتخذ للطيب والدواء ونحوهما، وتجمع على قوارير وهي مفردة قرآنية.
٣ . الدبران: أحد منازل القمر يشتمل على خمسة كواكب، قيل إنّما سمّي بذلك لأنه يتبع الثريا، والمراد من الدُّبُّور هو الانصرام والمضي كما تقول دبّر الليل دُبُّوراً.

قال: مسألة: اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة، ثالثها: إن كان ممكناً، اشترط.

المشترط: لو كان حقيقة وقد انقضى، لم يصح نفيه.

أجيب: بأن المنفي الأخص، فلا يستلزم نفي الأعم، قالوا: لو صح بعده لصح قبله.

أجيب: إذا كان الضارب من ثبت له الضرب، لم يلزم.*

* أقول: اختلف الناس في أن بقاء المعنى المشتق منه، هل يشترط في إطلاق الاسم المشتق حقيقة أم لا؟ على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه مشترط مطلقاً.

وثانيها: أنه غير مشترط مطلقاً.

وثالثها: إن كان البقاء ممكناً، اشترط وإلا فلا.

والمصنف نبه على القولين الأولين بذكر الثالث.

إحتج المشرطون بأمرين :

الأول: لو كان إطلاق الضارب على من حصل منه الضرب وانقضى، على سبيل الحقيقة؛ لما صح نفيه عنه؛ والتالي باطل فالمقدم مثله؛ بيان الشرطية ما مضى من أن علامة الحقيقة كذب النفي، وبيان بطلان التالي أنه يصح نفيه في الحال، فإذا صح نفيه في الحال، صح نفيه مطلقاً؛ أما المقدمة الأولى فلا نعلم بالضرورة أنه يصدق على من انقضى الضرب منه أنه ليس بضارب الآن. وأما صدق المقدمة

الثانية فظاهر، ضرورة استلزام صدق المركب صدق أجزائه.

والمصنف أجاب عن هذا الوجه بأن الضرب في الحال أخص من مطلق الضرب والمنفي إنما هو الأخص ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم.

وتحرير هذا الجواب أن نقول: قولكم: والتالي باطل، ممنوع، وقولكم في بيانه أنه يصح نفيه في الحال فيصدق نفيه؛ قلنا: لا نزاع في صحة النفي الحالي ولكن قولكم: فيصدق نفيه، إن عنيتم به أنه يصدق نفيه في كل وقت حتى يصدق أنه ليس بضارب في كل وقت، فهو ممنوع، والملازمة غير واضحة بل هي كاذبة؛ وإن عنيتم أنه يصدق نفيه مطلقاً، فهو مسلم ولكن لا يلزم من النفي المطلق نفي الضرب في الماضي.

الوجه الثاني: (١) قياس العكس، وهو أن نقول: لو صدق على من انقضى الضرب منه أنه ضارب، لصدق عليه قبل وجود الضرب منه، والمشارك بينهما هو وجود الضرب منهما في أحد الوقتين أعني الماضي أو المستقبل، والتالي باطل اتفاقاً، فإن الذي لم يوجد منه الضرب أصلاً مع صحته وجوده منه، لا يصدق عليه أنه ضارب.

وأجاب المصنف بالفرق بين المقيس والمقيس عليه بالنظر إلى موضوع اللفظة، وذلك لأن اللفظة وضعت لمن ثبت له الضرب، والذي وجد منه الضرب وانقضى يصدق عليه أنه ثبت له الضرب، بخلاف الذي لم يوجد منه الضرب أصلاً، ومع قيام الفرق لا يلزم القياس.

١. في النسختين «الف» و «ب»: «الوجه الثاني»، وهو ثاني الأمرين الذين أشار لهما الشارح عند إيضاح كلام المصنف لبيان رأي القائل باشتراط بقاء المعنى المشتق منه ليكون المشتق حقيقة، وهو الذي يعنون اليوم بالتلبس بالمبدء وانقضاء التلبس به.

قال: النافي: أجمع أهل العربية على صحة «ضارب أمس» وأنه اسم فاعل. أُجيب: مجاز كما في المستقبل باتفاق؛ قالوا: صحَّ «مؤمن وعالم». أُجيب: مجاز لامتناع «كافر»، لكفر متقدم.

قالوا: يتعذر في مثل: «متكلم» و «مخبر»؛ أُجيب ب: أن اللغة لن تبين على المشاحة في مثله بدليل صحة الحال، وأيضاً: فإنه يجب أن لا يكون كذلك.*

* أقول: هذه حجج النافين للاشتراط، وهي ثلاث:

الأولى: قالوا اجمعت النحاة على صحة قولنا: زيد ضارب أمس، وهو اسم فاعل.

والجواب: لم لا يجوز أن يقال: إن هذا الصدق على سبيل المجاز، كما أنهم يجوزون في مثل قولهم: زيد ضارب غدا، وهو اسم فاعل، واتفقوا على أنه ليس بحقيقة.

الثانية: قالوا: يصدق على التائم أنه عالم ومؤمن وهما غير حاصلين له في حالة النوم.

والجواب: إن هذا الصدق على سبيل المجاز، وإلا لصدق على المسلم بعد كفره كافر، لكفر تقدم.

ولقائل أن يقول: الأصل عدم المجاز، والتمثيل بضارب في الجواب الأول غير مفيد لما بيئنا من وقوع الفرق بين ما كان منه بمعنى الماضي والمستقبل؛ والتمثيل بكافر في الثاني ضعيف لأننا نقول: أنه يصدق عليه أنه كافر ولكن الشرع

قال: مسألة: لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره خلافاً للمعتزلة.

لنا: الاستقراء.*

منع من اطلاق هذا اللفظ عليه .

الثالثة: إن الأفعال التي لا توجد إلا في زمان التكلم والخبر^(١) تشتق منها أسماء الفاعلين ويطلق على ما تصدر عنه تلك الأفعال على سبيل الحقيقة، مع استحالة بقاء تلك الأفعال .

والجواب أن يقول المشتراط: هو وجود المعنى بتمامه إن أمكن أو وجود آخر جزء منه إن لم يمكن ؛ فان قلت: كيف يصح اطلاق الاسم حقيقة على شيء لم يوجد منه إلا جزؤه؟

قلت: إن اللغة لم تبين على المشاحة في مثل هذه الأمور، فإنه قد اطلق الحال على زمان الحال أو فعله حقيقة مع أن الموجود منها ليس الأ جزء واحد ؛ وأيضاً فإنه يجب أن لا يكون وجود ما منه الاشتقاق بتمامه شرطاً فيما يجب فيه من المعاني التي لا توجد إلا في زمان لأنه إنمّا يشترط البقاء إذا امكن وجوده بتمامه [وأيضاً لو امتنع إطلاق اسم حقيقة على المدلول إذا كان عرفاً، لكان الواجب أن لا يكون اطلاق الحال على زمان الحال وفعله حقيقة وهو خلاف الاجماع]^(٢).

* أقول: اختلف الناس في جواز إطلاق المشتق [أي في أنه يجوز إطلاق المشتق]^(٢) على ذات مع أن ما منه الاشتقاق قائم بغيره أو لا؟ فأجازه

١. وفي نسخة «الف»: المتكلم والمخبر.

٢. ليست في نسخة «ب».

٢. ليست في نسخة «ب».

قال: قالوا: ثبت قاتل وضارب والقتل للمفعول ؛ قلنا: القتل التأثير وهو للفاعل. *

قال: قالوا: أطلق الخالق على الله باعتبار المخلوق وهو الأثر لأن الخلق المخلوق، وإلا لزم قدم العالم أو التسلسل .

وأجيب: أولاً: بأنه ليس بفعل قائم بغيره؛ وثانياً: أنه للتلحق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الإيجاد، فلما نسب إلى الباري صحَّ الاشتقاق جمعاً بين الأدلة. **

المعتزلة وقالوا: لأن الله تعالى متكلم بكلام قائم بغيره من الاجسام لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى، وقيام العرض لا في محل .

والأشاعرة منعوا من ذلك وقالوا أنه تعالى متكلم بكلام قائم بالنفس، وأثبتوا كلاماً آخر غير الحروف والأصوات. وتحقيق هذه المسألة ذكرناه في كتاب «المناهج»^(١)، واحتج المصنف بالاستقراء.

* أقول: هذه حجة المعتزلة على أن اسم الفاعل قد يصدق على شيء، والمصدر على غيره، فإنَّ القاتل والضارب اشتقَّ من القتل والضرب وهما فعلان صدرا منه في ذات المفعول .

أجاب المصنف: بأنَّ القتل ليس هو الأثر الحاصل في ذات المفعول بل هو التأثير وهو حاصل في الفاعل، وفيه نظر: لأن التأثير عندهم هو الأثر والالتزم التسلسل.

** أقول: هذه حجة ثانية للمعتزلة على أنه لا يشترط قيام ما منه

١. يراجع: «مناهج اليقين في أصول الدين»: ٦٠، البحث الثالث في العدم.

﴿ الاشتقاق بما صدق عليه الاسم المشتق، وتقريرها أن نقول: قد أطلق الخالق على الله تعالى وهو اسمٌ فاعلٍ مشتقٌ من الخلق، والخلق هو الأثر الذي هو المخلوق ليس صفة قائمة بذات الله تعالى كالعلم وذلك لأن الخلق لو كان أمراً مغايراً للمخلوق، لكان إما أن يكون قديماً أو حادثاً، والقسمان باطلان .

فكونه مغايراً باطل، وإما أنه لا يجوز أن يكون قديماً ؛ فلأنه نسبة بين الخالق والمخلوق والنسبة بين المتتبيين^(١) متأخرة عنهما، والقديم إذا كان متأخراً عن شيء كان ذلك الشيء قديماً بالضرورة فيلزم قدم العالم .

وإما أنه لا يجوز أن يكون محدثاً فلأنه لو كان كذلك لكان مخلوقاً و يكون نسبة الخالقية إليه مغايرة لنسبتها إلى العالم لوجوب تغاير النسب عند تغاير المتسبب إليه، وإذا كانت مغايرة فإن كانت قديمة، لزم قدم العالم ؛ وإن كانت محدثة فافتقرت إلى خالقية أخرى وتسلسل .

وأجاب المصنف بوجهين :

الأول: أن النزاع إنما وقع في جواز الاشتقاق من فعل قائم بالغير، وما ذكرتموه من الخالقية فليس محل النزاع لأن الخلق ليس بفعل قائم بالغير بل هو ذات الغير فلا يلزم مطلوبكم الذي هو جواز الاشتقاق من العقل القائم بالغير.

الثاني: إن الخلق عبارة عن التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الإيجاد، فلما نسب هذا التعلق إلى الباري، صحَّ الاشتقاق وإنما أطلق الخلق ﴿

قال: مسألة: الأسود ونحوه من المشتق يدل على ذات متصفة بسواد لا على خصوص من جسم وغيره بدليل صحة: الأسود جسم.*

على هذا المعنى المجازي الذي هو من باب إطلاق اسم الملزوم - أعني الخلق الحقيقي - على اللازم - أعني التعلق - جمعاً بين الأدلة .

وهذان الوجهان ضعيفان:

أما الأول: فلأن المخلوق عند جمهور المعتزلة إنما هو الوجود وهو قائم بالذات الموجودة، وليس الفاعل فاعلاً في الذوات ؛ وعند آخرين منهم أن الفاعل إنما فعله في جعل الذات موجودة ليس في الذات ولا في الوجود .

وأما الثاني: فلأن ذلك التعلق ليس تقديم، لكونه نسبة بين المخلوق والقدرة والنسبة متأخرة فهو حادث وغير قائم بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث به وهو عرض فهو إذن قائم بالغير، وفي هذا بحث.

* أقول: المشتقات ليس فيها إشعار بخصوصية الذات التي يصدق عليها المشتق فإن الأسود ليس إلا شيء وجد له السواد من غير دلالة على كون ذلك الشيء جسماً أو عرضاً والدليل عليه أن قولنا: الأسود جسم، صادق ومفيد؛ ولو كان الأسود معناه جسم أسود لكان تكريراً، ولو كان غيره كان نقصاً.

قال: مسألة: لا تثبت اللغة قياساً، خلافاً للقاضي، وابن سريج، وليس الخلاف في نحو: «رجُلٍ»، ورفع الفاعل، أي: لا يسمّى مسكوت عنه إلحاقاً بتسمية لمعيّن لمعنى يستلزمه وجوداً وعدمًا، كالخمر للنبيد للتخمير، والسارق للتبّاش للآخذ خفية، والزاني للآئط للأيلاج المحرّم، إلّا بنقل، أو استقراء التعميم.*

[ثبوت اللغة]

* أقول: الثابت باللغة^(١) إمّا أن يكون لفظاً وإمّا أن يكون حكماً من أحكامه، والثاني: كرفع الفاعل ونصب المفعول؛ وهذا ممّا يجوز القياس فيه لأنّ أهل اللغة نصّوا على جواز القياس فيه. والأوّل: لا يخلو إمّا أن يكون صفة وإمّا أن يكون علماً وإمّا أن يكون اسم جنس؛ والأوّل والثاني^(٢)، اتفقوا على امتناع القياس فيهما: إمّا في الصفات فلائذ أسماءها وضعت للفرق بينهما كالعالم والقادر فهي واجبة الإطراد نظراً إلى تحقق معنى الاسم، فإنّ مسمّى العالم من قام به العلم وهوثابت في كلّ من قام به العلم وكان ذلك الإطلاق ثابتاً بالوضع. وأمّا أسماء الاعلام فلائذها غير موضوعة لمعان موجبة لها، والقياس لا بدّ فيه من جامع يكون معنى موجباً للوضع.

والثالث: وهو أن يكون اللفظ اسم جنس فهو اللفظ الموضوع للماهية

١. انظر: الإحكام للآمدي: ١ / ٤٤.

٢. يريد بالأوّل والثاني: الصفة والعلم، والثالث: اسم الجنس.

قال: لنا: اثبات اللغة بالمحتمل.*

﴿ بقيد الوحدة كرجل وخمر، فلا يخلو إما أن يكون معناه مقارناً لمعنى يستلزمه وجوداً وعدمًا ويكون صالحاً للعلية في الوضع ويكون متعدياً إلى غير صورة الوضع، أو لا يكون؛ والثاني ^(١) كالرجل، وليس النزاع واقعاً فيه بل في القسم الأول وهو كاسم الخمر فإنه أُطلق على النبيذ وهو معنى مسكوت عنه أي لم يضعه اللغوي له إلحاقاً له بتسمية معنى الخمر المعين لأجل معنى يستلزمه وجوداً وعدمًا هو التخمير، وكذلك اطلق السارق على النباش ^(٢) بواسطة مشاركته للسارق من الأحياء في الأخذ خفية، وأطلق الزاني على اللائط لمشاركته للزاني في إيلاج الفرج في الفرج المحرم، فمثل هذا أثبته القاضي أبو بكر وابن سريج ^(٣) من الأشعرية، وجماعة من الفقهاء وأهل الأدب، ونفاه جمهور الحنفية وجماعة من أهل الأدب وإليه مال المصنف.

* أقول: تقريره أن نقول: لا يخلو إما أن يكون أهل اللغة نصوا على وضع الخمر لكل مسكر، أو للمعتصر من العنب لا غير، أو لا ينقل شيء من الأمرين؛ وعلى التقدير الأول: تكون التعدية مستفادة من اللغة لا من القياس، وعلى التقدير الثاني: يكون المعدّي للفظ إلى النبيذ خارجاً عن قانون اللغة، وعلى التقدير الثالث: يحتمل أن يكون الوصف الجامع دليلاً على التعدية ويحتمل أن لا يكون، ﴿

١. أي: الذي لا يكون صالحاً للعلية، ولا متعدياً إلى غير صورة الوضع، وهو الذي لا يقع النزاع فيه كما أشار إليه الشارح رحمته.

٢. النباش: الذي ينبش القبور ليسرق ما فيها.

٣. أحمد بن عمر بن سريج، القاضي أبو العباس البغدادي أحد فقهاء الشافعية، مات سنة ٣٠٦ هـ انظر الأعلام للزركلي: ١ / ١٨٥.

قال: قالوا: دار الاسم معه وجوداً وعدمًا.

قلنا: ودار مع كونه من العنب، وكونه مال الحي، وقُبلاً*.

قال: قالوا: ثبت شرعاً، والمعنى واحد.

قلنا: لولا الاجماع لما ثبت، وقطع النباش وحدّ النبيذ إما لشبوت

التعميم واما بالقياس، لا لأنه سارق أو خمر [بالقياس ^(١)].**

☞ ومع الاحتمال تمتنع التعديّة.

* أقول: احتج المثبتون بالدوران وهو أنّ الوصف وهو الإسكار، دار مع الاسم

- وهو لفظة الخمر - وجوداً وعدمًا؛ أمّا وجوداً ففي صورة الخمر وأمّا عدماً ففي الماء

مثلاً، ودوران الشيء مع الوصف دليل على العلية وكذلك الحال في السرقة، فإنها

دارت مع الأخذ خفية وجوداً وعدمًا، أمّا وجوداً ففي أخذ مال الحي وأمّا عدماً

فظاهر؛ كذلك لفظة الزنا دارت مع الإيلاج المحرم وجوداً في صورة النكاح في القبل

وعدمًا في كثير من الصور.

والجواب: أنّ دلالة الدوران ضعيفة، ومع تسليمها نقول: اللفظ دار مع

المخصوص وجوداً وعدمًا، فإن لفظة الخمر دارت مع الاسكار المستفاد من عصير

العنب وجوداً وعدمًا أمّا وجوداً ففي تلك الصورة وأمّا عدماً فظاهر؛ ولفظة السرقة

دارت مع أخذ مال الحي خفية أمّا وجوداً ففي تلك الصفة وأمّا عدماً فظاهر؛ ولفظ

الزنا دار مع الإيلاج في القبل المحرّم وجوداً في تلك الصورة وعدمًا ظاهر، وإذا

كانت هذه الاشياء مدارات وجوداً وعدمًا لا يمكن أن يكون ما ذكرتم مداراً.

** أقول: هذه حجّة ثانية للمثبتين وهو أنهم قالوا: ثبت العمل بالقياس ☞

في الشرعيات لما يأتي وهو عام في كل قياس، إذ معناه واحد وهو حمل فرع على اصل لمعنى مشترك بينهما؛ فيجب العمل بالقياس هاهنا لأنه أحد أفراد ما دلّ الدليل على جوازه .

والجواب: أن الاجماع قد دلّ على إلحاق الفرع بالأصل عند ظن الاشتراك في علة الحكم، بخلاف هذا، ولولا الاجماع لما ثبت ذلك وهو مفقود هاهنا .

واعلم أن مذهب الشافعي ومذهبننا: قطع النبّاش وحد شارب النبيذ؛ فتوهم قوم أن الشافعي إنما صار إلى ذلك لأجل القياس في اللغة وهو أن الدليل قد دل على أن شارب الخمر يحد، وأن السارق يقطع؛ ولم يدل على أن شارب النبيذ يحد ولا على أن النبّاش يقطع؛ وإنما صار إلى ذلك لأن النبيذ يسمى خمرًا والنبش يسمى سرقة .

فذكر المصنف لمذهب الشافعي محملاً وهو: أن الحكم إنما ثبت في النبيذ لتعميم الاسم، لأنه نقل عن النبي ﷺ أنه قال: «إن من التمر خمرًا»؛ فتسمية النبيذ خمرًا تكون بالتوقيف لا بالقياس، وإنما ثبت القطع في النبّاش لا لأنه سارق بل بالقياس عليه؛ والمشترك بينهما المفسدة الحاصلة منهما المناسبة للحد المعبر شرعاً.

قال: الحروف:

معنى قولهم: الحرف لا يستقل بالمفهومية؛ أن نحو «من» و «إلى» مشروط في دلالتها على معناها الإفرادي، ذكر متعلقها؛ ونحو «الابتداء» و «الانتهاء» و «ابتداء» و «انتهى»، غير مشروط فيها ذلك.*

قال: وأما نحو «ذو» و «فوق» و «تحت» و «إن»، لم تذكر إلا بمتعلقها لأمر، فغير مشروط فيها ذلك لما علم من أن وَضَعَ «ذو» بمعنى صاحب؛ ليتوصل به إلى الوصف باسماء الاجناس، اقتضى ذكر المضاف إليه. وإنَّ وَضَعَ «فوق» بمعنى مكان ليتوصل به إلى علوّ خاصّ اقتضى ذلك، وكذلك البواقي.**

[اوضاع الحروف]

* أقول: الحروف لا تدل على معانيها الموضوعية لها إلا مع انضمام لفظ آخر إليها، فإنّ قولنا: «زيد في» غير مفيد فائدة قولك: «زيد في الدار»، وكذلك «سرت من وإلى» لا يفيدان البداية والنهاية ما لم ينضم إليهما لفظ آخر؛ أما الابتداء والانتهاء، فإنهما يدلان على معانيهما من غير افتقار إلى ضميمة.

** أقول: إنّه ربما يتوهم متوهم انتقاض الخاصية المذكورة للحرف بهذه الأسماء؛ فإنّ «ذو» لا تفيد فائدة ما لم تنضم إلى غيرها من القرائن، وكذلك لفظة «تحت» لا بد لها من ضميمة ولفظة «فوق» وما شابه هذه الالفاظ ممّا يتضمن الدلالة على النسبة؛ فأشار المصنف إلى وجه الخلاص عن هذا الوهم، وذلك لأنّ

قال: مسألة: الواو للجمع المطلق، لا لترتيب، ولا معية، عند المحققين. لنا: النقل عن الأئمة انها كذلك.*

هذه الالفاظ في أصل وضعها إنما كانت لمعان قائمة بنفسها لا تفتقر في الدلالة على تلك المعاني إلى قرينة لكنّها بالنظر إلى غاياتها المتضمنة للدلالة على النسب، افتقرت إلى القرائن؛ فإنّ لفظة «ذو»، وضعت في الأصل لما وضعت له لفظة «صاحب» لكن لما كان الغرض من وضعها إنّما هو التوصل إلى وصف الاسماء باسماء الأجناس، وجب اقترانها باسم جنس لتتم بذلك غايتها لا دلالتها؛ وكذلك لفظة «فوق» وضعت لمكان عال وأُتي بها ليتوصل بها إلى خصوصية العلو المستفاد من الضميمة، فوجب لذلك ذكر الضميمة، فإن قولنا: «زيد فوق السطح» إنّما يخصص العلو باقتران السطح، وكذلك ما شابه هذه الالفاظ.

* أقول: اختلف الناس في الـ«واو»، فقال المحققون أنّها لمطلق الجمع لا تفيد الترتيب والمعية،^(١) قال أبو علي الفارسي^(٢): «اتَّفَقَ اللُّغَوِيُّونَ وَالنَّحْوِيُّونَ - البصريون والكوفيون - على أنّها للجمع المطلق من غير ترتيب»^(٣) ونقل عن الفراء^(٤) أنّها تفيد الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه، كقوله تعالى: «أَرْكَعُوا

١. انظر: البرهان في أصول الفقه: ١٣٦/١.

٢. هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل أحد الأئمة في علم اللغة، وُلِدَ في «فسا» من أعمال فارس سنة ٢٨٨ هـ وتوفي سنة ٣٧٧ هـ، ومن تأليفاته «الإيضاح» في قواعد العربية. انظر: الاعلام للزركلي: ١٧٩/٢.

٣. انظر: البحر المحيط: ٢٥٧/٢.

٤. الفراء هو أبو عمر محمد بن عبد الواحد بن أبي هاشم البغدادي (٢٦١ هـ - ٣٤٥ هـ)، من علماء

قال: واستُدِّل: لو كان للترتيب لتناقض: «وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً» مع الأخرى؛ ولن يصح (تقابل زيد وعمرو)، ولكان: (جاء زيد وعمرو بعده) تكريراً، و (قبله) تناقضاً.
وأجيب بأنه مجاز لما سنذكره.*

.....
﴿وَأَسْجُدُوا﴾^(١) وهو منقول عن الشافعي مطلقاً، والدليل على إفادتها لمطلق الجمع النقل عن أئمة اللغة.^(٢)
* أقول: هذا إشارة إلى أدلة القائلين بأنها تفيد الجمع من غير ترتيب؛ والمصنف استضعفها:

الوجه الأوّل: لو كانت الواو تفيد الترتيب لتناقض قوله تعالى: «وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً»^(٣) مع قوله تعالى: «وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا»

العربية، لازم «ثعلباً» في العربية فأكثر عنه إلى الغاية، استدرك على «الفصيح» لثعلب كراساً فأسماه «فانت الفصيح»، وله كتاب «الياقوتة» و «الموضح» و «الساعات» و «غريب الحديث» الذي ألفه على مسند أحمد بن حنبل. انظر: سير أعلام النبلاء: ١٥ / ٥٠٨؛ وفيات الاعيان: ٤ / ٣٢٩-٣٣٣.

١. الحج: ٧٧.

٢. ورد في حاشية نسخة «ب» ما يلي:

[هكذا ذكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع في أصول الفقه» له، وهو في النقل أثبت من غيره انظر: شرح اللمع: ١ / ٥٣٧.]

أقول: عنى به ابا اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي (المتوفى سنة ٤٧٦ هـ)، صاحب التبصرة في أصول الفقه.

٣. الاعراف: ١٦١.

قال: قالوا: «ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا»، قلنا: الترتيب مستفاد من غيره، قالوا: «إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ»^(١)، وقال ﷺ: «ابدؤوا بما بدأ الله به»^(٢)، قلنا: لو كان له لما احتيج إلى (ابدؤوا)، قال: ردَّ ﷺ على قائل: (ومن عصاهما فقد غوى) وقال: «قل ومن عصا الله ورسوله»، قلنا: لترك افراد اسمه بالتعظيم، بدليل ان معصيتهما لا ترتيب فيها، قالوا: إذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطاق وطاق، وقعت واحدة بخلاف: أنتِ طالق ثلاثاً، وأجيب بالمنع، وهو الصحيح.

وقول مالك: والأظهر أنها مثل «ثم»، إنما قاله في المدخول بها، نعني تقع الثلاث ولا ينوي في التأكيد.*

.....
 ﴿البَابُ سُجْدًا﴾^(٣) والقصة واحدة .

الثاني: أنها لو كانت للترتيب، لما صدق قولنا: (تقابل زيد وعمر)، فإنَّ المقابلة إنما تصدق عند وجود فعلين دفعة واحدة .

الثالث: أنها لو كانت للترتيب، لكان قولنا: (جاء زيد وعمر وبعده) تكريراً، و (جاء زيد وعمر وقلبه) تناقضاً .

والجواب: جاز أن تكون هذه قرائن دالة على التجوز، والكلام في الحقيقة.

* أقول: هذه حجج القائلين بأنها للترتيب مع وجه ضعفها:

١. البقرة: ١٥٨ .

٢. مسند أحمد: ٣ / ٣٢٠، ونقله.

٣. الاعراف: ١٦١ .

﴿ الأولى: أنها أفادت الترتيب في قوله: «ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا»، بدليل أنه لا يجوز تقديم السجود على الركوع فيفيد في غيره دعواً للاشتراك والمجاز. والجواب: أن الآية إنما دلت على إيجابهما جمعاً لا على الترتيب، والترتيب إنما أستفيد من خارج .

الثانية: أنه لما نزل قوله تعالى: «إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ»، قالت الصحابة للنبي ﷺ: بم نبدأ؟ قال: «ابدؤوا بما بدأ الله تعالى به»، وذلك يدل على أنها للترتيب إذ لو لم تفده، لم يكن احدهما مبتدأ.

والجواب: أن هذه الحجة تنقلب عليكم لأنها لو أفادت الترتيب، لما احتاجوا إلى السؤال عن البداية .

الثالثة: أن واحداً قام بين يدي رسول الله ﷺ وقال: من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى و من عصاهما فقد غوى ؛ فقال له رسول الله ﷺ: «بئس خطيب القوم انت، قل: ومن عصى الله ورسوله فقد غوى»^(١)، ولولم يكن للترتيب، لم يكن فرق بين ما امره ﷺ به وما نهاه عنه .

والجواب: لا نسلم أن النهي إنما حصل لحصول الترتيب، بدليل أن معصية الله تعالى ومعصية رسوله ﷺ لا ترتب بينهما، بل كل منهما تستلزم الأخرى، بل النهي إنما كان لترك ذكر اسم الله تعالى بالتفصيل، ولا شك أن الإفراد بالذكر أنسب بالتعظيم .

الرابعة: قالوا: لو قال لغير المدخول بها أنت طالق و طالق و طالق، فإنها

تطلق واحدة لا غير، ولو قال لها: أنت طالق ثلاثاً؛ فإنها تطلق ثلاثاً، ولو كانت الواو للجمع من غير ترتيب لما افرقت صورتان.

والجواب: المنع من عدم وقوع الثلاث، وقد ذهب إليه جماعة، منهم: أحمد بن حنبل، وبعض أصحاب مالك، والليث بن سعد^(١)، وفي بعض أقوال الشافعي. وهو الصحيح عند المصنف.

ثم إنه يُأوّل ما نقل عن مالك من أنّ الواو بمنزلة ثمّ، وثمّ للترتيب فكذلك الواو، إنّما جعلها بمنزلة ثمّ في المدخول بها، بمعنى أنّها تقع بها الطلقات الثلاث ولا تقبل نيته في إرادة التأكيد كما لا تقبل في ثمّ [هذا على هذه الرواية أعني تشديد الواو وبناء الفعل للمفعول ويروى بتخفيف الواو وبناء الفعل للفاعل ومعناه على هذه الرواية أن تقع الثلاث في المدخول بها في حال عدم نية التأكيد فيكون قوله: ولا ينوي في التأكيد، حالاً. وهذه الرواية أولى لوقوع الاتفاق على قبول نية التأكيد]^(٢).

وأما من يمنع من وقوع الطلقات الثلاث مع أنّ الواو غير دالة على الترتيب عنده، فوجه الجواب عنه أن نقول: قوله: أنت طالق ثلاثاً، كلام واحد لأنّ الثلاث وقعت تفسيراً للأوّل، والكلام إنّما يتمّ بآخره، بخلاف العطف، فإنّ الطلاق الثاني ليس تفسيراً للأوّل، فيكون الأوّل قد وقع تاماً وحصلت به البيّنونة، فلا يلحق به الطلاق الثاني.

١. هو شيخ الديار المصرية وعالمها وهو اصبهاني الأصل ومصري السكن، كان الشافعي يراه أفضه من مالك ويتأسف على وفاته، توفي في ١٧٥ هـ عن ٨١ سنة. انظر: تذكرة الحفاظ: ١ / ٢٢٤ برقم ٢١٠.

٢. ما بين المعقوفتين في نسخة «ب» فقط.

قال: البحث الثالث^(١):

في ابتداء الوضع: ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية.
لنا: القطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه وضده، وبوقوعه
كالقرء والجون.
قالوا: لو تساوت، لم يختص ؛ قلنا: يختص بإرادة الواضع
المُختار.*

[البحث الثالث: في ابتداء الوضع]

* أقول: إفادة اللفظ للمعنى إما أن تكون لذات اللفظ أو لذاته، أما الأول فهو
مذهب عبّاد بن سليمان^(٢)، وقد أطبق المحققون على إبطاله بأننا نعلم قطعاً ﴿

١. «ابتداء الوضع»، هو عنوان المبحث الثالث من المباحث التي عنوانها المصنّف في مستهل
بحثه لهذا الفصل بـ «مبادئ اللغة»، وهو يشير بذلك إلى موضوعات لغوية:
الأول: في حدّها، الثاني: في أقسامها، الثالث: في ابتداء وضعها، الرابع: في طرق معرفتها.
ولا بأس هنا بالقاء الضوء على خارطة البحث فيما مضى وفيما يأتي، قد اشترنا في هامش سابق
بأن مختصر ابن الحاجب هو تلخيص لتلخيص كتاب «الإحكام» للأمدى وهو قد قسم
مباحث الجزء الأول من كتابه إلى: المبادئ الكلامية، المبادئ اللغوية، المبادئ الفقهية
والأحكام الشرعية ؛ وابن الحاجب قد اتبع اثره في هذا التقسيم الثلاثي إلا أنه غيّر العنوان
الأول إلى: «مبادئ الأصول» وادرج تحته بحثاً منطقياً تبعاً للغزالي في «المستصفى»، على
ما يبدو.

٢. هو أبو سهل عبّاد بن سليمان الصيمري البصري المعتزلي المتوفى حدود سنة ٢٥٠ هـ، من
أصحاب هشام الغوطي، صنّف كتاب «إنكار ان يخلق الناس أفعالهم» و«إثبات الجزء الذي لا
يتجزأ». أنظر: سير اعلام النبلاء: ١٠ / ٥٥١.

.....
 ۞ أنه كما قد وضع لفظة الأسود لهذه الهيئة المخصوصة، فقد كان يصحّ وضعها للهيئة المحسوسة من الأبيض؛ وكذلك قد كان يصحّ وضعها لعدم السواد ولا يكون بين الشيء وبين التقيضين علاقة طبيعية .

ودليل الصحة، الوقوع، فإنهم قد اتفقوا^(١) على أنّ لفظة القُرء وضعت للحيض والطهر وهما متناقضان، والجون وضع للسواد والبياض وهما الضدان.

واستدل عبّاد على مذهبه بأنّه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى الموضوع له، لكانت نسبة ذلك المعنى إلى ذلك اللفظ كنسبته إلى غيره، فتخصيص وضع اللفظ له دون ما عداه من المعاني وما عدا اللفظ من الالفاظ يكون ترجيحاً من غير مرجح^(٢) .

والجواب: المخصص إرادة الواضع المختار الذي يرجح بإرادته أحد الطرفين من غير مرجح، هذا إن قلنا بالتوقيف، وإن قلنا بالاصطلاح فكذلك، أو يكون المخصص هو مسبوقية المعنى دون غيره حال حضور اللفظ المعين.

١. قد مرت الإشارة إلى زيف دعوى الاجماع في هذا الشأن على ضوء ما أفاده الشارح ۞ وذلك في هامش صفحة ١٤١، فراجع .

٢. ذكر الرازي هذا الاستدلال عن عبّاد، في محصله: ٥٨ / ١ .

قال: مسألة: قال الأشعري: علمها الله بالوحي، أو بخلق الأصوات، أو بعلم ضروري.

البهشية: وضعها البشر واحد أو جماعة ؛ وحصل التعريف بالاشارة والقرائن كالأطفال.

الأستاذ: القدر المحتاج إليه في التعريف توقيف وغيره محتمل. وقال القاضي: الجميع ممكن.*

[دلالة الألفاظ]

* أقول: لما أبطل مذهب عبّاد، شرع في تفصيل أقوال الأصوليين فيه، وتحقيقه أن نقول: إفادة اللفظ للمعنى إما أن تكون بالتوقيف أو بالوضع أو بهما أو نتوقف :

والأول: مذهب أبي الحسن الأشعري وأصحابه فإنهم قالوا: إنّ الله أوحى إلى بعض الأنبياء بالأسماء، أو خلق أصواتاً في بعض الأجسام، أو خلق علماً ضرورياً لبعض الناس بإفادة اللفظ لمعناه .

والثاني: مذهب أبي هاشم^(١) وأصحابه فإنهم قالوا: إنّ دلالة هذه الألفاظ إنّما حصل بالوضع من واحد أو من جماعة وقع بينهم الاصطلاح عليها ؛ ثمّ إنّ غيرهم عرفوا وضع اللفظ للمعنى بواسطة الإشارات والقرائن كما في حق

١ . هو عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبّائي، أبو هاشم (٢٧٧ - ٣٢١ هـ)، من كبار متكلمي المعتزلة، له آراء انفرد بها وتبعته فرقة سميت «البهشية»، له مصنفات منها: الشامل في الفقه، وتذكرة العالم، والعدّة في الأصول .

قال: ثمّ الظاهر قول الأشعري.

قال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ﴾^(١)؛ قالوا: ألهمه أو علمه ما سبق.

قلنا: خلاف الظاهر.

قالوا: الحقائق، بدليل: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾^(٢).

قلنا: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾^(٣) يبين أن التعليم لها والضمير

للمسميات. *

﴿الأطفال﴾.

والثالث: ينقسم إلى قسمين: الأول: أن يكون التوقيف سابقاً على الوضع وهو مذهب الاستاذ أبي إسحاق وغيره؛ والثاني: أن يكون الوضع هو السابق، وقد ذهب إليه جماعة من الأصوليين.

والرابع: مذهب القاضي أبي بكر وجماعة من الأصوليين.^(٤)

* أقول: هذا إشارة إلى استدلال الأشعري مع ما يرد عليه والجواب عنه، وتقريره: أن الله تعالى ذكر أن الأسماء توقيفية بقوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾، فوجب أن تكون الحروف والأفعال كذلك لأنه لا قائل بالفرق؛ ولأن الإسم إنما

١. البقرة: ٣١. ٢ و٣. البقرة: ٣١.

٤. إن مذهب القاضي أبي بكر ومن لّف لِفَه - على ما في (الإحكام للآمدي: ١ / ٥٧ - ٥٩) - هو: أن كل واحد من هذه المذاهب ممكن بحيث لو فرض وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته؛ وأما وقوع البعض دون البعض، فليس عليه دليل قاطع؛ و [أما] الظنون فمتعارضة يمتنع معها المصير إلى التعيين.

قال: **وَاسْتَدِلَّ بِقَوْلِهِ: ﴿وَ اِخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ﴾^(١)، والمراد اللغات بانفاق.**

قلنا: التوقيف والإقذار؛ في كونه آية، سواء.*

.....
 ﴿سَمِيَ بِذَلِكَ لِكَوْنِهِ عَلَامَةً عَلَى الْمَسْمَى، وَالْأَفْعَالُ وَالْحُرُوفُ كَذَلِكَ فَهِيَ أَسْمَاءُ أَيْضاً.

اعترضوا عليه بأن قالوا: المقصود من التعليم يحتمل أنه ألهمه الاحتياج إلى هذه الألفاظ وأعطاه ما لأجله قدر على الوضع.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْمَقْصُودَ لَيْسَ هُوَ الْإِلْهَامُ فَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: أَنَّهُ عَلَّمَهُ إِيَّاهَا بِمَعْنَى أَنَّهُ عَرَّفَهُ مَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ غَيْرِهِ مِمَّنْ سَبَقَ.

والجواب: أن هذا خلاف الظاهر، فلا يصار إليه الألدليل.

قالوا: المراد إنما هو تعليم الحقائق لا الأسماء، بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾^(٢) ولو كان المراد الأسماء لقال ثم عرضها، والجواب: ليس المقصود هو الحقائق بل الأسماء بدليل قوله تعالى: ﴿أَتَّبِعُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ فإنه يدل على أن التعليم إنما كان للأسماء إذ القصد إنما هو تعجيزهم، والضمير في قوله ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ للمسميات، ولا منافاة في ذلك.

* أقول: هذا إشارة إلى دليل على أن اللغات توقيفية وهو مذهب المصنف إلا أنه استضعف هذا الدليل، ومن عادته أنه إذا استضعف دليلاً على ما يذهب إليه يصدره بقوله: **وَاسْتَدِلَّ!**

قال: البهشميَّة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾^(١)، دلَّ على سبق اللغات وإلا لزم الدور .

قلنا: إذا كان آدم ﷺ هو الذي علمها، اندفع الدور. وأمَّا جواز أن يكون التوقيف بخلق أصوات أو بعلم ضروري، فنخلاف المعتاد.*

﴿وَتَقْرِيرُهُ أَنْ نَقُولَ: اللهُ تَعَالَى قَالَ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلَافُ السِّتِيكُمْ﴾^(٢) وليس المراد منه الحقيقة لاتفاق الألسنة اللحمانية، فإذا المراد هو اللفظ الحاصل من الألسنة استعمالاً للسبب في المسبب وهو من أحسن وجوه المجاز، ويصير التقدير: ومن آياته توقيف^(٢) لغاتكم المختلفة أي تعليمها، وإذا كانت الألفاظ مستندة إلى الله تعالى بطل الاصطلاح.

ووجه ضعفه أن نقول: استعمال اللسان في التوقيف مجاز واستعماله في الإقدار على اللفظ مجاز آخر وليس أحدهما أولى من الآخر، وهما مستويان في كون كل واحد منهما آية فلا يجوز الحمل على أحدهما إلا للدليل .

ولقائل أن يقول: المجاز الأول أولى، لوجهين:

الأول: إنَّه استعمال لفظ السبب في المسبب .

الثاني: إنَّ اختلاف القدرة كما وقع في النطق وقع في غيرها فتخصيصه بالذكر ليس بأولى من غيره.

* أقول: استدل أبوهاشم على أنَّ اللغات إصطلاحية بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾، دلَّ على مسبوقية الرسالة باللغات فلو ﴿

٢. الروم: ٢٢.

١. إبراهيم: ٤.

٢. يقال: وقَّف فلاناً على الشيء، أي: اطَّلعه عليه.

قال: الأستاذ: إن لم يكن المحتاج إليه توقيفياً، لزم الدور لتوقيفه على اصطلاح سابق.

قلنا: يعرف بالترديد والقرائن كالأطفال.*

كانت توقيفية لزم الدور .

والجواب: أن الدور مندفع على تقدير أن يكون الله تعالى علمها آدم ثم إنه ﷺ عرفها غيره [لأن الآية دلت على مسبوقية البعثة إلى القوم، وآدم ﷺ لم يكن له قوم ابتداءً] (١) .

وأعلم أن بعض الناس (٢) أجاب عن هذا أيضاً بأن التوقيف لا ينحصر في ما يأتي به الرسول بل قد يكون بخلق اصوات في الجمادات أو بخلق علم ضروري فينا، وعلى هذا التقدير يندفع الدور؛ والمصنف استبعد هذا بأنه خلاف العادة.

* أقول: استدل الأستاذ على كون بعض اللغة توقيفياً بأن الإصطلاح على أن اللفظ الموضوع لمعنى ما من المعاني مسبق بالفاظ دالة على معرفة الاصطلاح فتلك الألفاظ إن أستفيد دلالتها من الوضع لزم الدور وإن كان من التوقيف فهو المطلوب .

وأجاب المصنف بأن معرفة الاصطلاح تحصل من القرائن كما في حق الأطفال.

١ . في نسخة «ب» فقط.

٢ . انظر: التقريب والارشاد للباقلاني: ١ / ٣٢٠ - ٣٢٦.

قال: البحث الرابع: طريق معرفتها بالتواتر فيما لا يقبل التشكيك
كالأرض والسماء والحر والبرد؛ وبأخبار الأحاد في غيره. *

[البحث الرابع: في معرفة طرق اللغات]

* أقول: هذا آخر الأبحاث الأربعة، وهو البحث عن معرفة طرق اللغات،
وهو ينقسم إلى ما يعلم بالضرورة وضعه للمعنى، وإلى ما لا يكون كذلك:

والأول: إنما يحصل بالتواتر إذ سائر ما عداه من الضروريات غير حاصل هنا
وذلك كالسما، والأرض، والحر، والبرد، والماء، والنار، وغير ذلك من الألفاظ
المتداولة بين الناس كافة .

والثاني: إنما يحصل بالنقل الذي لا يبلغ حد التواتر وهو الأحاد كالألفاظ التي
ليست مشهورة عند الناس كافة.

قال: الأحكام:

لا يحكم العقل بأنَّ الفعلَ حسنٌ أو قبيحٌ في حكم الله تعالى، ويطلق لثلاثة أمور إضافية: لموافقة الغرض ومخالفته، ولما أمرنا بالثناء عليه والذم، ولما لا حرج فيه ومقابله؛ وفعل الله - تعالى - حسن بالاعتبارين الأخيرين.

وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة: الأفعال حَسَنَةٌ وقبيحة لذاتها. فالقدماء: من غير صفة. وقوم: بصفة، في القبيح. والجبائية بوجوه واعتبارات.*

* أقول: اختلف الناس في التحسين والتقييح^(١)، فذهبت الأشعرية إلى أن الافعال لا توصف بحسن ولا قبح لذواتها، وأنَّ العقل لا يقضي بحسن ولا قبح في أحكام الله تعالى، وإنَّ اسم الحسن والقبح يطلق على ثلاثة أمور إضافية: أحدها: إطلاق الحسن على ما يوافق الغرض، والقبيح على ما يخالفه؛ وليس ذلك ذاتياً للفعل لتبدله بتبديل الاغراض.

وثانيها: إطلاق الحسن على ما أمرنا الشارع بالثناء على فاعله، والقبيح على ما أمرنا بالذم عليه.

١. إن لشيخنا الأستاذ السبحاني - دامت تأييداته - دراسة مستوعبة ودقيقة في مقولة «الحسن والقبح» يقل نظيرها، فقد عالج المقولة معالجة شاملة تعرض فيها لأراء المفكرين في المسألة قديماً وحديثاً، وفي نهاية المعترك خلص إلى نتيجة تقترب في مضمونها ممَّا خلص إليه العلامة الطباطبائي من قبل في أكثر من موضع من بحوثه الفلسفية.

﴿ وثالثها: إطلاق الحسن على ما لا حرج فيه، والقبيح على ما يقابله. والحسن بالمعنى الثالث أعمّ منه بالمعنى الثاني لدخول المباح فيه وعدم دخوله في الثاني .

وأعلم أن الحسن بالإعتبار الأوّل غير صادق في حقّ الله تعالى عندهم^(١) لأنّ أفعاله غير معلّلة بالأغراض؛ ويصدق عليها بالإعتبارين الأخيرين؛ أمّا أفعالنا فإنّه يصدق عليها الحسن والقبح بالإعتبارات الثلاثة.

وقالت المعتزلة والكّرامية^(٢) والبراهمة^(٣) والخوارج^(٤) والثنوية^(٥) وغيرهم أنّ الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها:

فمنها ما يدرك بالعقل إمّا بالضرورة كحسن رد الوديعة، وشكر المنعم، وقبح الظلم، وكفران النعمة؛ وأمّا بالنظر والاستدلال كحسن الصدق وضار وقبح الكذب النافع .

١. أي: عند الأشاعرة.

٢. الكّرامية: هم أتباع أبي عبدالله محمد بن كزّام المتوفّي سنة ٢٥٥ هـ.

٣. البراهمة: قوم من أهل الهند، ينتسبون إلى رجل منهم يقال له «براهم» وقد مهّد لهم نفي النبوات أصلاً، وقرّر استحالة ذلك في العقول. وهم على أصناف، ومنهم (أصحاب التناسخ) الذين يقولون بتناسخ الأرواح. انظر: الملل والنحل: ٢ / ٢٥٠ - ٢٥٥.

٤. الخوارج: وهم الذين فارقوا علياً عليه السلام في صفين بعد قبول التحكيم، وهم يكفرون علياً وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن صوبهما أو صوب أحدهما أو رضي بالتحكيم، ويكفرون أصحاب الكباثر ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة، حقاً وواجباً؛ وقالوا بجواز الإمامة في غير قریش. انظر: معجم الفرق الإسلامية: ١١٢.

٥. الثنوية: فرقة من القدريّة (المعتزلة) وهي التي قالت: إن الخير من الله والشر من إبليس. انظر: معجم الفرق الإسلامية: ٧٥.

قال: لنا: لو كان ذاتياً لما اختلف، وقد وجب الكذب، إذا كان فيه عصمة نبيٍّ من القتل والضرب وغيرهما.

وأيضاً: لو كان ذاتياً لاجتمع النقيضان في صدقٍ من قال: «لأكاذبن غداً» وكذبه^(١).*

☞ ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة، وقبح الزنا؛ وليس الشارع هو الموجب للتحسين والتقبيح بل كاشف وموضح^(٢).

ثم اختلفوا، فذهب أوائل المعتزلة إلى أن الحسن والقبح غير مختصين بصفة موجبة للحسن والقبح؛ وذهب آخرون إلى أن اختصاص بعض الأفعال بالحسن وبعضها بالقبح إنما هو بصفات زائدة عليها؛ وقال قوم أنها مختصة بصفة في القبيح دون الحسن؛ وذهب الجبائيان إلى أن سبب الاختصاص هي الوجوه والاعتبارات كما أن منها لطم اليتيم فإن اللطمة إن كانت باعتبار التأديب فهي حسنة، وإن كانت باعتبار الظلم فهي قبيحة.

* أقول: تقرير الوجه الأول أن نقول: لو كان الكذب قبيحاً لذاته لوجب وجود القبح كلما وجد الكذب، والتالي باطل فالمقدم مثله؛ وبيان الشرطية: إن ☞

١. أصل هذه المقولة ينسب إلى سقراط وإفلاطون حيث يقال إن سقراط قال يوماً عن إفلاطون: كل ما يقوله إفلاطون فهو كذب!
وقد اجاب إفلاطون:

سقراط صادق فيما يقول!

وهذا هو الذي اصطلح عليه في القاموس الفلسفي المعاصر، بالإشكالية.

٢. انظر: الإحكام للأمدى: ٦١/١.

العلل الذاتية يستحيل تخلف معلولاتها عنها وإلا لما كانت علة لذاتها، فإن قلت: إن العلل الذاتية قد تتخلف عنها معلولاتها عند وجود الموانع؛ قلت: فالعلة الثانية إذن الماهية مع انتفاء المانع وليس الكلام فيه؛ وبيان بطلان التالي: أن الكذب قد يستحسن عند اشتماله على مصلحة كتخليص نبي أو ولي.

وأما الوجه الثاني^(١)، فتقريره: إن الكذب لو كان قبيحاً لذاته والصدق حسناً لذاته، لكان قول القائل لأكذب غداً، مشتملاً على القبح والحسن الذاتيين؛ لأنه إن صدق قوله، لزم منه إيجاد القبيح والفعل المستلزم للقيح يكون قبيحاً، فالصدق إذن قبيح؛ وإن لم يصدق قوله، لزم منه إيجاد القبيح أيضاً؛ فعلى التقديرين يلزم منه حصول القبح وذلك يلزم منه إجتماع الحسن والقبح فيه.^(٢)

وللمعتزلة أن يقولوا: أما الأول^(٣)، ففاسد لأن تخليص النبي قد يحصل من غير حصول الكذب وذلك بأن يأتي بصورة الإخبار من غير قصد إليه أو مع قصد إليه لكن مع التعريض؛ ولو قدر أنه لا يحصل إلا مع الكذب فلا نسلم أن الكذب حسن هاهنا، وكون التخليص حسناً لا يستلزم حسن الكذب المؤدي إليه.

وأما الثاني^(٤)، فالجواب عنه: أن الأفعال القبيحة أو الحسنة قد تصحبها أفعال منافية لها، ولا يلزم من حسن تلك الأفعال أو قبحها حسن ما يصحبها أو قبحه؛ فهذا الخبر من حيث أنه اشتمل على القبيح يكون قبيحاً ومطلق الصدق

١. وهو لزوم التناقض إذا ما قلنا إن الحسن والقبح ذاتيان.

٢. انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١ / ١٢٩.

٣. أي: الوجه الأول وهو دوران القبح مدار الكذب.

٤. أي: الوجه الثاني وهو لزوم التناقض المشار إليه آنفاً.

قال: واشتدّل: لو كان ذاتياً لزم قيام المعنى بالمعنى لأن حسن الفعل زائد على مفهومه ؛ وإلا، لزم من تعقل الفعل تعقله؛ ويلزم وجوده، لأن نقيضه: «لا حسن» وهو سلب، وإلا استلزم حصوله محلاً موجوداً، ولم يكن ذاتياً، وقد وصف الفعل به فيلزم قيامه به، واعتراضه باجرائه في الممكن ؛ وبأن الاستدلال بصورة النفي على الوجود دور، لأنه قد يكون ثبوتياً أو منقسماً فلا يُقيد ذلك.*

حسن فيكون الصدق المشتمل عليه هذا الخبر حسناً أيضاً، ولا يلزم من قبح الكذب المصاحب له، قبحه ؛ وبالجمله فلهم أن يقولوا: إنا إنما نحكم بالحسن والقبح في الأفعال الخالية عن المعارض، أما مع وجود المعارض فلا.

* أقول: هذه حجة بعض الأشاعرة على أن الحسن والقبح ليسا ذاتيين للفعل، مع بيان ضعفه، وتقريره أن نقول: لو كان الحسن ذاتياً للفعل لزم قيام العرض بالعرض، والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية: أن حسن الفعل زائد على الفعل، لأنه لو كان نفس الفعل لزم من تعقل الفعل تعقله، والتالي باطل - فإننا قد نعقل أفعالاً كثيرة مع الجهل والغفلة عن حسنها وقبحها - فالمقدم مثله .

وإذا ثبت أن الحسن زائد على الفعل، فنقول: إنه وجودي لأنه نقيض لا حسن وهو أمر سلبي - لأنه لو كان ثبوتياً لاستلزم محلاً موجوداً وهو باطل، فإن كثيراً من المعدومات توصف بأنها غير حسنة - وإذا كان أمراً سلبياً وجب أن يكون نقيضه ثبوتياً ؛ وأيضاً لو كان الحسن سلبياً لم يكن ذاتياً أي غير مستند إلى ذات الفعل لأن العدمات ليست ثابتة وما ليس بثابت استحاله إسناده إلى علّة [وذلك ينافي

﴿مذهبهم﴾^(١)، وإذا ثبت أنه موجود وهو وصف للفعل، لزم قيام العرض - وهو الحسن - بالعرض، وهو الفعل.

وأعلم أنه قد يمكن حمل قوله: ولم يكن ذاتياً، على أنه لم يكن جزءاً من الفعل وليس دليلاً آخر على أن الحسن ثبوتي إلا أن هذا مرجوح إذ قد بين فيما مضى أن الحسن زائد على الفعل وإذا كان زائداً، لم يكن ذاتياً.

وأما بيان بطلان التالي^(٢) فلائن معنى قيام الشيء بالشيء هو حصوله في الحيز تبعاً لحصول محله فيه، فالعرض الحال في العرض الحاصل في الحيز تبع لحصول جوهر فيه، فكان بالحقيقة قائماً بالجوهر لا بالعرض .

واعترض المصنف بأن الدليل الدال على وجود الحسن يمكن اجراؤه في «الإمكان»^(٣) فنقول: إنه ثبوتي لأنه نقيض «لا إمكان» العدمي ونقيض العدمي، ثبوتي فالإمكان ثبوتي ويلزم منه التسلسل أو وجوب الممكن .

وأيضاً الاستدلال بصورة السلب على الوجود دور لأننا إنما نعلم أن لا حسن عدمي إذا علمنا أنه نقيض الحسن وأن الحسن أمر وجودي وأن نقيض الوجودي سلبي، فلو أخذنا نستدل على أن الحسن وجودي لأن نقيضه عدمي، لزم ﴿

١ . فقط في نسخة «ب» .

٢ . يريد الشارح ﷺ تفنيد إبطال التالي وحاصله:

إن قيام العرض بالعرض غير ممتنع إذا انتهى القيام إلى الجوهر، فالحسن في المقام قائم بالفعل وهو قائم بالجوهر .

٣ . فيقتضي أن يقوم العرض بالعرض أيضاً .

قال: **وَاسْتُدِلَّ**: فعل العبد غير مختار، فلا يكون حسناً ولا قبيحاً لذاته، اجماعاً لأنه إن كان لازماً، فواضح، وإن كان جائزاً، فإن افتقر إلى مرجح، عاد التقسيم، وإلا فهو اتفاقي، وهو ضعيف، فإنما نفرق بين الضرورية والاختيارية؛ ضرورة ويلزم عليه فعل الباري، وأن لا يوصف بحسن ولا قبح شرعاً؛ والتحقيق إنه يترجح بالاختيار.*

﴿الدور﴾^(١) وهذا لأنه قد يمكن أن يكون «لا حسن» ثبوتي أو منقسم إلى ثبوتي وعدمي وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستدلال بصورة السلب.

* أقول: هذا استدلال ثان^(٢) على أن الحسن والقبح ليسا ذاتيين، وتقديره: أن أفعال العباد غير إختيارية فلا تكون حسنة ولا قبيحة، والكبرى متفق عليها، وبيان الصغرى: أن فعل العبد إما أن يكون واجباً أو جائزاً، فإن كان واجباً لزم الجبر فلا يكون مختاراً، وهو المطلوب، وإن كان جائزاً فإنما أن يفتقر إلى مرجح في ترجيح أحد طرفيه على الآخر أو لا يفتقر، فإن كان الأول، فمع ذلك المرجح إما أن يكون الفعل واجباً أو جائزاً؛ ويعود التقسيم إلى أن ينتهي إلى الوجوب وهو قول بالجبر؛ وإن لم يفتقر، كان صدور الفعل ممكناً دائماً مع أنه يقع في وقت دون وقت لا لمرجح فيكون وقوعه في ذلك الوقت على سبيل الاتفاق لا على سبيل ﴿

١. إنما يستلزم الدور على بعض الصور لأنه قد يكون السلب ثبوتياً - كما قيل - مثل اللامعوم أو منقسماً إلى الوجودي والعدمي كاللاممكن حيث إنه ينقسم إلى الواجب الوجودي والممتنع العدمي، وحينئذ الثبوتي يتوقف على نفسه؛ وعلى أية حال، القضية الكلية تنتقض في هذا المورد فلا تصلح دليلاً لنقض دعوى الخصم القائل بذاتية الحسن والقبح للفعال.

٢. الاستدلال الأول كان لزوم قيام العرض بالعرض.

﴿ الوجوب، والفعل الاتفاقي لا يصدر عن الاختيار .

والجواب: أن هذا استدلال على ما يعلم بطلانه بالضرورة، وذلك لأننا نعلم قطعاً الفرق من الأفعال الضرورية والاختيارية، فإن حركة الحجر إلى أسفل ليست متساوية لحركة الحيوان عند اندفاعه الإرادي إلى جهة من الجهات، ومستند هذا الفرق، الضرورة .

ولأن سلمنا سلامته عن هذا لكأنه ينتقض بالباري تعالى فإن هذا التقسيم وارد فيه، وذلك لأن صدور الفعل عنه أمّا أن يكون واجباً أو جائزاً، ويعود التقسيم، مع أنه باطل وإلا لزم القَدَم .

ولأن^(١) سلمنا ذلك لكأنه كما أن هذا الدليل منع من وصف الفعل بالحسن والقبح لذاته، فإنه يمنع من وصفه بالحسن والقبح الشرعي، مع أنه باطل بالإجماع. ثم إن المصنف بعد أن ذكر هذه المناقضات، ذكر التحقيق في الجواب عن هذه الشبهة وهو أن فعل العبد يترجّح على تركه بالاختيار، فإن قلت: التقسيم وارد لأن مع الاختيار إن وجب الفعل لزم الجبر والألزم الاتفاق. قلت: عنه جوابان:

أحدهما: وهو الحق، أن الفعل مع الاختيار يكون واجباً ولا يلزم من وجوبه الجبر إذ هو وجوب لاحق حصل بعد فرض وجود العلة التامة التي هي القدرة والداعي، ولا يلزم من حصول هذا الوجوب حصول الوجوب السابق ﴿

١. أي: لو سلمنا أن دليل الجبر تام لتزييف القول بذاتية الحسن والقبح، لكنه يستلزم تزييف القول بشرعية الحسن والقبح أيضاً فالإشكال عام.

قال: وعلى الجبائية: لو حَسُنَ الفعلُ أو قَبِحَ لغير الطلب، لم يكن تعلق الطلب لنفسه، لتوقفه على أمر زائد.

وأيضاً لو حَسُنَ الفعلُ أو قَبِحَ لذاته أو لصفته، لم يكن الباري مختاراً في الحكم، لأنَّ الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول، فيلزم الآخر، فلا اختيار.*

.....
 ﴿الموجب للجبر إنما هو الوجوب بالمعنى الثاني لا الأول .

الثاني: أن المختار يرجح أحد طرفي مقدوره لا لمرجح ؛ وتحقيق هذا قد ذكرناه في كتاب «المناهج»^(١) في علم الكلام إذ هو الموضوع المختص به.^(٢)

* أقول: هذان وجهان ردَّ بهما المصنّف قول أبي علي^(٣)، وابنه أبي هاشم من كون الفعل حسناً أو قبيحاً لجهات واعتبارات^(٤):

١. لاحظ: مناهج اليقين: ٣٧١، الجواب الأول في الرد على الأشعري.

٢. يبحث هذا الموضوع في علم الأصول المعاصر بعنوان: «الطلب والارادة»، وقد افردت رسائل لبحثه، إلا أن الحق الحقيقي هو ما اشار إليه الشارح المفضل رحمته بأنه من اختصاصات علم الكلام، الأمر الذي دفع ببعض الأصوليين إلى اقصائه من البحث الأصولي، كما صنع العلامة المظفر رحمته، ودفع ببعض آخر إلى تقليصه كما صنع المحقق العراقي حيث لخصه في نصف صفحة ؛ ونعم ما صنعوا! ولا بأس بالتنبيه على أن مصطلح «الطلب والارادة» قد ورد في مبحث: «هل المنسوب مأمور به؟»، الآتي في هذا الكتاب.

٣. أبو علي الجبائي وهو محمد بن عبد الوهاب بن سلام (٢٣٥ - ٣٠٣ هـ) من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبت الطائفة الجبائية، نسبته إلى (جبأ) من قرى البصرة، له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب، وله تفسير مطول. انظر: الاعلام: ٢٥٦/٦.

٤. انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١/١٢٧ و ١٣٣.

﴿الأوّل: أن الفعل لو كان حسناً أو قبيحاً لغير الأمر والنهي الذي هو عبارة عن الطلب، لم يكن تعلق الطلب لنفس الفعل، والتالي باطل فالمقدّم مثله؛ بيان الشرطية: أن الفعل إذا كان حسنه مستنداً إلى وجه واعتبار، كان متوقفاً في حسنه على ذلك الوجه والاعتبار الزائد على ذات الفعل؛ والبارئ إنّما يأمر بالفعل لأجل الحسن فيكون الطلب متوقفاً على ذلك الوجه الذي باعتباره يكون الفعل حسناً؛ وبيان بطلان التالي: أنه خلاف المفروض، فإننا نفرض الكلام في فعل تعلق الطلب به [ولأن تعلق الطلب بالمطلوب، تعلق عقلي لا يتوقف على شيء زائد على المطلوب] ^(١).

الثاني: أن الأفعال لو كانت حسنة أو قبيحة لذاتها أو لصفات، لم يكن البارئ تعالى مختاراً في الحكم؛ والتالي باطل فالمقدّم مثله؛ بيان الشرطية: أن الفعل الحسن راجح على القبيح، فلو حكم الله تعالى علينا بالقبيح لكان يأمرنا بفعل المرجوح وهو ضد الحكمة وخلاف المعقول، فيتعين الأمر بالآخر وهو الحسن؛ وإذا كان تعلق الأمر بطرف الحسن واجباً وتعلقه بطرف القبيح ممتنعاً، لزم نفي الاختيار.

وهذان الوجهان ضعيفان: أمّا الأوّل: فلأنّ قولكم: لو كان الحسن لغير الطلب، لما تعلق الطلب بنفس الفعل؛ ان عنيتم بأنّه لا يكون أمراً بالفعل من حيث هو هو، فهو مسلمٌ؛ ولمَ قلتم أنّه محال؟! وقولكم: أنّه على خلاف الفرض، ممنوع [والتعلق العقلي لا يتوقف على شرط] ^(٢)؛ وإن عنيتم به أنّه لا يكون أمراً بالفعل من حيث هو فعل مشتمل على ذلك النوع من المصلحة، فهو ممنوع.

﴿وأمّا الثاني: فلأنّ حسن الفعل وقبحه لا يؤثران في الاختيار؛ وكون

٢. في نسخة «ب» فقط.

١. في نسخة «ب» فقط.

قال: ومن السمع: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»^(١)،
لاستلزام مذهبه خلافه.*

الحسن واجب للاختيار نظراً إلى الحكمة، لا يلزم منه أن يكون واجباً
مطلقاً.

والوجه الثاني إنما يرد على قدماء المعتزلة لا على أبي علي وأبي هاشم
القائلين بالوجه.

* أقول: هذا استدلال على نفي الحسن والقبح العقلي من حيث السمع،
ووجهه: أن الله تعالى نفى التعذيب إلا ببعثة الرسل فلو كان الفعل حسناً أو قبيحاً
بالفعل، للزم وقوع التعذيب وإن لم توجد الرسل - لأن مذهبهم^(٢) أن الحسن هو
الذي يستحق فاعله المدح والثواب والقبیح هو الذي يستحق فاعله الذم والعقاب -
وذلك يستلزم خلاف الآية .

والمعتزلة اعتذروا عن هذا بوجهين :

الأول: يجوز أن يكون المقصود من الرسول هو العقل .

الثاني: يجوز أن يكون المقصود: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» بالأوامر الشرعية
(حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)، توفيقاً بين الأدلة .

١. الاسراء: ١٥.

٢. أي: الأشاعرة، لأنهم القائلون بالحسن والقبح الفاعليين.

قال: قالوا: حسن الصدق النافع والإيمان، وقبح الكذب الضار والكفران، معلومٌ بالضرورة من غير نظرٍ إلى عرفٍ أو شرعٍ أو غيرهما. والجواب المنع بل بما ذكر .

قالوا: إذا استويا في المقصود مع قطع النظر عن كل مقدار، أثر العقل الصدق.

وأجيب: بأنه تقدير مستحيل، فلذلك يُستبعد منع إثارة الصدق، ولو سَلِمَ، فلا يلزم في الغائب، للقطع بأنه لا يقبَحُ من الله تمكين العبد من المعاصي ويقبح مَنًا*.

* أقول: هذان دليان للمعتزلة على أن الحسن والقبح عقليان^(١):

الأول: أن العاقل يحكم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار من غير نظر ولا شرع، فإن البراهمة المنكرين للشرائع، يُعرفون بهما.

وأجاب المصنف بالمنع بل إنما يحكم بالحسن والقبح بما ذكر من العرف أو الشرع؛ والمعتزلة قالوا لو فرضنا انفسنا خالية عن موجبات الشرع وعن الأمور العادية، لقضينا بالحسن في رد الودیعة والقبح في الظلم وغير ذلك .

الثاني: أن الإنسان لو خیر بين الصدق والكذب مع تساويهما في جميع المصالح المطلوبة، لاختار الصدق، وهذا ضروري، وإنما يختار الصدق لأنه

حسن في العقل .

وأجاب المصنف بأن: هذا الفرض مستحيل الوقوع ؛ فلذلك استبعد منع اختيار الصدق، وهذا لأن المحال جاز أن يستلزم المحال .

وأيضاً لو سلم هذا في حقنا لم يلزم مثله في حق الله تعالى، فإننا نقطع بأنه لا يقبح من الله تعالى تمكين الظالم من الظلم ويقبح منا ذلك، وإذا جاز أن يكون في أفعال الله تعالى ما هو حسن ويكون قبيحاً لو فعلناه، لم يطرد القياس .

وأعلم أن [المنع من]^(١) إمكان وجود هذا الفرض يجري مجرى المكابرة، فإننا نفرضه في شخص خيره السلطان في الصدق والكذب مع تحصيل المصلحة معهما.

وأما الفرق بين فعلنا وفعله تعالى في تمكين الظالم وكون أحدهما حسناً والآخر قبيحاً، فممنوع، وعلى تقدير تسليمه نقول: إننا حسن من الله تعالى ذلك لأنه مكلف، فلو منعه من الظلم فيه يبطل التكليف ؛ بخلاف العبد.^(٢)

١ . في نسخة «ب» فقط .

٢ . إن البحث في «الحسن والقبح»، في غاية الأهمية إلا أن محله هو علم الكلام؛ ولهذا السبب تجد أن علم الأصول المعاصر قد رحل هذه المقولة إلى مواضعها، وعند الحاجة يعاملها بوصفها من «الأصول الموضوعية»، أي التي تبحث في محلها وتتم البرهنة عليها هناك.

قال: قالوا: لو كان شرعياً، لزم إفحامُ الأنبياء، فيقول: لا أنظر في معجزتك حتى يجب النظر، وبالعكس، أو لا يجب حتى يثبت الشرع ويُعكس.

والجواب: أن الوجوب عندهم نظريٌّ فنقوله بعينه، على أن النظر لا يتوقف على وجوبه، ولو سُلم فالوجوب بالشرع، نظر أو لم ينظر، ثبت أو لم يثبت.*

* أقول: هذا استدلال آخر^(١) على أن الوجوب لا يثبت بالشرع، وتقريره:

أنه لو لم يثبت الوجوب إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء، والتالي باطل فالمقدم مثله؛ بيان الشرطية: أن النبي ﷺ إذا أتى إلى الإنسان وقال: اتبعني؛ فيقول له: لا اتبعك حتى انظر في معجزتك، ولا أنظر في معجزتك حتى أعرف وجوب النظر، ولا أعرف وجوب النظر إلا بقولك؛ فينقطع النبي .

أو يقول: لا يجب عليّ النظر حتى يثبت الشرع، ولا يثبت الشرع حتى أنظر؛ فيلزم الإفحام .

وبيان التالي ظاهرٌ.

١ . هذا استدلال آخر للقائلين بأن الوجوب ثبت بالعقل، وحاصل الاستدلال هو: لو لم يثبت الوجوب إلا بالشرع، لزم إفحام الأنبياء وذلك بالبيان الذي ورد في المتن والشرح. ثم أن الشارح تبعاً للامتنان أجاب عنه - كما سيوافيك - والأولى بأن يجاب أن الحسن ليس من مقولة العرض بل هو ادراك عقلي ينتقل إليه الإنسان من موافقة الفعل مع الفطرة الإنسانية العليا؛ والتفصيل يطلب من كتاب «التحسين والتقيح العقليين» لشيخنا الاستاذ المحقق السبحاني» - دامت تأييداته ..

وَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ هَذِهِ الْمَعَارِضَةِ وَحَلَّ [الإشكال] ^(١)، أَمَّا الْمَعَارِضَةُ فَهِيَ أَنْ نَقُولَ: عِنْدَكُمْ وَجُوبَ النَّظَرِ وَإِنْ كَانَ بِالْعَقْلِ، لَكِنَّهُ لَيْسَ بِضَرُورِيٍّ بَلْ هُوَ نَظَرِيٌّ فَلِلْمُدْعَوِّ أَنْ يَقُولَ: لَا أَنْظُرُ حَتَّى أَعْرِفَ وَجُوبَ النَّظَرِ، وَلَا أَعْرِفُ وَجُوبَ النَّظَرِ إِلَّا إِذَا نَظَرْتُ، فَيَلْزِمُ الْإِفْحَامَ .

وَأَمَّا الْحَلُّ: فَنَقُولُ: لَا نَسْلَمُ أَنَّ النَّظَرَ يَتَوَقَّفُ عَلَى وَجُوبِهِ، فَإِنَّهُ قَدْ يَحْصُلُ النَّظَرُ لِمَنْ لَمْ يَعْرِفْ وَجُوبَهُ ؛ وَلَوْ سَلِمَ تَوَقُّفُهُ عَلَيْهِ، لَكِنْ لَا نَسْلَمُ أَنَّهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ وَجُوبِهِ بَلْ يَتَوَقَّفُ عَلَى وَجُوبِهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَهُوَ مُسْتَفَادٌ مِنَ الشَّرْعِ سِوَاءَ نَظَرٍ أَوْ لَمْ يَنْظُرْ، ثَبِتَ أَوْ لَمْ يَثْبِتْ ؛ وَذَلِكَ بِأَنْ يَقُولَ مَتَى ظَهَرَتِ الْمَعْجِزَةُ وَكَانَ صَدَقَ النَّبِيُّ مُمْكِنًا وَكَانَ الْمُدْعَوُّ عَاقِلًا مُمْكِنًا مِنَ النَّظَرِ، فَقَدْ اسْتَقَرَّ الشَّرْعُ وَثَبِتَ، وَالْمُدْعَوُّ مَفْرُطٌ فِي حَقِّ نَفْسِهِ .

وَلِلْمَعْتَزِلَةِ أَنْ يَقُولُوا:

أَمَّا الْمَعَارِضَةُ فَالْجَوَابُ عَنْهَا أَنَّ النَّظَرَ وَإِنْ كَانَ وَاجِبًا بِالنَّظَرِ لَكِنْ لِلْأُمُورِ النَّظَرِيَّةِ :

مِنْهَا مَا هِيَ وَاضِحَةٌ جَلِيَّةٌ لِلْكَلِّ وَهِيَ الَّتِي تَسْمَى فِطْرِيَّةَ الْقِيَاسِ .

وَمِنْهَا مَا هِيَ خَفِيَّةٌ تَحْتَاجُ إِلَى بَحْثٍ وَكَسْبٍ.

وَوَجُوبَ النَّظَرِ مِنْ قَبِيلِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ فَإِنَّ النَّظَرَ يَحْصُلُ بِهِ دَفْعُ الضَّرْرِ وَمَا يَحْصُلُ بِهِ دَفْعُ الضَّرْرِ فَهُوَ وَاجِبٌ، وَهَاتَانِ الْمَقْدِمَتَانِ قَطْعِيَّتَانِ وَأَنْسَبَاقُ الذَّهْنِ مِنْهُمَا إِلَى النَّتِيجَةِ أَنْسَبَاقٌ طَبِيعِيٌّ فَهُوَ وَاضِحٌ جَلِيٌّ لِلْكَلِّ فَهُوَ يَجْرِي مَجْرَى

قال: قالوا: لو كان ذلك، لجازت من الكاذب، ولا تمتع الحكم بقبح نسبة الكذب على الله قبل السمع، والتثليث وانواع الكفر من العالم. واجيب بان الأول إن امتنع فَلِمَدْرِكِ آخِر، والثاني يلزم إن أُريد التحريم الشرعي.*

الضروريات؛ ولهذا عدّ الأوائل^(١) ما كان من هذا القبيل من النظريات، في المبادئ.

وأما الحل، فقولكم: إنَّ النظر لا يتوقف على وجوبه؛ فنقول: لم ندع أن وجود النظر من الإنسان يتوقف على وجوبه، بل للمكلف أن يمتنع من النظر إلا بعد معرفة الوجوب.

وأما قولكم: الشرع يثبت بظهور المعجزة سواء حصل النظر أم لا، فضعيف؛ لأن إمكان صدق النبي لا يُوجب ايجاب اتباعه بل إنَّما يجب على المكلف اتِّباع من علم صدقه، ويعود المحذور لأنَّ الإنسان ما لم يعرف وجوب النظر عليه لا يجب عليه وإن كان الشرع قد ثبت [التكلِّيف]^(٢)، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق.

* أقول: هذا دليل للمعتزلة على أنَّ الحسن مستفاد من العقل، وذلك لأنَّه لو لم يكن القبح والحسن ذاتيين لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب لانتفاء قبحه، ولجاز الكذب على الله تعالى قبل ورود الشرع بصدقه، ولجاز للعالم أن يصدر

١. أي: الفلاسفة الأوائل الذين مرّت الإشارة إليهم.

٢. ادرجنا ما بين المعقوفتين لتكميل العبارة، وما في النسخة في موضعه لم يقرأ.

علماً بأن ما بعد: «لأن الإنسان»، إلى نهاية العبارة لا يوجد في نسخة «ب».

قال: مسألان على التنزل:

الأولى: شكر المنعم ليس بواجب عقلاً، لأنه لو وجب، لوجب لفائدة؛ وإلا لكان عبثاً وهو قبيح؛ ولا فائدة لله تعالى لتعالیه عنها؛ ولا للعبد في الدنيا، لأنه مشقة ولا حظ للنفس فيه، ولا في الآخرة؛ إذ لا مجال للعقل في ذلك.*

☞ عنه انواع الكفر من التثليث وغيره^(١)؛ والتوالي باطلة فالمقدم باطل، والشرطية ظاهرة.

وبيان بطلان التوالي أنه لا ينفي إمكان الفرق بين النبي الصادق والكاذب على تقدير الملازمة الأولى، ولا ارتفاع الوثوق بالوعد والوعيد على تقدير الملازمة الثانية، ولزم خرق الاجماع على تقدير الملازمة الثالثة.

وأجاب المصنّف: عن الأول بأن الحكم بالامتناع ليس لأن إظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح لذاته، بل الحكم بالامتناع قد يكون لمدرک آخر سوى العلم بالقبح، وذلك لأننا نعلم الصدق عند اظهار المعجزة على سبيل العادة وإن جوزنا ظهورها على يد الكاذب وهذا هو الجواب^(٢) عن الملازمة الثانية، وعن الثالثة أننا نلتزم بعدم التحريم إن أريد به التحريم الشرعي.

[مسألان فرعیتان]

* أقول: هاتان المسألان يبحث عنهما الأشاعرة على تقدير تسليم ☞

٢. لا توجد في نسخة «ب».

١. قبل بيان الشرع.

﴿ أصل المعتزلة وهو الحسن والقبح العقليان، ولهذا قال المصنف على سبيل التنزّل أي: على تقدير تسليم الأصل المذكور فإنه لولا الأصل لسقط البحث عنهما.

[الأولى: مسألة شكر المنعم]

المسألة الأولى: في أنّ المنعم، لا يجب شكره عقلاً. قالوا^(١): والدليل عليه أنه لو وجب لوجب إمّا لفائدة أو لا لفائدة، والتالي بقسميه باطل فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرة.

وبيان بطلان القسم الثاني: أنه يكون الوجوب عبثاً.

وبيان بطلان الأول: أنّ الفائدة الحاصلة من الوجوب إمّا أن تكون راجعة إلى الله تعالى، وهو باطل لاستغنائه عن الفوائد؛ وإمّا أن تكون راجعة إلى العبد وهو باطل لأنّ تلك الفائدة إمّا عاجلية أو آجلية، والأوّل باطل لأنّ الشكر في الدنيا تعجيل للمشقة لا للفائدة ولاحظ للنفس فيه؛ والتالي باطل لأنّ الثواب الأخروي لا مجال للعقل فيه.

وللمعتزلة أن يقولوا: لم لا يجب الشكر لا لفائدة!؟

قوله: لأنه يكون عبثاً، قلنا: لا نسلم، فإنه يجوز أن يكون واجباً لكونه شكراً، والافعال المستندة إلى غيرها لذواتها لا يلزم أن تكون عبثاً إذ لا يستتبع غيرها من الفوائد؛ سلمنا^(٢)، لكن لم لا يجوز أن تكون الفائدة هي تحصيل الثواب في الآخرة!؟

﴿

١. أي: الأشاعرة المنكرون للحسن والقبح العقليين.

٢. أي: سلمنا أن وجوب الشكر لفائدة.

قال: قولهم: الفائدة الأمان من احتمال العقاب في الترك، وذلك لازم الخطور، مردود بمنع الخطور في الأكثر، وإن سلم فمعارض باحتمال العقاب على الشكر؛ لأنه تصرف في ملك غيره، أو لأنه كالإستهزاء، كمن شكر ملكاً على لقمة، بل اللقمة بالنسبة إلى الملك أكبر.*

☞ قوله: لا مجال للعقل فيه، قلنا: لا نسلم. وأعلم أن هذا المنع إنما يظهر عندما يتبين أن الثواب أو العقاب هل هو عقلي أو سمعي والبحث فيه ذكرناه في كتاب «المناهج»^(١).

* أقول: هذا جواب المعتزلة عما أورده عليهم، وهو أنهم قالوا: لم لا يجوز أن تكون الفائدة الأمان من احتمال العقاب بتقدير عدم الشكر إذ هو محتمل، والعاقلة لا يخلو عن إخطار هذا المعنى بباله، ولا شك أن دفع الخوف عن النفس من أعظم الفوائد العاجلية.

ورده المصنف بأن:

☞ منع الخطور أولاً، والخوف إنما يحصل على تقدير الخطور.

١. انظر: «مناهج اليقين في أصول الدين»: ٥٠٦، وقد ورد فيه:

اتفق أهل العدل على استحقاق العاصي العقاب بمعصيته، وخالفهم في ذلك الأشاعرة.

ثم اختلف العدلية:

فقال المعتزلة والزيدية والقائلون بالوعيد: إن العلم به عقلي، وقالت المرجئة ومن وافقها من

الإمامية: إن العلم به سمعي.

قال : الثانية : لا حكم فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح.

وثالثها : لهم الوقف على الحظر و الإباحة . و أما غيرها فانقسم عندهم إلى الخمسة ، لأنها لو كانت محظورة و فرضنا ضددين ، لكلف بالمحال.*

❦ وثانياً: بالمعارضة بالمثل وذلك لأنَّ الخوف من العقاب وإن كان حاصلًا على تقدير ترك الشكر لكنَّه حاصل على تقدير فعله لأنَّه تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح عندهم، أو لأنَّ الشكر على هذه النعم يجري مجرى الاستهزاء بالمنعم وذلك لأنَّ نعم الله تعالى علينا بالنسبة إلى ملكه أقل من نعمة الملك على بعض خدمه بلقمة بالنسبة إلى ملكه، فلو أخذ ذلك العبد بشكر مولاه في المحافل على ما أنعم عليه من اللقمة لعدَّه العقلاء مستهزئًا.

وهذا الكلام لا يخلو من ضعف ظاهر .

[الثانية: حكم الأشياء قبل الشرع]

* أقول: هذه المسألة الثانية المتفرعة على الحسن والقبح العقليين وهي أن الأشياء قبل ورود الشرع فيها، هل فيها حكم أم لا؟ فذهب الأشاعرة إلى نفيه، والمعتزلة قالوا: المتفجع به إما أن يكون إضطرارياً كالتنفس في الهواء أو إختيارياً كأكل الفاكهة :

والأول: لا بد من القول بإباحته والألزم تكليف مالا يطاق .

والثاني: على ثلاثة أقسام:

﴿ أحدها: أن يكون ذلك الفعل المتتفع به حسناً، فإن استوى فعله وتركه فمباح، وإن ترجح تركه فمكروه، وإن ترجح الفعل ترجيحاً يستتبع الذم بتركه، فهو الواجب والآ فهو المندوب .

والثاني: أن يكون قبيحاً وهو الحرام .

وثالثها: أن لا يكون للعقل فيه قضاء بحسن ولا قبح، فقد اختلفوا: فذهب معتزلة البصرة وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية إلى أنها على الإباحة؛ وذهب معتزلة بغداد وبعض الشافعية إلى أنها على الحظر؛ وأبو الحسن الأشعري وغيره قالوا: أنها على الوقف، وفسروه إما بعدم الحكم وهو قول الأشعري، وإما بوجوده وعدم العلم بتعيينه وهو قول بعضهم.

واستدل المصنف على نفي الحكم بأنها^(١) لو كانت محظورة وفرضنا ضددين كالحركة والسكون، لزم التكليف بالمحال .

وأعلم أن الضدين هاهنا يجب أن يُحملا على معنى أخص مما نفهم منهما وهو أن يقال فيه:

فرضنا ضددين يستحيل خلو المحل عنهما، لأننا لو جوزنا خلو المحل عنهما، لم يلزم التكليف بالمحال [وإذا حمل على هذا، لم تكن صورة النزاع، إذ الكلام مفروض فيما لا يكون إضطرارياً]^(٢) وإذا انتفى الحظر والإباحة بمعنى الحكم الشرعي بالإذن، فلا حكم أصلاً.

١ . مرجع الضمير «الاشياء» المتقدم ذكرها.

٢ . في نسخة «الف» فقط.

قال: الاستاذ: إذا ملك جواد بحراً لا ينزف، وأحبّ مملوكه قطرة، فكيف يدرك تحريمها عقلاً؟ *

قال: قالوا: تصرف في ملك الغير .

قُلنا: ينبني على السمع، ولو سُلم ففي مَنْ يلحقه ضررٌ ما، ولو نسلم، فمُعَارِضٌ بالضرر الناجز. **

* أقول: هذا دليل أبي اسحاق على نفي التحريم وهو أنّ الجواد إذا كان مالكاً بحراً لا ينزف بطلب مملوكه قطرة، فإنه يقبح^(١) القول بأنه ممنوع منها مع أنه لا ضرر على ذلك الجواد؛ فكذلك الله تعالى الجواد لذاته المالك للأشياء، وإذا طلب عبد من عبيده تناول غذاء خلقه كيف أنه محرم عليه؟! وهذا إقناعي^(٢).

** أقول: هذا دليل القائلين بالحظر وهو أنّ تناول الغذاء، تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحاً؛ والمصنف أجاب عن هذا بأنّ القبح منفي إذ هو مبني على السمع ولا سمع، ولو سلم أنّ القبح حاصل من دون السمع لكن لا نسلم أنّ التصرف في ملك الغير مطلقاً قبيح بل التصرف في ملك من يلحقه الضرر، وأما من لا يلحقه الضرر فلا يحكم فيه بالقبح؛ ولهذا يحسن منا الإستئذان بحائط الغير، والنظر في مرآته لحصول النفع الخالي من الضرر وإن كان تصرفاً في ملك الغير؛ ولو سلم ذلك كله لكننا نعارضه بحصول الضرر بترك اللذة العاجلة .

١. في نسخة «ب»: يصح.

٢. أي: جدلي ولم يكن برهانياً.

قال: وإن أراد المبيح أن لا حرج، فمسلّم، وإن أراد خطاب الشارع، فلا شرع، وإن أراد حكم العقل بالتخيير، فالفرض أنه لا مجال للعقل فيه .
قالوا: خَلَقَهُ وَخَلَقَ الْمُتَمَتِّعَ بِهِ، فَالْحِكْمَةُ تَقْتَضِي الْإِبَاحَةَ. قلنا:
معارضٌ بأنّه مِلْكٌ غيرُه، وَخَلَقَهُ لِيَصْبِرَ فَيُنَابُ.

وإن أراد الواقف أنه وَقَفَ لِتَعَارُضِ الْأَدَلَةِ، ففاسدٌ.*

* أقول: القائلون بالإباحة من الأشاعرة افرقوا إلى فِرقتين:

أحدهما: القائلون بأنها ما لا حرج فيها أي لا يستتبع ذمًا ولا عقابًا.

والثانية: القائلون بأنها ما أُذِنَ فِي فِعْلِهَا وَتَرَكَهَا إِذْنًا عَلَى السَّوَاءِ .

وأما المعتزلة فإنهم قالوا: الإباحة هي ما حكم العقل فيها [ب] [التخيير^(١)] بين

الفعل والترك؛ فالمصنف قال: إن أردتم بالإباحة التفسير الأول فهو مسلّم إذ الذم

والعقاب إنما يحصل بالشرع ولا شرع؛ وإن أردتم بها التفسير الثاني فلا إباحة إذ

الكلام فيما قبل الشرع؛ وإن أردتم التفسير الثالث، فلا حكم عقلي إذ الكلام فيما لا

حكم للعقل فيه .

ثم إن القائلين بالإباحة بالمعنى الأخير^(٢)، قالوا: إن الله تعالى خلق المنافع مع

إمكان أن لا يخلقها، وخلق المتتبع بها؛ فلا بد من غرض وإلا كان عابثاً؛ وذلك

الغرض يستحيل عوده إليه تعالى لاستغناؤه عن المنافع، ويستحيل أن يكون الغرض

هو الاضرار لأنه غير مطلوب للحكيم؛ فإذا الغرض هو النفع وذلك يدل على

الإباحة وإلا لزم نقض الغرض .

١. زيدت «الباء» للمناسبة.

٢. أي: قول الفرقة الثانية القائلة بأن الإباحة هي ما أُذِنَ فِي فِعْلِهَا وَتَرَكَهَا إِذْنًا عَلَى السَّوَاءِ.

قال: الحكم، قيل: خطابُ الله تعالى المتعلِّق بأفعال المكلفين، فورد مثلاً: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١) فزيد بالاقتضاء أو التخيير، فورد كون الشيء دليلاً وسبباً وشرطاً، فزيد: أو الوضع [فاستقام]^(٢). وقيل: بل هو راجع إلى الاقتضاء والتخيير. وقيل: ليس بحكم.*

والمصنف أجاب عن هذا المعارضة وحلَّ^(٣): أمّا المعارضة؛ فما ذكرها من جانب القائلين بالحظر؛ وأمّا الحل، فقوله: لم لا يجوز أن يكون خَلَقَهُ ليصبر المكلف على ترك تناول فتحصل له المشقة بذلك الترك وهو يستلزم حصول الثواب. ثم ذكر أن الواقف إن أراد به الوقف لتعارض الأدلة، ففاسد إذ قد بينا فسادها فلا تعارض؛ وإن أراد به أنه وقف لتوقف الحكم بهذه على ورود السمع فهو حق.

[تعريف الحكم الشرعي]

* أقول: اختلف الأشاعرة في تفسير الحكم،^(٤) فقال الغزالي: «إنه خطاب الله تعالى المتعلِّق بأفعال المكلفين»^(٥)، والخطاب: «هو اللفظ المتواضع عليه

١. الصفات: ٩٦. ٢. في بعض النسخ فقط.

٣. هكذا في النسختين والافضل ان يقال: [...] بمعارضة وحل [فيرتفع التعثر عن الصياغة حينئذ].

٤. انظر: الإحكام للآمدي: ٧٠ / ١؛ المحصول في علم الأصول: ١٥ / ١، الكاشف عن المحصول:

١ / ٢٢٥؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٩ / ١ - ١٠؛ نهاية الأصول إلى علم الأصول: ١ / ٨٥.

٥. وما ورد في المستصفي للغزالي في تعريف الحكم، هو ما يلي: إن الحكم عندنا عبارة عن:

﴿المقصود به الإفهام﴾، وربما زيد فقيل: «لمن هو متبهي لفهمه»، واحترزوا بهذه الزيادة عن النائم؛ والأولى سقوطها.

وقد أورد على هذا الحد للحكم بأنه غير مانع لدخول قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ فيه فإن هذا خطاباً لله تعالى متعلق بأفعال المكلفين مع أنه ليس بحكم اتفاقاً.

ثم جاء بعض المتأخرين^(١) فزاد في الحد المذكور زيادة فقال:

«الحكم: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتضاء أو التخيير»، فخرج عنه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾.

وقد أورد على هذا الحد بأنه غير جامع لخروج بعض الأحكام عنه كحكم الله تعالى بأن الشيء دليل، وحكمه بأن الدلوك سبب لوجوب الصلاة، وحكمه بأن الوضوء شرط للصلاة؛ فإن هذه أحكام شرعية وليست خطاباً متعلقاً بالاعتضاء أو التخيير؛ فزاد فيه بعض المتأخرين^(٢): أو الوضع، فإن الله تعالى لما جعل الدلوك سبباً لوجوب الصلاة، كان ذلك بوضعه تعالى.

﴿«خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين»﴾. المستصفي: ١١٢/١.

ثم إن كلمة «الشرع» التي لم ترد في تعريف الماتن والشارح، ربما تدفع الاشكال الذي أورد على تعريف الغزالي لأن المراد هو البارئ سبحانه بوصفه مشرعاً لا بوصفه خالقاً، تقدست اسماءه.

١. نسب هذا التعريف إلى أبي الخير عبدالله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي، وأختاره فخر الدين الرازي والعلامة الزركشي وغيرهما، على ما قيل.

٢. وقد قيل بأن هذا التعريف قد ارتضاه جمهور الأصوليين.

قال: وقيل: الحكم خطاب الشرع بفائدة شرعية تختص به، أي: لا تفهم إلا منه لأنه إنشاءٌ فلا خارج له.*

☞ وذهب جماعة إلى أن هذه الأشياء عائدة إلى الاقتضاء أو التخيير وذلك لأن الإنسان مكلف بالصلاة عند الدلوك وهذا هو معنى السببية، وكذلك أمثاله. وذهب آخرون إلى أن مثل هذه الأشياء ليست بأحكام^(١)؛ والنزاع في هذا ليس فيه كثير فائدة.

* أقول: هذا تفسير بعض الأشاعرة للحكم وهو أنه خطاب الشارع بفائدة شرعية واحترز بالفائدة الشرعية، عن الإخبار عن المعقولات والمحسوسات . واعترض عليه بأن الفائدة إن أردت بها الحكم، لزم الدور؛ وإن أردت الفائدة التي لا تكون عقلية ولا محسوسة، بطل طرد الحدّ بإخبار الشارع عن المغيّبات كقوله تعالى: ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾^(٢) فإن هذا خطاب الشارع بفائدة غير عقلية ولا محسوسة، ومع ذلك فليست حكماً شرعياً إتفاقاً؛ ولما كان بطلان الحدّ بإبطال طرده بالإخبار، قيّد الخطاب بقيد يكون معه إنشائياً ف قيل: تختص به.

فقوله: خطاب الشارع، كالجنس ويخرج عنه خطاب غيره، وباقي الحدّ، احتراز عن الإخبار بالمحسوسات والمعقولات ونحوها .

[وقولنا: يختص به، أي: يكون إنشاءً لا إخباراً، وفسر الاختصاص بعدم ☞

١. أي: لا يرى بأنها أحكام شرعية بل هي أحكام عقلية صاغها العقل الإنساني فهي خارجة عن محل النزاع.

٢. الروم: ٣.

فهم الفائدة إلا من ذلك الخطاب، وعلل ذلك بكونه إنشاء وإشارة إلى العلة في كون الإنشاء كذلك بقوله: فلا خارج له، وذلك لأن الإخبار عن الشيء يستدعي كونه سابقاً على الإخبار، فكل خبر يستدعي أمراً خارجياً سابقاً عليه تحقيقاً أو تقديرًا؛ ولما كان لكل خبر أمرٌ خارجي دون الإنشائي، اعتقدوا أنَّ الإنشائي ما لا يمكن أن يفهم مدلوله إلا منه إذ لا خارجي له يفهم منه، بخلاف الخبر، فإنه يمكن أن يفهم مدلوله من الخارجي، فتلخص من هذا أن حدَّ الحكم هو الخطاب الإنشائي من الشارع بفائدة غير عقلية ولا حسية .

ويرد عليه مع هذه التطويلات، قوله تعالى: ﴿فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾^(١) وقوله: ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ﴾^(٢)، فإنه خطاب إنشائي عن الشارع بفائدة غير عقلية ولا حسية^(٣).
وقوله: لا تفهم إلا منه، تفسير لمعنى الاختصاص، فإن الفائدة الحاصلة من الخطاب لو كانت حاصلة منه ومن غيره، لما كان الخطاب حكماً شرعياً؛ وعلل عدم الفهم من غيره بكون الخطاب إنشاء لا خارج له، فإنه لو كان إخباراً لجاز حصوله من غير الخطاب.

١. الذاريات: ٤٨.

٢. سورة ص: ٣٠.

٣. ما بين المعقوفتين في نسخة «ب» فقط .

قال: فإن كان طلباً لفعل غير كَفٍّ، يتنهض تركه في جميع وقته سبباً للعقاب، فوجوبٌ؛ وإن انتهض فعله خاصةً للشواب، فندبٌ؛ وإن كان طلباً لكفٍّ عن فعل، يتنهض فعله سبباً للعقاب، فتحريم. ومن يُسقط «غير كَفٍّ» في الوجوب، يقول: طلباً لنفي فعلٍ في التحريم. وإن انتهض الكفُّ خاصةً للشواب، فكراهة؛ وإن كان تخيراً فإباحة؛ وإلا فوضعي. وفي تسمية الكلام في الأزل خطاباً، خلاف.*

[أقسام الحكم الشرعي]

* أقول: هذا تقسيم للحكم^(١) وهو ظاهر قوله: ومن يُسقط «غير كَفٍّ» في الوجوب؛ يقول: طلباً لنفي فعلٍ في التحريم، أشار إلى الخلاف الواقع بين الأصوليين من أن المراد بالنهي هل هو نفي الفعل أو فعل الضد؛ فقال أبو هاشم بالأول وقالت الأشاعرة بالثاني، فعلى رأي الأشعرية يجب أن يفسروا^(٢) التحريم بأنه طلب الكلف.

وأما على رأي أبي هاشم فإنه لا يحتاج إلى ذلك بل الوجوب هو طلب الفعل والتحريم هو طلب نفي الفعل، وباقى الكلام ظاهر. والخلاف الواقع في تسمية الكلام أولاً، خطاباً؛ إنما نشأ من قبل اللفظ،

١. انظر: التقريب والارشاد: ١/ ٢٩٣؛ المستصفى: ١/ ١٢٧؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١/ ٩٢.

٢. في نسخة «ب» وردت العبارة بعد: «... يجب أن يفسروا...» كالاتي: [الوجوب بأنه طلب لفعل غير كَفٍّ لأنهم قالوا: طلب فعل مطلقاً فدخل تحتها التحريم فإنه طلب فعل لكنه فعل وكف، وأن يفسروا التحريم بأنه طلب لكف عن فعل].

قال: الوجوب: الثبوت والسقوط، وفي الاصطلاح ما تقدم. والواجب: الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم، وما يعاقب تاركه مردودٌ بجواز العفو، وما أُوعد بالعقاب على تركه مردود لصديق إيعاد الله، وما يخاف مردود بما يُشك فيه .

القاضي: ما يُدْمُ تاركه شرعاً بوجهٍ ما ؛ وقال: «بوجه ما» ليدخل الواجب الموسع والكفاية، حافظ على عكسه؛ فأخل بطرده ؛ إذ يردُ الناسي والنائمُ والمسافرُ، فإن قال: يسقط الوجوب بذلك؛ قلنا: ويسقط بفعل البعض.

والفرض والواجب مترادفان؛ الحنفية: الفرض المقطوع به، والواجب: المظنون. *

لأن من يقول: الخطاب هو الكلام الذي نعلم منه انه يقصد به إفهام من هو متهين لفهمه، فهو ليس بخطاب ؛ ومن قال: الخطاب هو الكلام نعلم منه أنه يقصد به الإفهام، فهو خطاب.

* أقول: الوجوب في اللغة عبارة عن الثبوت والاستقرار، وقد يطلق على السقوط ؛ قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ (١) أي: سقطت .

وأما في عرف الفقهاء فعبارة عما تقدم وهو: «الطلب للفعل الذي لا

﴿ يكون كفاً إذا انتهض تركه في جميع الوقت سبباً للعقاب ﴾.

وأما الواجب فالصحيح أنه الفعل الذي تعلق الوجوب به .

وقد ذكر في تعريفه أشياء رديّة :

أحدها: أنه ما يعاقب تاركه، فقليل عليه: أنه قد يحصل العفو، فعندما توعد بالعقاب على تركه، فقليل عليه أن وقوع ما أوعد الله تعالى به واجب لوجوب صدقه، والعقاب ليس بواجب. (١)

وقيل: ما يخاف العقاب على تركه، فورد عليه: المشكوك في وجوبه، فإن الشاك يخاف من العقاب لاحتمال أن يكون واجباً .

فقال القاضي أبو بكر: الواجب هو ما يذم تاركه شرعاً بوجه ما (٢)، وقوله: شرعاً بناءً على مذهبه من أن مدرك الوجوب هو الشرع، قال: وقولي «بوجه ما»، أردت به المعنى الشامل للواجب الموسع، فإن تاركه يذم شرعاً لا مطلقاً ولكن إذا تركه في جميع أجزاء الوقت؛ والواجب على الكفاية لأنه يلام على تركه إذا ترك الجميع؛ والواجب المخير فإنه يذم شرعاً على تركه إذا ترك معه بدله [وهو العزم] (٣).

وجمهور الأصوليين ارتضوا هذا التعريف، والمصنف اعترض عليه بأنه لا يطرد، فإن الساهي والنائم والمسافر - وغيرهم من أصحاب الأعذار - لا يجب ﴿

١. لأن التوعد بالعقاب على الترك خبر كما قيل .

٢. يراجع الاحكام للآمدني: ١٣٩ / ١ .

٣. في نسخة «أ» فقط .

﴿عليهم الصوم مثلاً، لقوله تعالى: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ»^(١)، ولا يذمون على تركه على وجه، [إذ بتقدير انتفاء الأعذار لو تركوا لَدُمُوا ما قيم الذم على وجه، وليس واجباً، فأنقضى الاطراد؛ كما أن الواجب على الكفاية بتقدير ترك الجميع يذم، فإن أجاب: بأن الوجوب ثابت على ذلك التقدير وإنما يسقط بالنوم والسهو والسفر، قلنا: فالواجب على الكفاية يسقط بفعل البعض ولا حاجة إلى القيد في الكفاية كما لم يحتج في المسافر وغيره؛ كذلك الواجب الموسع والمخير.^(٢)]

أصلاً؛ فإن أجاب بأن: الوجوب ساقط بالنوم والسهو والسفر وإذا كان الوجوب ساقطاً عنهم فإنما لم يذموا على تركه لعدم الوجوب عليهم قلنا فالواجب المخير يسقط بفعل البعض فإنما لم يذموا على تركه حال الإتيان بذلك البعض لسقوط الوجوب لا لفعل ذلك البعض وكذلك على الكفاية والواجب الموسع؛ وفي هذا نظر.

وأعلم أن الحق أن الواجب والفرض اسمان مترادفان لما ذكرنا من قبل؛ وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أن الفرض ما كان من ذلك مقطوعاً به، والواجب ما كان منه مضموناً، قالوا: لأنَّ الفرض هو التقدير والمضمون لم يعلم كونه مقدراً؛ وهو خطأ، فإنَّ الإختلاف وقع في طريق اثبات الحكم فلا يلزم اختلاف ما ثبت به؛ على أن أهل اللغة قالوا: الفرض هو التقدير مطلقاً سواء كان مقطوعاً به أو مضموناً، والبحث في هذا قليل الفائدة.

١. البقرة: ١٤٥.

٢. ما بين المعقوفتين في نسخة «ب» والشبه واضح بينه وبين ما بعده.

قال: الأداء: ما فعل في وقته المقدر له أولاً شرعاً، والقضاء: ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً، أخره عمداً أو سهواً، تمكّن من فعله كالمسافر، أو لم يتمكّن لمانع من الوجوب شرعاً كالحائض، أو عقلاً كالنائم، وقيل: لما سبق وجوبه على المستدرِك، ففعل الحائض والنائم قضاءً على الأول لا الثاني، إلا في قولٍ ضعيف. والإعادة: ما فعل في وقت الأداء ثانياً، لخلل، وقيل: لعذر.*

[الأداء والقضاء والإعادة]^(١)

* أقول: قيد الفعل المأتي به في الأداء بالأولية احترازاً من الإعادة وهو يشمل الواجب المضيّق والموسع؛ وأما القضاء فقد اختلف في حدّه، فقال قوم: أنه ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق له [انعقاد سبب]^(٢) وجوب مطلقاً وقال آخرون: أنه ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق وجوبه على المستدرِك.

ويتفرع على الحدّين: صوم الحائض هل هو قضاء أم لا؟

فعلى الحدّ الأول يكون قضاءً لأنّه فعل لما سبق له [سبب]^(٣) وجوب مطلقاً؛ وعلى الثاني، فيه خلاف، فإنّ المحققين من الحدّين بالمعنى الثاني قالوا: أنّ الحائض لا يجب عليها الصوم وإنما وجب عليها القضاء بأمر مجدد، وذهب

١. انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١ / ١٠٩؛ المستصفي: ١ / ١٧٩؛ المحصول: ١ / ٢٧؛

الكاشف عن المحصول: ١ / ٢٨٨.

٢. في نسخة «ب» فقط.

٢. في نسخة «ب» فقط.

قال: مسألة: الواجب على الكفاية على الجميع، ويسقط بالبعض.

لنا: إثم الجميع بالترك باتفاق .

قالوا: يسقط بالبعض. قلنا: استبعاد .

قالوا: كما أمرَ بواحدٍ مُبْتَهَمٍ أمرٌ ببعضٍ مُبْتَهَمٍ. قلنا: إثمٌ واحدٍ مبهم لا

يعقل، قالوا: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ﴾^(١). قلنا: يجبُ تأويلُهُ على المسقط، جمعاً بين الأدلة. *

﴿ آخرون منهم إلى أنه واجب عليها ولكنها ممنوعة عنه شرعاً .

فعلى مذهب المحققين من هؤلاء لا يكون قضاء لأنه لم يجب عليها سابقاً،

وعلى مذهب الآخرين يكون قضاء، ولهذا قال المصنف: إلا في قول ضعيف، والباقي ظاهر.

[الواجب على الكفاية]

* أقول: مذهب المحققين من الأصوليين أن الواجب على الكفاية واجب

على الجميع لا بمعنى أنه لو لم يفعل كل واحد منهم لاستحق العقاب، بل بمعنى أنه

لو لم يفعله واحد منهم أصلاً استحقوا بأجمعهم العقاب، ولو فعله واحد سقط عنهم

بأسرهم العقاب وذلك فيما يكون الغرض منه تحصيل ذلك الفعل^(٢)؛ فإن حصل

بالبعض كالجهاد المطلوب منه حراسة المسلمين، سقط عن الباقيين وإلا فلا. ﴿

١. التوبة: ١٢٢.

٢. قيل ان هذا هو مذهب جمهور فقهاء السنة.

وهذا التكليف منوط بالظن فإن حصل ظن أن أحداً فعله سقط عن الظان وإن لم يفعله أحد حينئذ، وإن حصل ظن أن أحداً لم يفعله، تعين عليه فعله ولحقه العقاب بتركه.

وذهب آخرون إلى أنه واجب على واحد غير معين^(١).

والدليل على الأول أنه لو لم يكن واجباً على الكل لما استحقوا العقاب على تركه والتالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة.

قالوا: لو كان واجباً على الكل لما سقط بفعل البعض، والتالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله، بيان الشرطية: أن الشيء كيف يكون واجباً على زيد ويسقط بفعل عمرو؟^(٢) والجواب: المنازعة في الشرطية، وما ذكرتموه مجرد استبعاد.

قالوا: يصح الإيجاب بواحد مبهم غير معين كخصال الكفارة فليصح الإيجاب على واحد غير معين، والجواب: الإثم بترك واحد غير معين ممكن بخلاف الإثم على واحد غير معين لأنه غير موجود وما لا يكون موجوداً كيف يتوجه عليه الإثم.^(٣)

قالوا: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾، أوجب على كل فرقة أن يخرج منهم طائفة وذلك غير معين فيكون هذا إيجاباً على واحد غير معين.

١. هذا التعريف الثاني للواجب الكفائي وينسب إلى بعض السنة.

٢. هذا دليل الرأي الثاني في تعريف الواجب الكفائي.

٣. وبعبارة أوضح: في توجيه التكليف لا بد من تعيين خارجي.

قال: مسألة: الأمر بواحد من الأشياء كخصال الكفارة مستقيم.

وقال بعض المعتزلة: الجميع واجب. وبعضهم: الواجب ما يُفعل. وبعضهم: الواجب واحدٌ معيّن، ويسقط به وبالأخر.

لنا: القطعُ بالجواز؛ والنصُّ دلٌّ عليه، وأيضاً وجوب تزويج أحد الخاطبين، وإعتاق واحدٍ من الجنس، فلو كان التخيير يوجب الجميع، لوجبَ تزويج الجميع، ولو كان معيّنًا لخصوص أحدهما، امتنع التخيير.*

قلنا: المراد من هذا الإيجاب من يسقط الواجب بتعلمه جمعاً بين الأدلة، فإن الدليل الذي ذكرناه قد دلّ على الوجوب على الجميع وهذا يعطي الوجوب على البعض فإذا ما أولناه بالمسقط أي بمن يسقط بالمباشرة منه الوجوب على الجميع كان ذلك جمعاً بين الدليلين من غير بعد^(١).

[الواجب المخير]

* أقول: اختلف الناس في الواجب المخير^(٢):

فذهب الأشعرية إلى أن الواجب منها واحد غير معيّن وإليه صارت الفقهاء.

وذهب الجبائيان ومن تابعهما إلى أن الجميع واجب على التخيير.

وقال بعض المعتزلة: إن الواجب ما يفعله المكلف.

١. ما بين المعقوفتين في نسخة (ب) فقط، وهو توضيح للرد الذي سبقه وبه تنتهي أدلة الرأي الثاني واجوبتها.

٢. المعتمد: ٧٧/١؛ الاحكام للآمدي: ٧٤/١؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤٨٨/١.

﴿٥﴾ وآخرون: إنَّ الواجب واحد معيّن ويسقط التكليف بفعله أو بفعل الآخر والظاهر أنّه لا خلاف بين الجبائين والأشعرية في المعنى وذلك لأنَّهما لم يحكما بوجود الجميع على معنى أن ترك الجميع موجب لوجوب العقاب عليها بأسرها؛ بل بمعنى أن أي واحد منها فعل، فعله بنيتة الوجوب ويسقط التكليف به لأنَّه فعل الواجب، وإذا أُخِلَّ بها أجمع استحق العقاب على ترك الواجب من أمور كان احدها واجباً.

والمصنّف استدل على مذهبه وهو القول بوجود واحد لا بعينه :

إمّا جوازاً فظاهر، فإنَّه يجوز أن يقول السيد لعبد له أحد هذين الفعلين ولا أوجبهما معاً عليك وإن تركتهما معاً عاقبتك وأنت مختير في إتيان أيهما كان، فإنَّ هذا لا يمكن أن يقال: إنَّه أوجبهما معاً، ولا أن يقال: إنَّه لم يوجب عليه شيئاً، ولا أن يقال: إنَّه أوجب عليه واحداً معيّنًا؛ فلم يبق إلّا أنّه أوجب عليه واحداً لا بعينه.

وأما وقوعاً، فالنص دال عليه كإيجاب الكفّارات المخيرة؛ وأيضاً إذا وكلته في تزويجها بأحد الخاطبين وإعتاق أحد العبدین، فإنَّه لا يصح أن يزوجهما معاً ولا يعتق العبدین معاً؛ ولو كان التخيير يوجب الجمع لوجب تزويج الاثنين، ولو كان التخيير يوجب التعيين لكان التخيير ممنوعاً إذ يستحيل أن يخير بين فعل الواجب وما ليس بواجب.

قال: المعتزلة: غير المعين مجهول، ويستحيل وقوعه، فلا يكلف

به.

والجواب أنه معين من حيث إنه واجب، وهو واحد من الثلاثة،

فيتتفي الخصوص، فيصح إطلاق غير المعين عليه.*

.....

* أقول: هذا دليل المعتزلة على أن الكل واجب، قالوا: لأن الواجب لو كان واحداً غير معين لزم تكليف ما لا يطاق، والتالي باطل إجماعاً إما عندنا فبالعقل وأما عند الأشاعرة فبالسمع؛ وبيان الشرطية: أن الوجود إنما يصير موجوداً بعد تشخصه وتعيينه فإن غير المعين لا وجود له إلا في الذهن فهو محال الوجود، فلو كُلف بالإتيان به لزم التكليف بالمحال .

وأجاب المصنف: بأن الواجب معين وذلك لأن الواجب هو أحد الثلاث وهو أمر كلي صادق على الثلاث فتعين ومغاير لماعده من الكليات ويمكن الإتيان به وذلك بأن يأتي المكلف بواحد من جزئياته، وإذا كان الواجب هو أحد الثلاثة الذي هو الكلي، لم يكن لقيده التشخص مدخل في الإيجاب فيتتفي الخصوص فيصح إطلاق غير المعين على الواجب بهذا المعنى.

قال: قالوا: لو كان الواجب واحداً من حيث هو أحدها لا بعينه مبهماً، لوجب أن يكون المخير فيه واحداً لا بعينه من حيث هو أحدها. فإن تعدداً، لزم التخيير بين واجب وغير واجب، وإن اتحداً لزم اجتماع التخيير والوجوب.

وأجيب بلزومه في الجنس وفي الخاطبين. والحق أن الذي وجب لم يخير فيه، والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين. والتعدد بأبى كون المتعلقين واحداً، كما لو حرّم واحداً، وأوجب واحداً.*

*أقول: هذا دليل ثانٍ للمعتزلة على أن الكل واجب، قالوا: لو لم يكن الكل واجباً لكان واحد منها واجباً، وإلا لم يكن شيء منها واجباً؛ فذلك الواحد إما أن يكون معيّناً أو لا يكون، والقسمان باطلان، فالقول بعدم وجوب الكل باطل: أما أنه لا يجوز أن يكون الواجب واحداً معيّناً فلائنه يلزم أما عدم التخيير أو وقوع التخيير بين الواجب وما ليس بواجب وهما باطلان.

وإما أنه لا يجوز أن يكون الواجب واحداً لا بعينه فلائنه حيثئذٍ يلزم أن يكون واحداً من الثلاثة غير واجب وإلا لكان الكل واجباً وهو المطلوب.

وإذا كان واحد منها غير واجب فلا يخلو إما أن يكون ذلك الواحد مغايراً لذلك الواجب أو يكون هو بعينه، ويلزم من الأول وقوع التخيير بين الواجب وبين ما ليس بواجب؛ ومن الثاني اجتماع الوجوب وعدمه في شيء واحد، وهو باطل.

وأجاب المصنف بالمعارضة بالأمر بإعتاق واحد من العبيد والتزويج

قال: قالوا: يعمّ وَيَسْقُطُ وإن كان بلفظ التخيير كالكفاية.

قلنا: الإجماع ثمّ على تأنيم الجميع، وهنا: بترك واحدٍ [لا بعينه]^(١)، وأيضاً: فتأنيم واحدٍ لا بعينه غير معقول بخلاف التأنيم على ترك واحد من ثلاثة.*

بواحد من الخاطبين، ثم ذكر الحق في ذلك وهو أنّ الواجب غير مخيّر فيه والمخيّر فيه غير واجب:

أما الأول: فلأنّ الواجب هو واحد غير معيّن وهو مخيّر فيه بينه وبين غيره، [وقولهم: إنّه واجب مخيّر فيه مجازاً والمراد مخيّر في أفراده]^(٢).

وأما الثاني: فلأنّ المخيّر فيه هو التعيّنات وهو غير واجب، إذ الكلام فيما إذا لم يعيّن المكلف أحد الأفعال الثلاثة، وتعدد المتعلّق يستلزم تعدد المتعلّق، وهاهنا قد تعدد المتعلّق إلى الواجب والتخيير فيتعدد متعلّقهما كما إذا أوجب واحداً وحزّم واحداً.

* أقول: هذا دليل ثالث للمعتزلة وهو القياس على الواجب على الكفاية؛ قالوا: الواجب على الكفاية واجب على الكل مع سقوط التكليف بفعل واحدٍ منهم، فكذلك الواجب المخيّر واجب بأنواعه وإن سقط بفعل واحد منها، والجامع بينهما كون كلّ واحد يسقط بفعل الآخر.

وأجاب المصنف بالفرق:

أما أولاً: فلأنّ الإجماع منعقد على أنّ الواجب على الكفاية يأثم الجميع

قال: قالوا: يجب أن يعلم الأمر الواجب، قلنا: يعلمه حَسْبَمَا أوجبه، فإذا أوجبه غيرَ مَعِينٍ، وَجَبَ أن يعلمه غيرَ مَعِينٍ.*

قال: قالوا: علم ما يفعل فكان الواجب. قلنا: فكان الواجب؛ لكونه واحداً منها لا بخصوصه، للقطع بأن الخلق فيه سواء.*

﴿بتركه؛ وهاهنا إنَّما يقع الأثمُ بترك واحد منها، فلذلك قلنا: أن الواجب على الكفاية واجب على الجميع، ولم نقل بإيجاب الجميع في الواجب المختير.

وأما ثانياً: فلائنا إنَّما أوجبنا على الجميع ثَمَّةً، لأنَّ تأثيم واحد غير مَعِينٍ غير معقول، وهاهنا التأثيم بترك واحد غير مَعِينٍ معقول، وإذا وقع الفرق امتنع القياس.

* أقول: هذا دليل رابع للمعتزلة، وهو: أن الواجب هو الذي تعلق به الإيجاب، وإذا كان الواجب واحداً من الخصال الثلاث، علم الله تعالى بما تعلق به الإيجاب فيتميز ذلك في علم الأمر وكان هو الواجب.

وأجاب المصنف: بأن العلم إنَّما يتعلق بالشيء على ما هو به فإذا كان واجباً غير مَعِينٍ علمه كذلك، وإلا، لما تعلق العلم به كما هو.

* أقول: هذا دليل خامس للمعتزلة، وهو أن الواجب إذا كان واحداً لا بعينه ويتعين بفعل المكلف، فالله تعالى يعلم ما سيعينه العبد فيكون الواجب معيناً عند الله، وإن لم يكن معيناً عند العبد قبل الفعل، ويلزم منه التخيير بين الواجب وما ليس بواجب وهو محال فإذاً الجميع واجب.

وأجاب: بأن ذلك الشيء إنَّما يكون واجباً لا بخصوصه بل لكونه واحداً من الثلاث، فإنَّما تقطع بأن الخلق في الواجب المختير سواء، فلو اختار أحد

قال: الموسع:

الجمهور: إن جميع وقت الظهر ونحوه وقت لأدائه .

القاضي: الواجب الفعل أو العزم ويتعين، وقيل: وَقْتُهُ أَوْلُهُ، فإن
أخَّرَهُ فقضاء.

بعض الحنفية: آخِرُهُ، فإن قَدَمَهُ، فنقلُ يُسْقِطُ الفرض.

الكرخي: إلا أن يبقى بصفة التكليف، فما قَدَمَهُ واجب.

لنا: أن الأمر قَيَّدَ بجميع الوقت، فالتخييرُ تحكّمٌ والتعيين تحكّمٌ،
وأيضاً لو كان معيّناً لكان المصلّي في غيره مقدّماً، فلا يصحُّ، أو قاضياً
فيعصي، وهو خلاف الإجماع.*

المكلفين نوعاً واختار آخر نوعاً آخر، لزم ان يكون الواجب على أحدهما غير
الواجب على الآخر وهو ينافي القول بالتسوية.

[الواجب الموسع]

* أقول: اختلف الناس في الواجب الموسع^(١)، فأنكره قوم زعموا أن
التوسع يناقض الوجوب وزعموا أن الوقت لا يزيد على الفعل، وذهب المحققون
إلى جوازه.

١. انظر: الإحكام للآمدي: ٧٧/١؛ ونهاية الوصول إلى علم الأصول: ٥٠٣/١-٥٠٥.

﴿١﴾ واختلف الأولون على ثلاثة أقوال :

الأول: ما ذهب إليه بعض الأشاعرة وهو أن الوجوب مختص بأول الوقت فإن أخزه إلى ثانيه كان قضاء.

الثاني: ما ذهب إليه بعض الحنفية وهو أن الوجوب مختص بآخر الوقت فإن قدمه كان نفلاً يسقط به الواجب كما في تقديم الزكاة .

الثالث: ما نقل عن الكرخي أن الصلاة المأتي بها في أول الوقت واجبة إن بقي المكلف على صفات التكليف والآ كانت نفلاً .

واختلف الآخرون ^(١) على قولين :

الأول: ما ذهب إليه أكثر المتكلمين وهو مذهب الأشاعرة والجبائين من أن الوجوب متعلق بجميع أجزاء الوقت إلا أن الترك في أول الوقت إنما يجوز لو أتى المكلف بالبدل وهو العزم . ^(٢)

الثاني: ما ذهب إليه أبو الحسين البصري ومن تابعه إلى أن الوجوب متعلق بأجزاء الوقت ولا حاجة إلى البدل ويكون هذا الواجب في الحقيقة كالواجب المخير فإن حاصله يرجع إلى أن المكلف مخير بين أن يأتي بالفعل في أول الوقت أو وسطه أو آخره، ويتعين عند الآخر الفعل .

وهذا مذهب المصنف واستدل عليه بوجهين :

الأول: أن الله تعالى أوجب علينا الصلاة من الزوال إلى الغروب فالتخير ﴿٣﴾

١ . لا بد من كسر الخاء لتكون عدلاً (الأولون).

٢ . انظر: المعتمد: ١ / ١٢٤ - ١٢٦؛ والمحصل للرازي: ١ / ٢٨١.

قال: القاضي: ثبت في الفعل والعزم حُكْمُ خِصَالِ الكفارة.

وأجيب بأن الفاعل مُمْتَثِلٌ لكونها صلاةً قطعاً لا لأحد الأمرين،
ووجوب العزم في كلِّ واجب من أحكام الإيمان .

الحنفية: لو كان واجباً أولاً عصي بتأخيره لأنه تركُّ.

قلنا: التأخير والتعجيل فيه كخصال الكفارة. *

بين الفعل والعزم تحكّم، وتعيّن الوقت الأول أو الآخر تحكّم أيضاً من غير دليل،
فوجب سقوطه .

الثاني: أن الوجوب لو كان معيناً بوقت لكان ايقاعه في غيره مقدماً فلا
يجزيه، أو يكون قضاء فيكون عاصياً بتأخيره عن وقته؛ والقسمان باطلان لأنه
خلاف الإجماع.

* أقول: لما استدل على مذهبه، أراد إبطال مذهب القاضي والحنفية فذكر

أولاً ما استدلوا به :

أما القاضي فقال: لا معنى للواجب المخير إلا الذي يستحق العقاب بترك
أنواعه وأي نوع فعل خرج عن العهدة، وهذا المعنى متحقق في الفعل والعزم لأن
المكلف لا يجوز له ترك الفعل في أول الوقت وترك العزم عليه لأن العزم على ترك
الفعل عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام فالعزم على ترك الفعل حرام،
فالعزم على الفعل واجب لأن المكلف لا ينفك عن أحدهما إلا إذا كان غافلاً وهو
غير مكلف حيثئذ .

وأجاب المصنف بأن الفاعل إنَّما يكون ممثلاً في أول الوقت بفعل

قال: مسألة: من أخر مع ظن الموت قبل الفعل عصي إفتاقاً، فإن لم يمُت ثم فعله في وقته، فالجمهور: أداء؛ وقال القاضي: قضاء، فإن أراد وجوب نيّة القضاء فبعيد، ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت، فيعصي بالتأخير. ومَنْ أخر مع ظنّ السلامة، فمات فجأةً فالتحقيق لا يعصي، بخلاف ما وقتّه العمرُ.*

.....

﴿ الصلاة لكونها صلاة لا لكونها أحد الأمرين اللذين هما الصلاة والعزم، وإيجاب العزم لا يدل على التخيير لأن العزم واجب في كل حكم واجب، من أحكام الإيمان بعين ما ذكرتم .

وأما الحنفية فقالوا: لو كان الفعل واجباً في أول الوقت لعصي بتركه إذ هو لازم للواجب، والتالي باطل بالإجماع فالمقدّم مثله.

وأجاب المصنف بأن التأخير والتقديم كخصال الكفارة فكما أن ترك أحد الخصال لا يكون عصيانياً إلا على تقدير ترك الباقي كذلك بترك التقديم إنما يكون عصيانياً على عزم^(١) ترك الفعل المؤخر فكما أن النوع المعين من خصال الكفارة لا يوصف بالنديبة كذلك الفعل المقدّم لا يوصف بالنديبة أيضاً.

[تأخير الواجب الموسع]^(٢)

* أقول: الواجب الموسع قد يتضيق في بعض الأوقات وذلك منوط

١. في نسخة «ب» بدل «ترك» ورد: تقدير.

٢. انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٥٠٢/١؛ الإحكام للأمدى: ٧٩/١.

﴿بالظن، فإنَّ المكلف إن ظن الموت قبل آخر الوقت فإنه لا يجوز له التأخير إلى آخر الوقت إجماعاً فلو أخر عاصياً ثم ظهر فساد ظنه هل يصير الفعل قضاء أم لا؟ قال الجمهور أنه يكون أداءً لا قضاءً لأنَّ ذلك الظن قد انكشف بطلانه وفساده فلا أثر له في الأحكام الشرعية الثابتة.

وقال القاضي أنه يكون قضاءً لأنه حال الظن كان الوقت قد تضيّق عليه وتعيّن الفعل وقد خرج ذلك الوقت فيكون الفعل بعده قضاءً.

قال المصنف: إن أراد القاضي بالقضاء أنه يجب عليه نية القضاء، فهو بعيد، ووجه بعده أنه قد كان قبل الظن وقتاً للأداء والأصل بقاؤه على ما كان، ولا يلزم من عصيانه بالتأخير وجوب نية القضاء وصيرورة الأداء قضاءً.

ثم أزم المصنف القاضي إلزاماً وهو أن المكلف لو اعتقد قبل وجود الوقت أن الوقت قد انقضى فإنه يكون عاصياً بتأخيره ولا يلزم منه الإتيان بذلك الفعل بنية القضاء .

وأما من أخر مع ظن السلامة فمات فجأة^(١)، فقال قوم أنه يعصي لأنه ترك

الواجب مع القدرة على الإتيان به .

وقال المحققون من الأصوليين أنه لا يعصي، وذلك لأنه إذا أخر الصلاة عن أولها مع عدم علمه بالعاقبة فإنه فعل فعلاً جائزاً له إذ لا يجوز أن يقال إنه لا يحل له التأخير مع العزم على الفعل وإلا لما كان واجباً موسعاً؛ وإذا كان جائزاً كيف يعصي بفعله؟!.

﴿٢٥٦﴾

وقوله: بخلاف ما وقته العمر؛ يشعر بأن ما يكون وقته العمر

١. هذا عدل لقوله: [... ان ظن الموت قبل آخر الوقت...].

قال: مسألة: ما لا يتم الواجبُ إلا به، وكان مقدوراً شرطاً، واجب.
والأكثر: وغير شرط، كترك الأضداد في الواجب، وفعلٍ ضدَّ في
المحرّم، وغسل جزءٍ من الرأس. وقيل: لا، فيهما.
لنا: لو لم يجب الشرط، لم يكن شرطاً.*

كالمندورات وقضاء الواجبات فإنه بخلاف هذا؛ والحقُّ أنهما سواء إلا أن في
الواجب الموسع غاية معلومة لا يجوز التأخير عنها وهو آخر الوقت وها هنا ليست
الغاية معلومة، فنقول:

إن جوزنا له التأخير أبداً مع أنه لا يعصي بالترك لم يكن ذلك الفعل واجباً؛
وإن جوزنا له التأخير إلى غاية فتلك الغاية إن كانت غير معيّنة، لزم تكليف ما لا
يطاق فإنه يكون مكلفاً بأن لا يؤخر الفعل عن تلك الغاية المجهولة وهذا هو عين
تكليف ما لا يطاق؛ وإن كانت معيّنة، فتلك الغاية ليست إلا وقت غلبة ظنه بالموت.
ويمكن أن يكون قوله: بخلاف ما وقته العمر، إشارةً إلى الحج، فإنه يعصي
بتأخيره من سنة إلى أخرى عند الشافعي لأنه لا يغلب على الظن البقاء إلى سنة
أخرى، خلافاً لأبي حنيفة.

[مقدمة الواجب]

* أقول^(١): الأمر إما أن يكون مطلقاً كالصلاة، أو مشروطاً كالزكاة، فإنها

مشروطة بتحصيل المال:

١. انظر: الإحكام للآمدي: ١ / ٨١؛ المعتمد: ١ / ٩٣؛ المستصفى: ١ / ١٣٨ - ١٣٩؛ نهاية الوصول
إلى علم الأصول: ١ / ٥١٨.

ففي القسم الثاني اتفق الناس على أن الشرط ليس بواجب التحصيل .
وأما القسم الأول، فإن كان متوقفاً على شيء لا يتم ذلك الشيء إلا به فهو على قسامين بالنظر إلى ذلك الشيء، فإنه إما أن يكون مقدوراً للمكلف كالوضوء أو لا يكون كالقدرة واليد في حصول^(١) أعضاء الوضوء؛ ففي القسم الثاني^(٢) لا يكون المتوقف عليه واجباً بالإجماع .

وأما القسم الأول^(٣) فقد اختلف الناس فيه :

فذهبت الواقفية^(٤) إلى أن ذلك الشيء إن كان سبباً لتحصيل الواجب، كان واجباً وذلك لأن عند حصول السبب يكون المسبب واجباً؛ وإن كان غير سبب لم يكن واجباً فإنه لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط، وإلى هذا ذهب السيد المرتضى، وذهب جماعة إلى أنه يكون واجباً سواء كان شرطاً أو كان سبباً.

أما إذا لم يكن شرطاً كترك ضد الواجب الذي لا يتم الواجب إلا به، وفعل ضد المحرم الذي لا يتم ترك المحرم إلا به؛ هل يكون واجباً أم لا؟
ذهب الأكثرون إلى أنه يكون واجباً، وذهب آخرون إلى أنه لا يكون واجباً وإليه ذهب المصنف.^(٥)

١ . في نسخة «أ»: وغيرها من أعضاء الوضوء .

٢ . أي: الذي لا يكون مقدوراً.

٣ . أي: ان يكون مقدوراً للمكلف.

٤ . الواقفية هنا: فرقة من المعتزلة وهم القائلون بالوقف في خلق القرآن. لاحظ: معجم الفرق الإسلامية: ٢٦٩.

٥ . كأن السبكي يشير إلى ما افاده الشارح في قوله: «وإليه ذهب المصنف»، عندما قال:

قال: وفي غيره، لو استلزم الواجب وجوبه، لزم تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولا ممتنع التصريح بغيره ولعصى بتركه، ولصح قول الكعبي في نفي المباح، ولو جبت نيته.*

وقال قوم إنّه لا يكون واجباً في الجميع .

واستدلّ المصنّف على إيجاب الشرط بأنّه لو لم يكن واجباً لما كان شرطاً، والتالي باطل لكونه خلاف التقدير فالمقدّم مثله، وبيان الشرطية أنّه لو لم يكن واجباً لكان تاركه غير عاص فعلي تقدير تركه إمّا أن يبقى مأموراً بالفعل المشروط أو لا يبقى، والثاني باطل وإلّا لم يكن الأمر مطلقاً وقد فرض كذلك، هذا خلّف؛ والأوّل باطل لأنّه إمّا أن يكون مكلفاً بالفعل مع الإتيان بشرطه أو بدونه، والأوّل يلزم منه تكليف ما لا يطاق - وهو الإتيان بالشرط حالة عدمه - ، والثاني يقتضي خروج الشرط عن كونه شرطاً.

* أقول: يريد بغيره،^(١) غير الشرط الشرعي وذلك كالأسباب والشروط الحسّية كصوم أوّل جزء من الليل وغسل جزء من الرأس، إذ لا يمكن غسل الوجه الأبغسل جزء من الرأس ولا الإتيان بالصوم إلى الليل الأبصوم جزء منه ؛

«ومحاولة بعض الشارحين أن المصنّف يختار وجوب الشرط دون السبب، إيقاع للمصنّف في خرق الاجماع الذي سينقله هو من بعد، وإلزام له بما لا ينتهض به توجيهه». رفع الحاجب: ٥٣١ / ١.

نقول: أن وظيفة الشارح استخراج ما تفيدّه عبارة المصنّف، واما معالجة التعارض الذي يقع في كلامه - مثل المعارضة لدعوى الاجماع هنا - فليست من مهامه. ١. إذأ أراد الماتن بـ «وفي غيره» الإشارة إلى عدم وجوب غير الشرط الشرعي.

﴿وكفعل الأضداد في المحرّمات وترك الأضداد في الواجبات، فإنّ فيها خلافاً:

والمحققون على أنّها واجبة كالشروط الشرعية، والمصنف ذهب إلى أنّها غير واجبة؛ والفرق بين هذه الشروط وتلك ^(١)، إنّ تلك الشروط كالأجزاء من المسميات بخلاف هذه فإنّ الصلاة الشرعية لا تطلق الأ على ما حصل معها الوضوء فكان الأمر لتحصيل الصلاة الشرعية أمراً بتحصيل اجزائها؛ وأمّا هاهنا فليس الأمر بالصوم أمراً بصوم أوّل جزء من الليل، فإنّه لو فرض الإتيان بالصوم من غير الإتيان بصوم جزء من الليل لكان الآتي بالصوم آتياً بالصوم الشرعي بخلاف الصلاة.

واستدل المصنف على عدم وجوب أمثال هذه بأنّه لو كان إيجاب الفعل مقتضياً لإيجاب ما يتوقف عليه مما ليس بشرط شرعي، لوجب أن يكون الموجب للفعل متعلقاً لذلك الشيء الذي توقف عليه الواجب دائماً، والتالي باطل، فإنّ الموجب للشيء قد يغفل عن ما يتوقف عليه.

وأيضاً لوجب قيام ما يدل على وجوبه والعقل ليس دالاً على إيجاب الشيء، والنص ليس فيه إشعار إلاّ بوجوب صوم النهار مثلاً، أمّا بصوم جزء من الليل فلا، وحيث لم يوجد ما يدل على وجوبه لم يكن واجباً.

ولأنّ الثواب والعقاب إنّما يحصلان عند الإتيان بصوم النهار أو بتركه لا بصوم جزء من الليل وبتركه، وإذا كان الثواب والعقاب إنّما يحصلان على فعل ﴿

١. يريد ب«هذه الشروط»، الشروط الحسية؛ وب«تلك الشروط»، الشروط الشرعية.

الغير لم يكن تعلق الوجوب لنفس فعل الصوم بالليل^(١). ولأنه لو كان الصوم أول الليل واجباً لامتنع التصريح بعدم وجوبه لكنه قد يصرح المكلف بعدم وجوب الشرط الحسي كما أن الشرع دلّ على عدم وجوب الصوم بالليل .

ولأنه لو كان الصوم أول الليل واجباً لعصى المكلف بتركه، ولا يعصي بتركه إجماعاً فلا يكون صوم أول الليل واجباً .

ولأنه لو كان فعل الضد واجباً في ترك المحرم، لزم قول الكعبي^(٢) في نفي المباح بأن فعل المباح به يحصل ترك الحرام .

ولأنه لو كان واجباً لوجب نيته لأنه عبادة شرعية فيجب فيه النية ولما لم يجب بنية إجماعاً لم يكن واجباً .

١ . وقد ورد في نسخة «ب» بعد عبارة: «... فعل الصوم بالليل». ما يلي:

[ويمكن أن يفهم منه أن الواجب لو استلزم وجوب غير الشرط الشرعي لم يكن تعلق الأمر الذي هو الطلب لنفس الطلب بل لشيء آخر والتالي باطل لأن الطلب لا يعقل إلا متعلقاً، وقد مضى مثل ذلك في الحسن والقبح العقلي].

٢ . هو عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي، أبو القاسم البلخي الخراساني، أحد أئمة المعتزلة وكان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبية»، وله آراء ومقالات انفراد بها، أقام ببغداد مدة طويلة، ولد سنة ٢٧٣ هـ وتوفى في بلخ سنة ٣١٩ هـ. له تصانيف، منها: التفسير، السنة، مقالات الإسلاميين، وأدب الجدل، وغيرها. انظر: الأعلام: ٤ / ٦٥؛ وريحانة الأدب: ٥ / ٦٥.

قال: قالوا: لو لم يجب لصح دونه، ولما وجب التوصل إلى الواجب، والتوصل واجب بالإجماع.

وأجيب: إن أريد بـ «لا يصح وواجب» لا بد منه، فمسلّم، وإن أريد: مأموراً به، فأين دليله، إن سلّم الإجماع ففي الاسباب بدليل خارجي*.

* أقول: هذه حجة القائلين بوجوب الاسباب والشروط الحسية وتقريرها

أنها:

لو لم تكن واجبة لصح الفعل دونها لأنه لو لم يكن الفعل صحيحاً دونها لزم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدمها، ولما كان التكليف بالمحال باطلاً لاجرم كان القول بعدم صحة الفعل دونها باطلاً؛ وإذا كان الفعل صحيحاً دونها لم تكن شروطاً حسية ولا أسباباً للفعل فيكون غير الفرض؛ ولأنها لو لم تكن واجبة لما وجب التوصل إلى الواجب لأن دونها يحصل التوصل إلى الواجب والتوصل واجب بالاجماع.

وأجاب المصنف بأن قولكم لو لم تكن واجبة لصح الفعل دونها ولا يصح الفعل دونها فهي واجبة؛ إن أردتم [بقولكم: لا يصح دونه، أنه لا بد منه في تحصيل الفعل؛ فهو مسلّم ولكن لا نسلم أن يكون واجباً، فإنه نفس المتنازع فيه، وإن أردتم] ^(١) [بالوجوب عدم صحة وجود الفعل بدونه، فهو مسلم لكنه لا يبقى فرق بين المقدم والتالي وإن اردتم بالوجوب] ^(٢) [إنه يكون مأموراً به فأين الدليل على هذا؟ ولذلك قولكم: «لو لم يجب لما وجب التوصل إلى الواجب، والتوصل

١. ما بين المعقوفتين فقط في نسخة «ب». ٢. ما بين المعقوفتين في نسخة «أ» فقط.

«إلى الواجب واجب بالاجماع»، إن عنيتم بوجوب التوصل أنه لا بد منه فهو مسلم؛ وإن عنيتم به الأمر، فهو ممنوع لعدم الدليل.

ثم إن سُلِّم الإجماع^(١) على ان التوصل إلى الواجب واجب لكنّه إنّما يصحّ في الاسباب للدليل خارجي لا لنفس الأمر بالفعل بخلاف غير الاسباب من الشروط الحسية، وذلك الدليل^(٢) هو أن نفرق بين السبب وغيره بما ذكره السيد المرتضى وهو أنّ عند وجود السبب يكون المسبب واجباً فمحال أن يكلف بالفعل بشرط وجود السبب وذلك لأنّه ينفي كأنه كلفه بالفعل بشرط وجود الفعل وهو محال بخلاف [غير]^(٣) الاسباب فإنّه لا استبعاد في أن يكلفنا بالصلاة بشرط كوننا متطهرين.

وأعلم أنّ ما ذكره المصنف ضعيف جداً، والدليل الذي ذكرناه على وجوب الشرط الشرعي أنّه في كل ما يتوقف عليه الواجب والفرق الذي ذكرناه من جانب المصنف؛ في غاية الضعف.

١. هذا هو الإجماع الذي مرت الاشارة إليه في كلام الشبكي [الهامش، ص ٢٥٠]، وقد اعاد الكرة هنا عند قوله:

«وهذا يعرفك أن المصنّف يختار وجوب السبب، بل يسلم قيام الإجماع عليه». انظر: رفع الحاجب: ١ / ٥٣٤.

على أن الإنصاف إن الاجماع المزعوم هذا، غير مسلّم عند المصنّف كما يفيد صريح عبارته، فلا يصح اسناد اختيار وجوب السبب إليه بموجبه.

٢. أي: الدليل الخارجي الآنف الذكر، ويمكن القول بان مراد المصنّف من «الدليل الخارجي» هو الإجماع الذي قال عنه: «إن سُلِّم».

٣. في نسخة «ب» فقط.

قال: مسألة: يجوز أن يحرم واحداً لا بعينه، خلافاً للمعتزلة، وهي كالمخير.*

قال: مسألة: يستحيل أن يكون الشيء واجباً حراماً من جهة واحدة إلا عند بعض من يجوز تكليف المحال. وأمّا الشيء الواحد، له جهتان: كالصلاة في الدار المغصوبة، فالجمهور: تصح، والقاضي: لا تصح، ويسقط الطلب عندها. وأحمد وأكثر المتكلمين: لا تصح، ولا يسقط.

لنا: القطع بطاعة العبد وعصيانه، بأمره بالخياطة، ونهيه عن مكان مخصوص، للجهتين.**

[تحريم واحد لا بعينه]

* أقول^(١): لا استبعاد في أن يقول السيد لعبده لا تكلم زيداً أو عمراً فقد حرمت عليك كلام أحدهما لا بعينه ولا أحرم عليك كلام الجميع جمعاً ولا كلام واحد بعينه فلم يبق المحرم إلا واحداً لا بعينه وقد مضى مثل هذا في الواجب المخير.

[اجتماع الأمر والنهي بعنوانين]

** أقول^(٢): اختلف الناس في ذلك، وتحقيق القول فيه أن نقول: الشيء الواحد أما أن تكون وحدته بالنوع أو بالشخص :

أما الأول فالمحققون على أنه يمكن ورود النهي والأمر إليه كالسجود

١. انظر: الإحكام للآمدي: ١/ ٨٣. ٢. انظر: المحصول في علم الأصول: ١/ ٣٤٠.

﴿ للصنم والله تعالى ؛ ونقل عن بعض المعتزلة المنع من ذلك وقال: إن السجود ماهية واحدة لا يصحّ تعلق الأمر والنهي بها وأما النهي عن السجود للصنم فليس نهياً عن السجود في الحقيقة بل عن الطاعة للصنم وهو غير السجود، وهذا ضعيف كما ترى .

وأما الثاني فلا يخلو إما أن يكون ذا جهتين متعدتين أو لا يكون، أما الثاني فقد اتفق المحققون على أنه لا يجوز ورود الأمر به والنهي عنه، وإنما خالف في ذلك القائلون بجواز تكليف ما لا يطاق ؛ وأما الأول فالجهتان لا تخلوان أما ان تكونا متلازمتين أو لا، ففي الثاني يجوز ورود الأمر والنهي به ^(١) كما إذا قال السيد لعبده: «خُطَّ الثوب ولا تدخل الدار» فإنه لو خاط الثوب في الدار لكان الفعل هاهنا منهياً عنه من حيث دخول الدار ومأموراً به من حيث خياطة الثوب، ويكون بالحقيقة هاهنا فعلاً متغيران ؛ أما إذا كانتا متلازمتين فالحق استحالته ^(٢)، وإلا لزم وقوع الأمر والنهي على ذات واحدة معينة من جهة واحدة لأن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به .

إذا عرفت هذا فنقول: اختلفوا في الصلاة في الدار المغصوبة، فذهب جمهور الأشاعرة وأكثر الفقهاء إلى جوازها؛ وذهب الجبائيان وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر والإمامية والزيدية إلى المنع، وهو الحق عندي.

واستدل المصنف على جواز تعلق الأمر والنهي بشيء واحد من جهتين بأن العبد يعد طائعاً وعاصياً إذا خاط الثوب المأمور به ودخل الدار المنهي عنها.

١. أي: بالواحد عندما تكون وحدته شخصية.

٢. أي: استحالة ورود الأمر والنهي في شيء واحد.

قال: وأيضاً لو لم يصح لكان لاتحاد المتعلقين ؛ إذ لا مانع سِوَاهُ اتفاقاً، وَلَا اتِّحَادَ ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ لِلصَّلَاةِ، وَالنَّهْيَ لِلغُصْبِ. واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما.*

* أقول: هذا دليل ثان على ما ذهب إليه، وتقريره أن نقول: لو لم يصح تعلق الأمر بالصلاة في الدار المغصوبة والنهي عنها، لكان المانع من صحّة تعلقهما إنّما هو اتحاد المتعلق إجمالاً إذ لا مانع سِوَاهُ لكن الاتحاد هاهنا منفي لأن الصلاة في الدار المغصوبة قد اشتمل على جهتين: أحدهما كونها صلاة والأخرى كونها في الدار المغصوبة وهما متغايرتان ويصح انفكاك إحداهما عن الأخرى إذ توجد صلاة في غير مكان مغصوب والدخول في المكان المغصوب من غير صلاة، واختيار المكلف الإتيان بالصلاة في الدار المغصوبة لا يخرجهما عن حقيقتهما وهو التغاير وعدم التلازم ؛ وإذا تغايرت الجهتان ولم يتلازما لم يكن متعلق الأمر والنهي واحداً وإذا لم يكن واحداً صحّ تعلقهما معاً به .

وفي هذا نظر، وذلك لأن الصلاة في الدار المغصوبة أحد أجزائها الكون - الذي هو الحركة والسكون - وهذا الكون منهي عنه، فأحد أجزاء هذه الصلاة منهي عنه مع الأمر بأجزائها أجمع، هذا خلف ؛ والصلاة مطلقاً وإن انفكت عن الكون المعين لكن الصلاة المعيّنة غير منفكة عنه والكلام إنّما هو في أمر واحد بالشخص؛ وبهذا الاعتبار ظهر الفرق بين الصلاة في الدار المغصوبة والخياطة في المكان المنهي عنه. (١)

١. لأن «الكون» من الأجزاء المؤسسة للصلاة وهو منهي عنه في المقام فلا يتأتى فصد القرية

قال: واستُدِلَّ: لو لم يصح لما ثبتت صلاة مكروهة، ولا صيامً مكروهً، لتضادَّ الأحكام.

وأجيب: بأنه إن اتَّحَدَ الكونُ، مُنِعَ، وإلا لم يفسد لرجوع النهي إلى وصفٍ مُتَّفَكٍّ*.

* أقول: هذا استدلال من ذهب إلى مذهب المصنّف إلا أن المصنّف لم يرتضه، وتقريره أن نقول: لا فرق بين استحالة اجتماع التحريم والوجوب في فعل واحد وجوازه وبين استحالة اجتماع الكراهة والإيجاب أو الندب في فعل واحد وجوازه فإنه كما يتضاد الوجوب والتحريم، يتضاد الوجوب والكراهة والندب والكراهة؛ إذا عرفت هذا فنقول: لو استحال اجتماع التحريم والوجوب في فعل واحد، لاستحال اجتماع الكراهة والوجوب في فعل واحد، والتالي باطل فالمقدّم مثله؛ وبيان الشرطية قد ظهر^(١)، وبيان بطلان التالي أنه يكره الصلاة في الأمكنة التي نص الشارع على كراهية الصلاة فيها كمعاطن^(٢) الإبل والأودية وغيرها، وكذلك قد كره الصوم في أيام معينة، ولا شك أن الصلاة مطلقاً واجبة والصوم مطلقاً واجب ولقد اجتمع الوجوب والكراهة [هاهنا]^(٣).

منه فيؤدي إلى بطلانها، وأما الخياطة فليس الكون من أجزائها، لأنها عبارة عن ادخال الأبرة في الثوب نعم يتوقف عمل الخياطة على الكون، وبذا يتضح الفرق بين الموردین.

١. قد ورد في حاشية نسخة «أ» ما يلي:

[أي بقوله: فإنه كما تضاد الوجوب إلى آخره...].

٢. معاطن جمع، مفردة معطّن وهو محل بروك الإبل عند الماء.

٣. في نسخة «ب» فقط.

قال: واستُدِلَّ: لو لم يصح لما سقط التكليف. قال القاضي: وقد سقط بالإجماع، لأنهم لم يأمرهم بقضاء الصلوات؛ وَرَدَّ بمنع الإجماع مع مخالفة أحمد، وهو أقعد^(١) بمعرفة الإجماع.*

﴿أجاب المصنف بأنه إن كان الكون متحداً، منعنا صحة الصلاة والصوم في الاماكن المذكورة والاقوات المعيّنة [للنهي، وبالجملة نمنع اجتماع الحكامين]﴾^(٢)؛ وإن تغيرا، لم يُفد لأنه يكون متعلق النهي هو الكون في ذلك المكان ومتعلق الأمر هو الصلاة مطلقاً وهما وصفان متغيران ينفك أحدهما عن الآخر فجاز تعلقهما به كما مر؛ ويريد بـ«الكون» في قوله: «إن اتحد الكون»، متعلق الاحكام فإنه كالمحل لها. ويحتمل أن يكون المراد بالكون هو المفهوم المتعارف ويكون الجواب خاصاً بالصلاة، وتقريره: أن الصلاة في الدار المغصوبة كوّنٌ واحدٌ - أي: فعل واحد - واطلق عليها «الكون»، لكون «الكون» لازماً لها وذلك الكون «غصب» و «صلاة»، فالصلاة المكروهة إن كانت كذلك منعنا صحتها؛ وإن لم تكن كذلك كان متعلق الكراهة شيئاً خارجاً عن الصلاة ووصفها اللازم، كالتعرض لخطر السيل في بطن الوادي ونقار الإبل في معاطنها، منعنا الملازمة حيثئذ.

* أقول: هذا استدلال ثان^(٣)، وتقريره: أن الصلاة في الدار المغصوبة لو ﴿

١. أقعد، أي: أقرب؛ يقال: هو أقعد الآباء، أي: أقربهم إلى الجد الأعلى.

٢. في نسخة «ب» فقط؛ علماً بأن ما قبل كلمة «النهي» لم يقرأ والأنسب ما اثبتناه.

٣. يقوم الدليل الأول على عدم استحالة اجتماع الوجوب والحرمة، والثاني على سقوط التكليف. وقد نبه الشارح رحمته على أنه كلما أتى المصنف بكلمة «إستدَلَّ» يعني عدم ارتضائه الاستدلال.

قال: [قال] القاضي والمتكلمون: لو صحّت، لاتحدّ المتعلقان ؛ لأنّ الكونَ واحدٌ وهو غصبٌ. وأُجيبُ باعتبارِ الجهتين كما سبق.*

لم تكن صحيحة لما سقط التكليف بفعلها، وقد سقط بالإجماع، فإنهم لم يأمرُوا الظلمة^(١) بالقضاء للصلوات المأتي بها في المواضع المغصوبة فالصلاة صحيحة، وبيان الشرطية ظاهر [فإن الأصل بقاء ما كان على ما كان ولا يسقط التكليف إلا بفعل الأمور به]^(٢) والقاضي لما سلم الاجماع احتاج إلى التمثل في الجواب عن هذا الاستدلال فقال: إن التكليف يسقط عند الإتيان بهذه الصلاة ولا تكون هذه الصلاة علة في الإسقاط .

والمصنف منع الإجماع وهو الحق فإن أحمد نازع في صحة الصلاة وسقوط التكليف بها، وهو أيضاً مذهب الشيعة؛ ومع هذا الخلاف كيف يصحّ ادعاء الاجماع. * أقول: هذه حجة القاضي أبي بكر والمتكلمين على أنّ الصلاة في الدار المغصوبة لا تكون صحيحة، قالوا: لأنها لو كانت صحيحة لزم اتحاد متعلق الأمر والنهي، والتالي باطل فالمقدم مثله؛ بيان الشرطية: إنّ الكون في الدار المغصوبة أمر واحد شخصي غير متعدد وهو منهي عنه، فلو كانت الصلاة مأموراً بها لكان الكون الذي هو جزء منها مأموراً به، ضرورة استلزام الأمر بالمركب الأمر باجزائه ؛ وأما بطلان التالي فظاهر .

وأجاب بالمنع في اتحاد الكون اتحاداً شخصياً بل هو وإن كان واحداً لكن له جهتان هما جهتا غصب و صلاة فيكون متغيراً فيجوز تعلق الأمر والنهي بهذا

قال: قالوا: لو صحت، لصح صومُ يوم النحر بالجهتين. وأجيب بأنَّ صومَ يومِ النحر غير مُنفكٍّ عن الصوم بوجه، فلا تتحقق جهتان، أو بأنَّ نهْي التَّحرِيم لا يعتبر فيه تعددٌ إلاَّ بدليل خاصٍّ فيه.*

.....
 ۞ الواحد من هاتين الجهتين كما مرَّ تقريره.

* أقول: هذا استدلال ثانٍ ^(١) على بطلان الصلاة، وهو أنَّها لو كانت صحيحة لصح صوم يوم النحر، لأنَّ فيه جهة كونه صوماً وهو مأمور به وجهة كونه صوماً واقعاً في يوم النحر وهو منهي عنه، وإذا تعددت الجهتان جاز التكليف بالفعل؛ ولكن صوم يوم النحر ليس بصحيح، فلا تكون الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة.

أجاب عنه: بأنَّ الفرق واقع بين الصلاة والصوم في يوم النحر [لأنَّ الصوم هاهنا لازم لصوم يوم النحر، والصوم في يوم النحر منهي عنه وهو ملزوم للصوم المطلق على معنى أنَّ الصوم في يوم النحر منهي عنه] ^(٢) لأنَّ إيقاع الصوم في يوم النحر منهي عنه؛ فالحاصل أنَّ المنهي عنه هو الواقع لا الوقوع ^(٣)، خلافاً لأبي حنيفة.

وإذا كان الصوم الواقع هو المنهي عنه وهو ملزوم للصوم المطلق، لم يكن ثمَّ تعدد جهات تنفك أحدهما عن الأخرى؛ بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة ۞

١. كان الدليل الأول يعتمد على وحدة متعلق الحرمة والوجوب، والثاني يعتمد النقض بالصوم في يوم النحر.

٢. ما بين المعقوفتين ليس في نسخة «ب».

٣. قال الأمدي: «وأبو حنيفة اعتقد أن المحرّم نفس الوقوع لا الواقع وهما غيران فلا تضاد...». الإحكام في أصول الأحكام: ١/ ١٦٢.

قال: وأما من توَسَّطَ أرضاً مَغْصُوبَةً، فَحِظَّ الْأُصُولِي فِيهِ بَيَانِ
 اسْتِحَالَةِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ مَعًا بِالْخُرُوجِ، وَخَطَأُ أَبِي هَاشِمٍ، وَإِذَا تَعَيَّنَ
 الْخُرُوجُ لِلْأَمْرِ، قُطِعَ بِنَفْيِ الْمَعْصِيَةِ (بِهِ) بِشَرْطِهِ. وَقَوْلُ الْإِمَامِ: بِاسْتِصْحَابِ
 حُكْمِ الْمَعْصِيَةِ مَعَ الْخُرُوجِ، وَلَا نَهْيٍ، بَعِيدٌ وَلَا جِهَتَيْنِ لَتَعَذُّرِ الْإِمْتِثَالِ.*

﴿ فَإِنَّ النَّهْيَ فِيهَا تَعَلُّقٌ بِالْغَضَبِ وَالْأَمْرُ بِالصَّلَاةِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مُنْفَكٌّ عَنِ الْآخَرِ؛
 وَأَيْضًا النَّهْيُ الْمَقْتَضِي لِلتَّحْرِيمِ لَا يُعْتَبَرُ فِيهِ تَعَدُّدُ جِهَاتِ الْأَبْدَلِيلِ خَاصًّا لِأَنَّ نَهْيَ
 التَّحْرِيمِ يَقْتَضِي الْإِنْتِهَاءَ عَنِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ وَاعْتِبَارَ الْجِهَتَيْنِ يَقْتَضِي جَوَازَ الْإِتْيَانِ بِهِ
 وَهُمَا مُتَنَافِيَانِ، وَلَمَّا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى صِحَّةِ الصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ وَجِبَ (١)
 وَوُجِدَ نَهْيُ الْغَضَبِ، وَكَانَ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى تَعَدُّدِ الْجِهَاتِ؛ أَمَّا هَاهُنَا فَلَا، وَفِي هَذَا
 الْكَلَامِ نَظَرٌ.

* أقول: يريد أن يفرق بين الخروج من الدار المغصوبة وبين الصلاة فيها،
 والفرق أن الصلاة في الدار المغصوبة ذا جهتين يصح تعلق الأمر والنهي بهما؛ أما
 الخروج من الدار المغصوبة فليس له جهتان يتعلق الأمر والنهي بهما بل الخروج
 واجب مأمور به ويستحيل تعلق النهي به؛ وبالجملة، الجواب على الأصولي بيان
 استحالة تعلق الأمر والنهي بالخروج بل يتعلق به أحدهما ولا يجب عليه التعيين،
 إنما ذلك على النقيض.

وقوله: وخطأ أبي هاشم، عطف على قوله: استحالة، فإن أبا هاشم

﴿﴾ يذهب إلى أنه يكون عاصياً بالخروج والمقام معاً، وإنما كان هذا القول خطأً لأدائه إلى التكليف بالمحال، فإنَّ الخروج متعيّن للأمر فلا يكون الخارج عاصياً بالخروج، (١).

وإمام الحرمين قال إنَّه قد كان عاصياً فيكون هذا الحكم مستصحباً مع الخروج (٢)؛ وهذا القول بعيد لأنه ليس ثمَّ نهْيٍ يدل على العصيان بالخروج؛ لا يقال: لم لا يجوز أن تكون هناك جهتان يتعلق الأمر والنهي بهما؟ لأننا نقول: لو كان الخروج منهيّاً عنه بوجه ما، لزم تعذر الامتثال للأمر بالخروج مع النهي عنه وذلك جمع بين الحركة والسكون.

[ولا جهتان متعددتان يصح تعلق الأمر والنهي بهما. وهذا القول بعيد، ووجه بعده أنه مأمور بالخروج فلو كان عاصياً به لزم بعد الامتثال.] (٣)

١. ورد في نسخة «ب» بعد كلمة «بالخروج» ما يلي:
[«والقطع بعدم المعصية عند الخروج إنما يكون شرطاً أن يقع الخروج على جهة التوبة؛ فإنه لو قصد بالخروج التصرف في ملك الغير لم تنتف المعصية عنه].
والأولى أن يقال: «والقطع بعدم المعصية عند الخروج إنما يتحقق إذا وقع الخروج على جهة التوبة...».

٢. راجع البرهان: ج ١، المقدمة: ٢٠٣.

٣. فقط في نسخة «أ».

قال: مسألة: المندوب مأمور به خلافاً للكرخي والرازي.

لنا: إنه طاعةٌ وأنهم قَسَمُوا الأمرَ إلى إيجابٍ وَندبٍ .

قالوا: لو كان، لكان تركُهُ معصيةً ؛ لأنها مخالفةُ الأمر، وَلَمَّا صَحَّ:

«لأمرتهم بالسواك» .

قلنا: المعين الأمرُ للإيجاب فيهما.*

[هل المندوب مأمور به؟]^(١)

* أقول: ذهب الكرخي^(٢) وأبو بكر الرازي^(٣) من أصحاب أبي حنيفة إلى

أن المندوب غير مأمور به ؛ وذهب الجمهور إلى أنه مأمور به .

[أدلة المثبتين]

احتج المثبتون^(٤) بوجهين:

١. انظر: الإحكام للأمدى: ١ / ٨٦.

٢. هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي (المتوفى ٣٤٠ هـ) كان معتزلياً، أخذ الكلام عن

أبي عبدالله البصري، وله رسالة في الأصول، عليها مدار فروع الحنفية. انظر: الاعلام: ٤ /

١٩٣؛ موسوعة طبقات الفقهاء: ٤ / ٢٥٧.

٣. هو أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص من أهل الري، انتهت إليه رئاسة الحنفية،

وألف كتاب «أحكام القرآن» وكتاباً في أصول الفقه، سكن بغداد ومات فيها سنة ٣٧٠ هـ. انظر

: الاعلام للزركلي: ١ / ١٧١.

٤. المثبتون هم جمهور الفقهاء الذين اثبتوا أن المندوب مأمور به؛ ويأتي بعد ذلك قول

المانعين.

﴿الأوّل﴾: أن فعل المندوب يسمى طاعة بالاتفاق، وليس هذا الوصف حاصلًا له لذاته وإلا لكان طاعة على تقدير كونه منهيًا عنه، ولا لكونه موجوداً وحادثاً وغير ذلك من الصفات التي شاركه فيها غيره من الحوادث وإلا لكان كل حادث طاعة، ولا لكونه مراداً لله تعالى وإلا لكان كل مراد الوقوع طاعة وليس كذلك فإن القبائح الصادرة عن العباد مرادة لله تعالى عندهم^(١) ولا تكون طاعة، ولا لكونه مثاباً فإنّ الأمور به الآتي بما أمر به يسمّى طائعاً وإن لم يُثب ولم يُعاقب، ولا لكونه موعوداً بالثواب والألزم تحقّقه لأنّ الخلف في خبر الله تعالى محال؛ لكن الثواب غير لازم للمندوب إجماعاً منهم فلم تبق العلة في كونه طاعة سوى كونه امتثال الأمر.

فهذا تقرير الوجه الأوّل، وهو ضعيف لأننا نقول:

لا نسلّم أولاً أنّ الآتي بالمندوب يكون طائعاً وكيف يكون كذلك ومذهب جماعة من الأشاعرة أنّ الأمر للوجوب، فالآتي بالمندوب لا يسمّى طائعاً ﴿

١. قال الآمدي في الأبيكار:

... أن الله - تعالى - مرید لجميع الجائزات والكفر والفساد من جملتها، فيكون مریداً له...

أبيكار الافكار في أصول الدين: ١ / ٢٢٠.

وهو معارض لما ورد في الكتاب العزيز لأنّه:

أولاً - الظلم من جملة الممكنات والله سبحانه يقول: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ غافر: ٣١.

﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ آل عمران: ١٠٨.

ثانياً: أنّه - جل وعلا - وصف الكفر بالظلم وذلك في قوله: ﴿وَٱلْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ البقرة:

٢٥٤.

فكيف يريد الله سبحانه ما هو مصداق للظلم الذي نفاه عن نفسه في الآيتين؟ سبحانه وتعالى عما

يصفون!

عندهم.

وأيضاً يمتنع كون الطاعة هي موافقة الأمر وحصرهم فيما ذكره غير مستند إلى دليل وعلى تقدير الحصر فلم لا يجوز أن يكون طاعة لكونه مراداً لله تعالى .

وقولهم القبايح مرادة وغير مأثور بها مبني على أن الطلب غير الإرادة وهو ممنوع (١).

سلمنا لكن لم لا يجوز أن يقال إننا يسمى طائعا لكونه آتياً بما يوافق الطلب ومطلق الطلب ليس أمراً بل الطلب الجازم .

الوجه الثاني (٢): إن أهل الإثبات اتفقوا على صحة انقسام الأمر إلى أمر إيجاب وأمر نذب، ومورد القسمة مشترك بين القسمين .

١ . وقد عالج شيخنا الأستاذ السبحاني مسألة «الطلب والارادة» في مجلس درسه العامر ببراعة وقوة وكفاءة عالية بحيث لم يُبق لها ما يعتمد عليه - الله دره - وفي هذه العجالة لا يسع المجال للتطرق إلى معالجاته فإلى مجال آخر يأذن الله .

والشارح المفضل في كتابه «مناهج اليقين» رد على القول بانفكاك الارادة عن الطلب بعد نعته بأنه سخيّف، وفي ما يلي نأتي بما افاده ﷺ في بيان منا:
أولاً: لا علم لنا بصفة زائدة على الإرادة في حقه تعالى .

ثانياً: برغم المغايرة مفهوماً بين الطلب والأرادة لا يعقل انفكاكهما بتاتاً لأنه يستحيل أن تكره شيئاً ثم تريده، والمريد للقبیح - في قولهم أنه يريد الفساد والكفر ولا يطلبهما - ناقص في حين أنه - سبحانه - غني، حكيم، عزيز؛ فله صارف عن ارتكابه؛ والكتاب العزيز لا يصف البارئ بالطالب ولا مرة مع أنه يصفه بالمريد دوماً وأبداً.

انظر : مناهج اليقين في أصول الدين: ١٧٦ .

٢ . أي: الوجه الثاني للمثبتين .

﴿ أدلة المانعين ﴾

والمانعون يمنعون هذا التقسيم، ويحتج المانعون بوجهين :

الأول: أن المندوب لو كان مأموراً به لكان تاركه عاصياً لأن العصيان هو المخالفة للأمر ولا يكون عاصياً إلا لاستحق العقاب فيكون واجباً، هذا خلف .

الثاني: لو كان المندوب مأموراً به لما صح قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك».

وجه الاستدلال: أن «لولا» حرف دال على امتناع الشيء لوجود غيره، فهذا يدل على أن الأمر بالسواك قد امتنع لوجود المشقة مع أن السواك مندوب بالاتفاق؛ فالمندوب ليس مأموراً به .

أجاب المصنف عن الوجهين بوجه واحد وهو أن المعصية عبارة عن الإتيان بمخالفة الأمر الدال على الإيجاب ولذلك قوله ﷺ: «لأمرتهم بالسواك» أشار به إلى أمر الإيجاب .

وأعلم أن التحقيق في هذه المسألة أن نقول المراد من كون المندوب مأموراً به إما أن يكون هو أن المندوب يصدق عليه لفظ المأمور، أو أن المندوب هل هو مطلوب، أم لا؟

أما الأول: فالبحث عنه إنما يكون ببيان أن الأمر هل هو للوجوب أم لا ؟

وأما الثاني: فالحق أنه مطلوب قطعاً.

قال: مسألة: المندوب ليس بتكليف، خلافاً للأستاذ، وهي لفظية.*

قال: مسألة: المكروه منهى عنه غير مكلف به، كالمندوب، ويُطلق أيضاً على الحرام، أو على ترك الأولى.**

* أقول: ذهب جماعة من الأصوليين إلى أن المندوب ليس من أحكام التكليف، وخالفهم في ذلك ابواسحاق الاسفرائيني وهذه المسألة لفظية،^(١) فإنهم إن عنوا بالتكليف ما أمر به أو ما يحصل الثواب بفعله، فالمندوب من التكليف؛ وإن عنوا به ما هو مطلوب طلباً مانعاً من التقيض فالمندوب ليس كذلك.

[في معاني المكروه]

** أقول: المكروه بالاشتراك على ثلاثة معان :

أحدها: ما نهى عنه نهى تنزيه لا تحريم كالصلاة في الأماكن المخصصة والاقوات المخصصة ويحد هذا المعنى بأنه المنهي الذي لا ذم على فعله وهو غير مكلف به، على قياس ما مرّ في المندوب .

الثاني: الحرام .

الثالث: ترك ما مصلحته راجحة كترك المندوب ويحد هذا المعنى بترك

الأولى.^(٢)

١. أي: أن النزاع بينهم لفظي.

٢. إن السبكي في «رفع الحاجب» غير التقسيم الثلاثي المدرج آنفاً في محتواه فقال:

المكروه فيه مباحث:

أحدها: «منهى عنه».

قال: مسألة: يطلق الجائز على المباح، وعلى ما لا يمتنع شرعاً أو عقلاً، وعلى ما استوى الأمران فيه، وعلى المشكوك فيه فيهما بالإعتبارين.*

قال: مسألة: الإباحة حكم شرعي، خلافاً لبعض المعتزلة.

لنا: أنها خطاب الشارع.

قالوا: انتفاء الحرج، وهو قَبْلَ الشرع.**

[ماهية الجائز]

* أقول: يطلق الجائز على المباح وهو الذي لا يتعلق بفعله ولا بتركه مدح ولا ذم؛ وعلى ما لا يمتنع وجوده شرعاً وهو بهذا المعنى أعم من الأول؛ وعلى ما لا يمتنع وجوده عقلاً وهو أعم من الثاني؛ وعلى ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه وهو أخص من الثالث؛ وعلى المشكوك في وجوده وعدمه في الشرع أو العقل باعتبار ما لا يمتنع وباعتبار استواء الطرفين.

[الإباحة حكم شرعي]

** أقول: هذه المسألة أيضاً لفظية وذلك لأن الإباحة إن أريد بها ما

والثاني: أنه «غير مكلف به»...

والثالث: أنه «يطلق أيضاً على الحرام»... «وعلى ترك الأولى»..

إلا أن محقق الكتاب جاء في الهامش بالتقسيم الثلاثي المذكور أعلاه في ثنايا الشرح، ولعل ما جاء به كان لتلافي التشويش الحاصل في تقسيم السبكي غير أنه لم يُشر إلى شرح العلامة ابن المطهر أصلاً. انظر: رفع الحاجب: ١/ ٥٦٢ - ٥٦٣.

قال: مسألة:

المباح غير مأمورٍ به، خِلافاً للكعبي.

لنا: أن الأمر طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح.*

﴿ انتفى الحرج عن فعله وتركه فليست حكماً شرعياً لأنه قبل الشرع لا حرج ، وإن أُريد الخطاب الوارد من الشرع بانتفاء الحرج عن الطرفين فهي من الأحكام الشرعية، بناءً منهم على أن الحكم هو خطاب الشرع.

* أقول: ذهب الكعبي وأتباعه من المعتزلة إلى نفي المباح وأن كل فعل يفرض فإنه واجب مأمورٌ به؛ والمحققون على خلاف هذا، وذلك لأن الأمر طلب الفعل وذلك يستدعي ترجيح الفعل على الترك والمباح لا ترجيح فيه^(١).

١. تضاربت الآراء في تبين مراد الكعبي في نفي المباح في الشريعة، والمصنف ذهب إلى الرأي القائل بأن مراده هو أن كل ما ظنناه مباحاً فهو مأمور به وواجب، وذلك من ناحية أنه به يترك الحرام.

وقد اجاب المصنف على ذلك بأن الأمر هو طلب الفعل وهو يقتضي ترجيح الفعل على الترك والمباح لا ترك فيه.

وهذا الكلام محجوج لا يصدق على اطلاقه لأن المباح قد يكون مقدمة لترك الحرام - كما مرت الإشارة إليه - فيكون راجحاً؛ إلا أن يقال أن موضع النزاع هو الإقتضاء الذاتي، والمباح في ذاته عديم الترجيح. ينظر: الإحكام للأمدى: ١/ ٨٨؛ المستصفي: ١/ ١٤٢؛ رفع الحاجب: ٢/ ٨-٦.

قال: قال: كلُّ مباح تُرِكَ حراماً وترك الحرام واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وتأول الإجماع على ذات الفعل لا بالنظر إلى ما يستلزم جمعاً بين الأدلة .

وأجيب بجوابين:

أحدهما: أنه غير معيّن لذلك، فليس بواجبٍ، وفيه تسليمٌ أنّ الواجبَ واجبٌ، فما فعله، فهو واجبٌ قطعاً.

الثاني: إلزامه أن الصلاة حرامٌ، إذا ترك به واجبٌ، وهو يلتزمه باعتبار جهتين .

ولا مُخلَصٌ إلا بأن ما لا يتم الواجب إلا به من عقلي أو عادي، فليس بواجب .

وقول الأستاذ: «الإباحة تكليف» بعيدٌ* .

* أقول: هذه حجة الكعبي مع الجواب عنها، وتقريرها: أن كل مباح فإنه ترك حرام وكل ما يحصل به ترك الحرام فإنه يكون واجباً .

أما المقدمة الأولى فلأن كل فاعل للمباح فإنه بفعله ذلك يكون تاركاً للحرام، وأما الكبرى فلأن ترك الحرام واجب ولا يتم إلا بضد من أضداده وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ففعل الضد واجب لكن الضد هو المباح فقد تبين أن المباح واجب .

ثم إن الجمهور أورد عليه أن هذا القول خلاف الإجماع فيكون باطلاً.

وبيان أنه خلاف الإجماع أن الاجماع قد انعقد على أن الأحكام تنقسم إلى وجوب وندب وإباحة وكراهة وتحريم، فالقول بنفي المباح يكون قولاً بخرق هذا الإجماع.

فتأول الكعبي هذا الاجماع بأنه يجب حمله على ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الأمر به بسبب توقف الحرام عليه فإنه حينئذ لا يكون مأموراً به، أما إذا اعتبر كون المباح يتوقف عليه ترك الحرام وكان ترك الحرام واجباً فإنه يكون واجباً؛ وإنما التجأ إلى هذا التأويل جمعاً بين الأدلة.

ثم إن الجمهور أجابوا عن هذه الحجة بجوابين :

الأول: إن ترك الحرام وإن كان واجباً وأن هذا الواجب يحصل بفعل الضد لكن لا يلزم من ذلك أن يكون ذلك الضد واجباً لأنه إنمّا يكون واجباً إذا لم يكن للفعل إلا ضدّ واحد، أما إذا تعددت الأضداد فلا يلزم وجوب أحدها على التعيين لأنه قد يحصل المطلوب بفعل غير ذلك الضد.

واعترض عليهم بعض المتأخرين بأن هذا تسليم أن الواجب واحد لا بعينه، لأنه إذا كان ترك الحرام واجباً وأنه لا يتم الأفعال أحد الأضداد وإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، لزم الحزم بوجوب أحد الأضداد لا بعينه لكن ذلك يتعين بفعل المكلف فإنه إذا فعل يكون واجباً إجماعاً، فعلى تقدير أن يختار المكلف فعل المباح يكون ذلك واجباً.

الوجه الثاني: الإلزام وهو أن المندوب يلزم أن يكون واجباً، بل المحرم

قال: مسألة: المباح ليس بجنس للواجب، بل هما نوعان للحكم.
لنا: لو كان جنسه، لاستلزم النوع التخيير.

قالوا: مأذون فيهما، واختصَّ الواجب، قلنا: تركتم فصلَ المباح.*

☞ إذا ترك به محرم آخر يلزم أن يكون واجباً بل الصلاة تكون حراماً إذا ترك بها واجباً آخر، وهذا باطل بالإجماع فكذا ما ذهبتم إليه .

وأجاب عنه بعض الأصوليين بما ذكره المصنف وهو أن له أن يلتزم بذلك فإنه لا استبعاد في أن يكون الشيء واجباً حراماً، أو مندوباً واجباً من جهتين كما مثلوا به في الصلاة في الدار المغصوبة.

ثم قال المجيب إنه لا جواب عن هذا إلا بالتزام أن ما لا يتم الواجب إلا به فإنه لا يكون واجباً ولكن ذلك على خلاف القاعدة المشهورة بينهم، والمصنف لما كان عنده أن ما لا يتم الواجب إلا به فإنه لا يكون واجباً إذا كان شرطاً شرعياً دون ماعده، خصص بقوله: من عقلي أو عادي.

وأعلم أن الأستاذ أبا اسحاق الاسفرائيني ذهب إلى أن المباح تكليف وهذا في غاية البعد إذ التكليف مأخوذ مما فيه كلفة ومشقة، ولا مشقة مع التخيير.

[هل أن المباح جنس للواجب ؟]

* أقول: ذهب جماعة من الأصوليين إلى أن المباح جنس للواجب والجائز بالمعنى الأخص، والمصنف منع هذا وجعلهما نوعين للحكم متباينين. ☞

﴿﴾ وفائدة المسألة تظهر في نسخ الواجب هل يبقى معه الجواز قطعاً أم لا؟ فالقائلون بأن الجائز جنس للواجب ذهبوا إلى بقاءه .

والمانعون قالوا أن الحكم بعد النسخ يبقى كما كان قبل الوجوب.

واحتج المصنف على ذلك بأن المباح لو كان جنساً للواجب لكان الواجب الذي هو النوع مستلزماً للتخيير والتالي باطل فالمقدم مثله، وبيان الملازمة أن الواجب ملزوم للجائز حيثئذ لاستلزام النوع الجنس، والجائز مستلزم للتخيير إذ هو معناه فيكون الواجب مستلزماً للتخيير ضرورة أن المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء؛ وأما بطلان التالي فظاهر إذ يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجباً .

احتج القائلون بالجنسية بأن المباح هو المأذون فيه، والواجب هو المأذون فيه مع المنع من الترك، فالمأذون فيه هاهنا الذي هو حقيقة المباح جزء للواجب مشترك بينه وبين غيره فيكون جنساً له .

والجواب: أنكم قد اغفلتم فصل المباح وذلك لأن المباح هو المأذون في فعله الذي لا يذم بتركه، ولا شك في أن المباح بهذا الاعتبار ليس جنساً .

والحق أن هذه المسألة لفظية فإن المباح إن عني به المأذون في فعله مطلقاً، فلا شك في جنسيته للواجب والمباح بالمعنى الأخص والمندوب؛ وإن عني به المأذون في فعله الذي لا يذم على تركه فلا شك في أنه لا يكون جنساً، ولعل وقوع الخلاف إنما هو نشأ من قبل الغلط بسبب الاشتراك اللفظي.

قال: مسألة: خطاب الوضع^(١)، كالحكم على الوصف بالسببية
الوقتية كالزوال، والمعنوية كالإسكار والملك والضمان والعقوبات.*

[خطاب الوضع]

* أقول: لما فرغ من الكلام في خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلف
بالإقتضاء أو التخيير؛ شرع في خطابه تعالى المتعلق بالوضع^(٢) وهو على أنواع:
أحدها: الحكم على الوصف المعين بكونه سبباً، ويعني به الوصف الظاهر
المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرّفاً للحكم الشرعي.

وإنما اشترط في السبب كونه ظاهراً وكونه منضبطاً لأن الأسباب إنما وضعت
معرفات للأحكام المستفادة من الخطاب المتعسر على الخلق معرفته خصوصاً بعد
انقطاع الوحي، فكان من لطف الله تعالى نصب أمور تكون معرفةً للأحكام النازلة
بالمكلفين فيجب أن تكون تلك الأمور مضبوطة ظاهرة وإلا لكان نصبها مناقضاً
للغرض، وكان المكلف بالفعل تزداد مشقته إذ يجب عليه فهم الحكم وفهم
الوصف الخفي، وذلك مما ينافي العناية .

إذا عرفت هذا فتقول: السبب ينقسم إلى وقتي وإلى معنوي:

أما الأول فكالزوال فإنه سبب لوجوب الظهر بمعنى أنه معرّف لوجوبها لأنه

علة للوجوب .

١. وهو الذي نسميه في مصطلح اليوم بالحكم الوضعي.

٢. انظر: الإحكام للأمدى: ١ / ٩١؛ المحصول في علم الأصول: ١ / ٢٤.

قال: وبالمانع للحكم لحكمةٍ تقتضي نقيض الحكم، كالأبوة في القصاص، وللسبب بالحكمة تُخَلَّ بحكمة السبب، كالدين في الزكاة.*

قال: فإن كان المستلزم عدمه، فهو شرط فيهما، كالقدرة على التسليم والطهارة.**

﴿ وأما الثاني فكالإسكار فإنه أمر معنوي معرّف للتحريم، وكالمُلك فإنه سبب لإباحة المنفعة، وكالاتلاف فإنه سبب للضمان، وكالزنا فإنه سبب موجب للعقوبة؛ فهذه أسباب معنوية وضعها الشارع معرّفات للأحكام الشرعية.

* أقول: هذا هو النوع الثاني من أنواع خطاب الوضع، وهو الحكم على الوصف بأنه مانع.

وأعلم أن المانع قد يكون مانعاً للحكم وقد يكون مانعاً للسبب .

أما مانع الحكم فرسموه بأنه «الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المستلزم لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب» وذلك كالأبوة المانعة من القصاص مع القتل العمد العدواني، وما اشتملت عليه هو كون الوالد سبب وجود الولد فلا يكون الولد سبباً معدماً له.

وأما مانع السبب فرسموه بأنه الوصف المخل وجوده بحكمة السبب كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب، فالفارق بين مانع الحكم ومانع السبب هو وجود حكمة السبب وعدمها.

** أقول: هذا هو النوع الثالث من أنواع خطاب الوضع وهو الحكم على الوصف بأنه شرط .

قال: وأما الصحة والبطلان أو الحكم بهما، فأمرٌ عقليٌّ، لأنها إما كون الفعل مسقطاً للقضاء، وإمّا مُوافقةً أمر الشارع، والبطلان والفساد نقيضها.

الحنفية: الفاسدُ المشروع بأصله، الممنوع بوصفه.*

وأعلم أننا قد ذكرنا أن الوصف المانع للسبب هو المستلزم وجوده لإخلال حكمة السبب، وأن الوصف المانع للحكم هو المستلزم وجوده لحكمة تقتضي نقيض حكم السبب؛ فإن كان الوصف يستلزم عدم ذلك لا وجوده سُمي شرطاً، فشرط السبب ما كان عدمه مستلزماً للإخلال بحكمة السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع.^(١)

وشرط الحكم ما كان عدمه مستلزماً لحكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كعدم الطهارة في الصلاة مع الاتيان بمسمى الصلاة.^(٢)

[الصحة والبطلان]

* أقول: هذان نوعان آخران من أنواع خطاب الوضع وهو الحكم على

١. في نسخة «ب» وردت العبارة التالية بين كلمتي «باب البيع وشرط الحكم»: [الذي هو سبب لثبوت الملك، إذ حكمة البيع حل الانتفاع بالمبيع، المتوقف على القدرة على الانتفاع، المتوقف على القدرة على التسليم، فعدمها محل لحكمة السبب]. والظاهر أن العبارة من غير المؤلف أضيفت لأجل التوضيح ثم أدرجت في نسخة «ب» في المتن.

٢. ورد المقطع التالي في هامش نسخة «أ» وفي نسخة «ب» أدرج في المتن، ونحن ارتأينا درجه في الهامش كما في نسخة «أ»: [لاشتمال عدم الطهارة مع ثبوت الصلاة على ما يقتضي نقيض حكم السبب، أعني عدم الثواب لكونه نقيض الثواب الذي هو حكم المسبب مع بقاء حكم السبب وهو التوجه إلى الله تعالى].

قال: وأمّا الرخصة، فالمشروعُ لِعُذْرِ مع قيام المحرّم لولا العذر، كأكل الميتة للمُضطر، والقصر والفِطْرِ في السفر واجباً ومندوباً ومُباحاً.*

الفعل بالصحة والبطلان وهما عقليان، وذلك لأنّ الصحة إمّا أن تكون في العبادات أو في المعاملات:

أمّا العبادات فلها تفسيران: أحدهما، ما ذهب إليه الفقهاء، وهو أنّها عبارة عن سقوط القضاء بالفعل، والثاني: ما ذهب إليه المتكلمون وهو أنّها عبارة عن موافقة أمر الشارع فمن صلّى مع ظن الطهارة ثمّ تبين خلاف ظنه، كانت صلاته غير صحيحة بالتفسير الأول لأنّها غير مسقطه للقضاء، وصحيحة بالتفسير الثاني لكونها موافقة لأمر الشارع.

وأمّا المعاملات فالصحة في العقد عبارة عن ترتب أحكامه المطلوبة منه عليه، وأمّا البطلان فإنّه يقال لما يقابل هذه المعاني،^(١) والفساد مرادف للبطلان.

والحنفية ذهبوا إلى أنّ الفساد غير البطلان وذلك لأنّ الفساد عندهم هو ما كان مشروعاً بأصله ممنوعاً بحسب وصفه كالربا فإنّه مشروع من حيث إنّهُ بيع ممنوع من حيث اشتماله على الزيادة؛ والباطل ما كان ممنوعاً بحسب أصله ووصفه معاً.

* أقول: الفعل الذي يجوز للمكلف الإتيان به إن كان مع قيام المقتضي للمنع فهو الرخصة والأف فهو العزيمة .

١ . ورد في هامش النسختين: [ولا شك في أن هذه المعاني عقلية لأن الصلاة إذا اشتملت على شرائطها حكم العقل بصحتها بكل واحد من التقديرين، سواء حكم الشارعُ بها أو لا . وفيه نظر، فإن كون الفعل موافقاً لأمر الشارع يتوقف على ثبوت الأمر.]

وقد حدَّ المتقدمون الرخصة بحدود مدخولة كقول بعضهم: «الرخصة ما رُخص فيه مع كونه حراماً».

وهو مع اشتماله على الدور، مشتمل على التناقض .

وقال آخرون: «الرخصة ما أُبيح فعله مع كونه حراماً».

وهو غير سليم عن الإشكال الثاني وإن كان سليماً عن الأول .

وقال بعض الأشعرية: «الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم».

وهو فاسد لأنَّ الرخصة كما تكون في الأفعال تكون في التروك.

وقال آخرون: «إنَّ الرخصة هو المشروع فعله لعذر مع قيام المحرم لولا العذر».

وهو الذي ذكره المصنف ، وهو قريب ؛ فما أباحه الله تعالى في الأصل من الأكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمي تناول الميتة رخصة، وكذلك سقوط الصوم عن المسافر، والتيمم مع وجود الماء إذا لم يتمكن من الاستعمال للمرض ؛ أو البيع بأكثر من ثمن المثل يسمى رخصة، أما إذا لم يوجد الماء فإنه لا يسمى رخصة لعدم ورود التكليف بالوضوء لاستحالة التكليف بالمحال .

وأعلم أنَّ الرخصة قد تكون واجبة كتناول الميتة استحفاظاً بالنفس، وقد لا تكون كالتقصير.

قال: (مسألة): المحكوم فيه الأفعال. شرطُ المطلوب الإمكان ونُسِبَ خلافه إلى الأشعري، والإجماع على صحة التكليف بما عَلِمَ الله أَنَّهُ لا يقع.

لنا: لو صحَّ التكليف بالمستحيل لكان يستدعي الحصول لأنَّه معنى الطلب، ولا يصح لأنَّه لا يُتصور وقوعه، واستدعاء حصوله فرعه لأنَّه لو تصور شيئاً، لزم تصور الأمر على خلاف ماهيته، وهو محال.*

[التكليف بما لا يطاق]

* أقول: اختلف الناس في التكليف بما لا يطاق ^(١) فذهب الأشعري إلى جوازه، والمحققون إلى امتناعه، مع وقوع الاجماع على أنَّ التكليف بما علم الله عدمه واقع، فإنَّ أبا جهل كُلف بالإيمان مع علم الله تعالى بعدمه منه.

والغزالي ذهب إلى امتناع وقوع التكليف بالمحال لذاته دون ما كان مستحيلاً باعتبار غيره، وإليه ذهب المصنّف، واستدلَّ الغزالي بما ذكره المصنّف، وتقريره أَنَّهُ لو كان التكليف بالمحال جائزاً لكان المحال يستدعي الحصول والتالي باطل فالمقدم مثله .

بيان الشرطية: أنَّ التكليف طلب ما فيه كلفة، والطلب عبارة عن استدعاء الحصول .

قال: فإن قيل: لو لم يتصور، لم يُعلم إحالة الجمع بين الضدين؛ لأن العلم بصفة الشيء فرعٌ تصوره.

قلنا: الجمع المتصور جمع المختلفات، وهو المحكوم بنفيه، ولا يلزم من تصوره منقياً عن الضدين تصوُّره مثبتاً.

فإن قيل: يتصور ذهنًا للحكم عليه، لا في الخارج.

قلنا: فيكون الخارج مستحيلًا، (والذهني بخلافه)، وأيضاً يكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل، وأيضاً الحكم على الخارج يستدعي (تصوره في) الخارج.*

☞ وبيان بطلان التالي: أن المحال لا يتصور وقوعه، ومستدعي الحصول متصور وقوعه فالمحال لا يكون مستدعي الحصول، أما الصغرى فلا أنه لو كان متصور الوقوع لزم تصور الشيء على خلاف ما هو عليه وهو محال.

وأما الكبرى فلا أن استدعاء الحصول فرع على تصور المطلوب، فإذا لم يكن الأصل ثابتاً لا يكون الفرع موجوداً.

* أقول: هذا اشكال على صغرى القياس المبطل للتالي المذكور، وتقديره أن الجمع بين الضدين لو لم يتصور لم يعلم كونه محالاً والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية: إن العلم بكون الجمع بينهما محالاً علمٌ بصفة الشيء والعلم بالصفة مسبوق بالعلم بالموصوف، فالعلم بكون الجمع محالاً مسبوق بالعلم بالجمع، فلو لم يكن العلم بالجمع حاصلًا لم يكن العلم بالصفة حاصلًا؛ وبيان بطلان ☞

﴿التالي ظاهر .

وأجاب المصنف بأن العلم لم يتعلق بالجمع بين الضدين الذي هو محال بل تعلّق بالجمع الذي يقع بين المختلفات وهو المحكوم بنفيه، فالحاصل أنا نحكم على الضدين بأنهما لا يقع بينهما الاجتماع الذي يقع بين المختلفين، ولا يلزم من تصور نفي الاجتماع بينهما تصور ثبوت الجمع بينهما .

لا يقال: لم لا يجوز أن يتصور في الذهن وإن كان محالاً في الخارج؟

لأننا نقول: الثابت في الذهن ثابت في الخارج، لأنّ الذهن ثابت في الخارج، فالثابت فيه يكون ثابتاً فيما هو ثابت في الخارج، وكلّ ما هو ثابت فيما هو ثابت في الخارج فهو ثابت في الخارج فيكون المستحيل موجوداً في الخارج [ولا يستحيل في الخارج]^(١) فلا يستحيل في الذهن، وقوله: ولا في الخارج أي: ولا مستحيل في الخارج .

وأيضاً، الثابت في الذهن موجود فيه والموجود في الذهن يستحيل أن يكون محالاً في الذهن فلا يكون الحكم بالاستحالة على ما في الذهن وإلا لكان الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل .

وأيضاً، الحكم في الخارج بالاستحالة يستدعي المطابقة وإلا لكان جهلاً فيكون في الخارج شيء مستحيل وهذا غير متصور .

وأعلم أنّ لنا في هذه الكلمات نظراً.

قال: المخالف: لو لم يصح، لم يقع؛ لأن العاصي مأمورٌ، وَقَدْ عَلِمَ اللهُ أَنَّهُ لَا يَقَعُ، وَأَخْبَرَ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ؛ وكذلك من علم بموته وَمَنْ نُسِخَ عَنْهُ قبل تمكنه، ولأن المكلف لا قدرة له إلا حال الفعل، وهو حينئذ غير مكلف، فقد كُفِّ غير مستطيع، ولأن الافعال مخلوقة لله تعالى، ومن هذين نُسِبَ تكليفُ المحال إلى الأشعري.

وأجيب بأن ذلك لا يمنع تصوّر الوقوع لجوازه منه فهو غير محل النزاع، وبأن ذلك يستلزم أن التكاليف كلها تكليف بالمستحيل، وهو باطل بالاجماع.*

[القول بجواز التكليف بالمحال]

* أقول: هذه حجة القائلين بجواز التكليف بالمحال، وتقريها أن نقول:

لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع، والتالي باطل فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة.

وبيان بطلان التالي من وجوه:

أحدها: أن العاصي غير قادر على الطاعة وهو مأمورٌ بها، وذلك تكليف بما لا يطاق.

أما المقدمة الاولى فلأن الله تعالى علم بأنه لا يطيع، وأخبر عنه بأنه لا

يؤمن بقوله: **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ** ﴿٢٥﴾

﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(١)، وإلى غير ذلك من الآيات.

ويلزم من تعلق علم الله تعالى ومن إخباره بعدم إيمانهم عدم تمكنهم منه إذ لو كانوا قادرين لصح منهم وقوع الايمان ويلزم من ذلك انقلاب علم الله تعالى جهلاً وكذب خبره تعالى الله عن ذلك، وأما المقدمة الثانية فبالاجماع.

الثاني: أن الله تعالى كلف من علم بموته ومن ينسخ عنه الفعل قبل تمكنه ؛ وذلك هو بعينه تكليف ما لا يطاق .

الثالث: أن القدرة غير متقدمة على الفعل ومتى كان كذلك لزم تكليف ما لا يطاق، أما المقدمة الاولى فقد بيناها في كتاب: «المناهج في اصول الدين»^(٢)، وأما المقدمة الثانية فلائذ التكليف أما أن يقع قبل وجود القدرة أو معها أو بعدها، والكُلّ يلزم منه التكليف بالمحال؛ أما على التقدير الأول فظاهر فإن من لا قدرة له على الفعل إذا كُلف به كان مكلفاً بما لا يقدر عليه ، وأما على التقدير الثاني فإن القدرة لا وجود لها إلا مع وجود الفعل والفعل حينئذ يكون واجباً لاستحالة الجمع بين النقيضين ؛ وأما على التقدير الثالث فكذلك .

١. البقرة: ٦.

٢. جاء الشارح في كتابه «مناهج اليقين» بدليلين للأشاعرة لأجل البرهنة على أن القدرة غير متقدمة على الفعل ثم فندهما، نكتفي هنا بإيراد أحد الدليلين ونحيل القارئ الكريم للإطلاع على الدليل الآخر ورد المؤلف على كلا الدليلين إلى كتاب «المناهج» ذاته وهو من باكورة اعمال الشارح المفضل، فقال ﷺ:

«احتجت الأشاعرة بأن القدرة عرض، والعرض لا يبقى، فالقدرة لا تبقى؛ أما الصغرى فظاهرة، وأما الكبرى فسيأتي بيانها، وإذا لم تكن باقية فلو تقدمت الفعل لم يكن الفعل واقعاً بها...» لاحظ: مناهج اليقين في أصول الدين: ١٥١.

الرابع: أَنَّ الأفعال مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك لزم التكليف

بالمحال .

أما المقدمة الأولى فلأنَّ قدرة العبد لو كانت موجودة لكان إما مع وجوب أن يوجد^(١) أو مع جوازه، ويلزم من الأوّل المطلوب لأنَّ الفعل لما كان واجباً مع القدرة والقدرة من خلق الله تعالى كان الفعل مستنداً إليه ؛ وأما الثاني^(٢) فلا يخلو إما أن يترجح أحد طرفي الفعل على الآخر أو لا يترجح والثاني محال، والأوّل لا يخلو إما أن يكون الفعل واجباً مع ذلك المرجح أو لا، والتالي باطل وإلّا لزم التسلسل أو الانتهاء إلى عدم الترجيح وهما محالان، والأوّل لا يخلو إما أن يكون ذلك المرجح من فعل الله تعالى أو من فعل العبد، والأوّل يلزم منه أن تكون الأفعال مخلوقة له تعالى، والثاني يلزم منه التسلسل .

وأما المقدمة الثانية فظاهرة .

وأعلم أنَّ هذين المذهبين - أعني عدم تقدم القدرة على الفعل وكون الأفعال مخلوقة لله تعالى - ذهب إليهما أبو الحسن الأشعري فلزمه القول بوقوع التكليف بالمحال^(٣) .

١. أي: مع وجوب أن يوجد الفعل.

٢. أي: مع جواز أن يوجد الفعل .

٣. ورد في نسخة «ب» بعد كلمة «بالمحال»، ما يلي:

[على ما بيّنا وجهه، فلأجل ذلك نسب إليه القول بوقوع التكليف بالمحال.]

قال: قالوا: كَلَّفَ أبا جهل تصديق رسولِهِ في جميع ما جاء به، وَمِنْهُ أَنَّهُ لَا يَصَدَّقُهُ، فقد كلفه بأن يصدقَهُ في أن لَا يُصَدَّقُهُ، وهو مستلزم الَّا يُصَدَّقُهُ. والجواب: أَنَّهُمْ كَلَّفُوا بتصديقه، وإخبارُ رَسُولِهِ كإخبار نوح ﷺ، ولا يُخرج الممكن عن الإمكان بخبر أو علم، نعم لو كَلَّفُوا بعد علمهم لانتفت فائدة التكليف، ومثله غيرُ واقع.*

[رد المصنّف على الأشعري]

وأجاب المصنّف بوجهين :

الأول: أن هذا الذي فرضتموه مانعاً من الفعل لا يقتضي امتناع الفعل لذاته فإن الإيمان من الكافر جائز وإنما امتنع لتعلق علم الله تعالى به وهو أمر خارج.

فلا استحالة ليست ذاتية، والكلام إنما هو في المحال لذاته.

الوجه الثاني: إن هذا الذي ذكرتموه يقتضي أن تكون التكاليف بأسرها تكليفاً بالمحال وهو خلاف الإجماع فيكون باطلاً.

وأعلم أن الجواب التفصيلي ذكرناه في كتاب «المناهج»^(١).

[دليل آخر للتكليف بالمحال]

* أقول: هذه حجة أخرى للقائلين بوقوع التكليف بالمحال وهو أن أبا جهل قد كَلَّفَ بتصديق الرسول ﷺ في جميع ما جاء به مع أن الرسول أخبر بأنه لا يؤمن فيكون مكلفاً بتصديق هذا الخبر فيكون مكلفاً بتصديقه في عدم تصديقه، وهو

١. مناهج اليقين في أصول الدين: ١٥١.

قال: مسألة: حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في التكليف قطعاً، خلافاً لأصحاب الرأي، وهي مفروضة في تكليف الكفار بالعبادات، والظاهر الوقوع.

لنا: لو كان شرطاً، لم تجب صلاة على محدث وجنب، ولا قبل النيّة، ولا «الله أكبر» قبل النيّة، ولا اللام قبل الهمزة، وذلك باطل قطعاً.*

.....
 ﴿ جمع بين الضدين .

وأجاب بأنهم كلفوا بتصديقه فيما جاء به من التوحيد والرسالة، والأدلة قائمة والعقل حاضر فلم يخرجوا عن الإمكان بسبب علم الله تعالى أو إخباره بعدم إيمانهم لأن العلم والخبر تابعان للمخبر عنه فلا يغيران حكمه.

وإخبار الرسول ﷺ عن أبي جهل بعدم الإيمان منه كإخبار نوح في قوله تعالى: ﴿أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾^(١) فليس مطلق الإخبار مانعاً من التمكن غير أنهم لو علموا بأنهم لا يؤمنون كان التكليف بإيمانهم قبيحاً لعدم فائدته لأن فائدته هو الاختبار والابتلاء، وهو لا يتحقق مع علم المكلف بعدم اتباع الفعل ومثل هذا التكليف غير واقع وإن جاز وقوعه.

[التكليف والشرط الشرعي]

* أقول: اختلف الناس في أن حصول الشرط الشرعي^(٢) هل هو شرط ﴿

١. هود: ٣٦.

٢. انظر: المحصول في علم الأصول: ١/٣١٦؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١/٥٧٠.

قال: قالوا: لو كلف بها، لصحّت منه.

قلنا: غير محل النزاع. قالوا: لو صحّ، لأمكن الامتثال، وفي الكفر لا يمكنُ وبعدهُ يسقط. قلنا: يُسَلِّمُ، ويفعل كالمُحدِّث. *

.....
 في التكليف بالمشروط أم لا؟ فذهب الحنفية وأبو حامد^(١) من الشافعية إلى أنه شرط، وذهب الجمهور من المعتزلة والأشاعرة إلى أنه غير شرط، مثاله العبادات كالصلاة والزكاة والحج، هل التكليف بها مشروط بالإسلام حتى يكون الكافر غير مأمور بها أم لا؟

والحق أنّ الكفّار مأمورون وأن حصول الشرط ليس شرطاً في التكليف، والدليل على ذلك أن الوضوء شرط للصلاة وليس شرطاً في التكليف بها وكذلك النية والتكبير وحروف التكبير، كلّ واحد منها شرط في المتأخّر مع أنه ليس شرطاً في التكليف إجمالاً.^(٢)

* أقول: هذان وجهان استدل بهما الحنفية على أنّهم غير مأمورين بالفروع:

الأول: أن الكافر لو كان مكلفاً بالعبادات لصحّ وقوعها منه والألزم التكليف بالمحال، والتالي باطل إجمالاً فالمقدم مثله .

الثاني: لو كان مكلفاً بالعبادات لأمكن الامتثال، والتالي باطل فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة؛ وبيان بطلان التالي: أنّ الإمتثال إمّا أن يكون قبل الإيمان أو

١. أبو حامد أحمد بن محمد بن طاهر الإسفراييني، ولد بالعراق سنة ٣٤٤ هـ، كان يقال له:

الشافعي الثاني، له كتاب في أصول الفقه، توفي سنة ٤٠٦ هـ. انظر: الأعلام: ١/٢٠٣.

٢. وبحسب المصطلح الأصولي المعاصر: أنه شرط الواجب وليس شرط الوجوب .

بعده، والأوّل باطل لاستحالة ادائها حال الكفر^(١)، والثاني باطل إجماعاً لسقوطها عنه .

والجواب عن الأوّل أنّه غير محلّ النزاع فإنّ النزاع إنّما وقع في أنّه حالة كفره هل يكون مكلفاً؟ بمعنى أنّه يستحق عقاب الآخرة على الكفر الأصلي أو على ترك العبادة أم يستحق العقاب على الكفر لا غير؟^(٢)

وعن الثاني: أنّنا لا نسلم عدم الإمكان فإنّه يمكنه أن يسلم ويوقع الفعل، وهذا كالمُحدث^(٣) فإنّ جميع ما ذكرتموه في حق الكافر يرد مثله في المحدث.^(٤)

١ . وردت العبارة التالية في هامش نسخة «أ»:

قال إمام الحرمين في كتاب البرهان:

«وهذا منقوض أولاً باعتقاد النبوات، واعتقاد صدق الأنبياء ﷺ؛ فإن ذلك غير ممكن فيمن لا يعتقد الصانع المختار، ولا خلاف أن الكفار أجمعين مخاطبون بتصديق الأنبياء ﷺ...»
راجع بهذا الشأن: البرهان للجويني: ٩٢ / ١.

٢ . وفي هامش «أ»: أو يقول النزاع وقع في أنّه حالة كفره هل يكون متعبداً بالفعل بأن يأتي به بعد اتيانه بالإيمان أم لا؟

٣ . وقد ورد في هامش نسخة «أ» أيضاً:

... البرهان قد نقل عن أبي هاشم أنّه قال: «ليس المحدث مخاطباً بالصلوات، ولو استمر على حدّته دهره لقي الله تعالى غير مخاطب بالصلاة...».

وما في البرهان هو: «وقد نُقل عن أبي هاشم الجبائي أنّه قال... الخ» (البرهان: ٩٣ / ١).

٤ . المحدث هو المرتد الذي احدث بدعة في الدين.

قال: الوقوع: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ﴾^(١)، و ﴿لَمْ نَكْ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾^(٢).

قالوا: لو وقع، لوجب القضاء، قلنا: القضاء بأمر جديد، وليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلي.*

* أقول: لما استدل على الجواز، شرع في الاستدلال على وقوع هذا الجائز بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿لَمْ نَكْ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾؛ وجه الاستدلال بالآية الأولى، أن الله تعالى لما عدّد المحرمات التي هي الشرك وقتل النفس والزنا، عقّب بقوله: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾، وأشار بلفظة «ذلك» إلى ما تقدم، فيكون هذا العقاب في مقابلة جميع المحرمات. لا يقال: لم لا يجوز عود الإشارة إلى الشرك؟ لا سيّما وقد أتى بلفظة ذلك الدالة على البعد وعلى التوحيد.

لأننا نقول: لو لم يكن للباقي مدخل في العقاب، لكان ذكره معه قبيحاً.

وجه الاستدلال بالآية الثانية، أن الله تعالى حكى عن الكفار سبب دخولهم النار بقوله: ﴿قَالُوا لَمْ نَكْ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ إلى قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾^(٤)؛ وهذا يدل على أنهم استحقوا العقاب بسبب ترك الصلاة؛ وقول من قال أن التقدير: (لم نك من المعتقدين للصلاة)، مجاز من غير دليل ولا حاجة وكان الأصل عدمه فوجب القول بنفيه.

٢. المدثر: ٤٣.

١. النساء: ٣٠.

٤. المدثر: ٤٦.

٣. الفرقان: ٦٨.

قال: مسألة: لا يكلف إلا بفعل؛ فالمكلف به في النهي كَفَ النفس
عن الفعل، وعن أبي هاشم وكثير: نفى الفعل .

لنا: لو كان، لكان مستدعي حصوله منه، ولا يتصور لأنه غير مقدور
له.

وأجيب: بمنع أنه غير مقدور له، كأحد قولي القاضي، وَرَدَّ بَأَنَّهُ كَانَ
معدوماً واستمر، والقدرة تقتضي أثراً عقلاً، وفيه نظر. *

.....
احتجت الحنفية بأن تكليف الكافر لو كان واقعاً لوجب عليه القضاء،
والتالي باطل إجماعاً فالمقدم مثله؛ والشرطية تظهر ببيان أن فوات الأمر يقتضي
وجوب القضاء.

والجواب: الحق أن القضاء إنما يجب بأمر جديد وليس بين وجوب القضاء
ووقوع التكليف ولا صحة التكليف ربط عقلي بحيث يلزم من وجود التكليف أو
صحته، وجوب القضاء؛ وإذا انتفت الدلالة اللفظية والمعنوية على وجوب القضاء
بطلت الملازمة التي ذكروها.

[هل أن المنهي عنه فعل؟]

* أقول: اختلف الناس في متعلق النهي، فقال أبو هاشم وأتباعه إنه عدم
الفعل؛ وعند الأشعرية إنه فعل لضد المنهي عنه، واحتجوا^(١) على ذلك بأنه لو

كان مكلفاً بنفي الفعل لكان مستدعي الحصول من المكلف، والتالي باطل فالمقدم مثله؛ والشرطية ظاهرة، وبيان بطلان التالي أن المكلف غير قادر على نفي الفعل وإذا لم يكن قادراً لا يكون مطلوباً منه الفعل وإلا لزم تكليف بما لا يطاق .

أجابوا^(١) عن هذا بالمنع من كون العدم غير مقدور، فإنَّ القادر على الزنا قادر على تركه أعني عدمه قطعاً؛ وهذا أحد قولي القاضي أبي بكر. وأجيب عن هذا المنع بالاستدلال على أن العدم غير مقدور وذلك من وجهين :

الأول: أن العدم نفي الأثر، والنفي لا يتعلق بالفاعل لأنَّ الفاعل من له الفعل، والعدم ليس بفعل .

الثاني: أن المعدوم مستمر والمستمر مستغن عن السبب الجديد .

ثم إن المصنف تردد في هذا وذكر أن فيه نظراً، وذلك لأننا نمنع كون الفاعل من له الفعل فإنه نفس المتنازع؛ ونمنع كون العدم المستمر لا يتعلق بالفاعل فإننا نعني بتعلقه به أن لا يخرج الفعل إلى الوجود لا أن يؤثر العدم.

قال: مسألة: قال الأشعري: لا ينقطع التكليف بفعلٍ حال حدوثه، ومنعه الإمام والمعتزلة، فإن أراد الشيخُ أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع بعده أيضاً، وإن أراد أن تنجز التكليف باقٍ، فتكليفٌ بإيجاد الموجود، وهو محالٌ، ولعدم صحة الإبتلاء، فتنتفي فائدة التكليف.

قالوا: مقدورٌ حيثُذ باتفاق، فيصح التكليف به.

قلنا: بل يمتنع بما ذكرناه.*

[انقطاع التكليف بالفعل عند حدوثه]

* أقول: اختلف الناس ^(١) في أن التكليف هل يتوجه على العبد حال شروعه في الفعل أم لا؟ مع اتفاقهم على جواز توجهه نحوه قبله إلا من شدَّ - وعلى امتناع توجهه نحوه بعد الفعل - فقالت الأشعرية به، ونفاه المعتزلة وإمام الحرمين. والمصنف ذهب إلى ما ذهب إليه المعتزلة أيضاً ثم ^(٢) استفسر عن الحق في معنى تعلق التكليف ^(٣) بالمكلف حال الفعل فقال:

إن عنيت به أن التكليف يتعلق بالمكلف لذات التكليف بمعنى أن

١. عندما ترد كلمة «الناس» في اخبار أئمة آل البيت عليهم السلام يراد بها اتباع مدرسة الخلافة، والظاهر ان الشارح - طاب ثراه - سار على هذا المسار.

٢. ورد في هامش نسخة «أ»: [رُد قول أبي الحسن بأنه إن اراد بعدم الانقطاع لا يعتد به].

٣. جاءت العبارة في نسخة «أ» كما يلي:

[ثم استفسر أن الحق عن معنى تعلق التكليف...] ونرى أن الصحيح ما اثبتناه.

التكليف لا يفعل إلا مع وجود المكلف فهذا المعنى قائم بعد وقوع الفعل لأن بعد وقوعه يصدق على التكليف أنه لو وجد لاقتضى^(١) وجود المكلف وذلك يستلزم بقاء التعلق بعد انقضاء الفعل، وإن عنيته به أن الطلب الجازم بإيقاع الفعل في الحال حاصل حال الحدوث فهو باطل لأنه يكون أمراً بايجاد الموجود وتحصيل الحاصل؛ وأيضاً فإنه لا فائدة في التكليف حينئذٍ لأن فائدته هو الاختبار وهو متف حال الفعل.

واحتجت الأشعرية بأنه مقدور حال الفعل اتفاقاً - سواء قلنا بتقديم القدرة أو لم نقل - وإذا كان مقدوراً صحَّ التكليف به.

وأجاب المصنف بالمنع من ذلك^(٢) ومستند المنع ما ذكره أولاً.

١. ما اوردناه في المتن في نسخة «أ»، وفي نسخة «ب» وردت العبارة كالآتي:

«ردّ قول أبي الحسن بأنه إن أراد بعدم الانقطاع أن التكليف لنفسه يتعلق بالفعل والمتعلق لنفسه بالشيء لا ينقطع عنه وإلا لما كان متعلقاً لنفسه، لزم أن لا ينقطع بعد حدوث الفعل بعين ما ذكره وهو خلاف الإجماع؛ وإن أراد بتأخير التكليف - أي: كونه مكلفاً بالآتيان بالمأمور به - باق، لزم التكليف المحال لكونه تكليفاً بايجاد الموجد».

٢. في نسخة «ب»: صحة التكليف.

قال: المحكوم عليه المكلف.

مسألة:

الفهم شرط التكليف. وقال به بعض من جَوَزَ المستحيل ؛ لعدم
الابتلاء.

لنا: لو صحَّ لكان مستدعي حصوله منه طاعة، كما تقدّم، ولصحَّ
تكليف البهيمة ؛ لأنهما سواء في عدم الفهم.*

[شرط الفهم في التكليف]^(١)

* أقول: اطبق المحققون من الأصوليين على أنّ الفهم شرط التكليف وإليه
ذهب بعض القائلين بجواز التكليف بالمستحيل، وفرق بين هذا التكليف وبين
التكليف بالمستحيل لأنّ في التكليف بالمستحيل تحصيل فائدة التكليف وهو
الاختبار دون هذا التكليف ؛ وذهب الباقي منهم إلى جوازه .

والدليل على امتناعه أنّه لو كان الغافل مكلفاً لاستدعي الفعل منه على وجه
الطاعة إذ هو معنى التكليف، والتالي باطل لعدم تصوره لكونه من المستحيلات
فالمقدم مثله .

وأيضاً لو جاز تكليف غير الفاهم كالصبي غير المميز والمجنون، لجاز
تكليف البهيمة لاستوائهما في عدم الفهم؛ ولما كان التالي باطلاً قطعاً كان المقدم
كذلك.

قال: قالوا: لو لم يصح لم يقع، وقد أُعْتَبِرَ طلاق السكران وَقَتْلُهُ وإِتْلَافُهُ.

وأجيب: بأن ذلك غير تكليف، بل من قبيل الأسباب؛ كقتل الطفل وإِتْلَافُهُ .

قالوا: ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾^(١)، قلنا: يجب تأويله، إما بمثل: لا تمت، وأنت ظالم، وإمّا على أن المُرَادَ الثمَل؛ لمنعه التثبِت كالغضب.*

* أقول: استدل القائلون بالجواز بوجهين:

الأول: أنه لو لم يصح تكليف غير الفاهم لم يقع، والتالي باطل، فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة، وبيان بطلان التالي أنه قد اعتبر طلاق السكران وقتله وإِتْلَافُهُ وترتيب احكام عليها مع أنها صادرة عن غير الفاهم.

والجواب: أن هذا غير تكليف، بل هو من قبيل الأسباب الذي هو أحد أنواع خطاب الوضع، كأن الله تعالى جعل طلاق السكران سبباً لترتب حكمه عليه وكذلك باقي أفعاله كما في قتل الطفل فإنه سبب لوجوب الدية، وكذلك الإِتْلَاف سبب لوجوب الضمان على الولي .

الوجه الثاني: قالوا: قال الله تعالى: ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ وهذا الخطاب بالنهي متوجه حالة السكر فيكون تكليفاً للغافل.

وأجاب: بأن هذا لا يحمل على حقيقته بل لابد من التأويل لما بيننا من

قال: مسألة: قولهم: الأمر يتعلق بالمعدوم، ولم يُردّ تنجيز التكليف، وإنما أريد التعلق العقلي.

لنا: لو لم يتعلق به، لم يكن أزلياً؛ لأن من حقيقته التعلق، وهو أزلي.*

.....
 ۞ الدليل، والتأويل من وجهين :

الأول: النهي عن السكر حالة إرادة الصلاة كما يقال: «لا تمت وأنت ظالم» أي: لا تظلم وقت الموت.

الثاني: المراد من السكران هو الثمّل^(١) وهو المتشّي^(٢) الذي ظهر فيه مبادئ النشاط والطرب ولم يزل عقله؛ وسمّي سكراناً لما يؤول إليه غالباً على سبيل المجاز، وإنما تعلق النهي عن الصلاة في هذه الحالة؛ وإن أمكنه إيقاعها لعدم الثبت كما في حق الغضبان.

[الحكم على المعدوم]

* أقول: اختلف الناس في أمر المعدوم فذهب الأشعرية إلى جوازه، والمعتزلة إلى امتناعه .

١ . ثَمَلٌ يَثْمَلُ ثَمَلًا: أَخَذَ بِهِ الشَّرَابَ فَهُوَ ثَمَلٌ أَي: سَكَرَانَ.

٢ . نَشَى يَنْشَى نَشْوًا فَهُوَ نَشْوَانٌ، أَي: سَكَرَانَ، وَأَنْتَشَى يَنْتَشِي فَهُوَ مَنَّشِي، قَالَ الشَّاعِرُ:

يا من غدى قلبي كترجس طرفها
 في الحب لاصح ولا هو منتشي
 والنشوة: السكر أو أوله.

قال: قالوا: أمر ونهي وخبر من غير متعلق موجود، محال. قلنا: محلُّ النزاع، وهو استبعادُ.

ومن ثَمَّة قال ابن سعيد: إنما يتصف بذلك فيما لا يزال، وقال: القديمُ الأمرُ المشترك، وأورد أنها أنواعه، فيستحيل وجوده.

قالوا: يلزم التعدّد. قلنا: التعدد باعتبار المتعلقات لا يوجب تعدداً وجودياً*.

.....
 وأعلم أن مراد الأشعرية بأمر المعدوم ^(١) ليس هو الطلب المنجز فإنَّ المجنون والصبي عندهم غير مأمورين فكيف يكون المعدوم مأموراً؟! وإنما عنوا بذلك قيام الطلب القديم بذات الله تعالى للفعل من المعدوم على تقدير وجوده واستعداده لفهم الخطاب، فإذا وجد واستعد للفهم كان مكلفاً بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب آخر .

واستدل المصنف على ذلك بأنَّ الأمر لو لم يتعلق بالمعدوم على هذا الوجه لم يكن الأمر أزلياً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، بيان الشرطية: أن من حقيقة الأمر التعلق بالغير، فإذا لم يكن التعلق أزلياً لم يكن الأمر أزلياً؛ وبيان بطلان التالي ما يظهر في علم الكلام من قدم كلامه على مذهبه، وقد أوضحنا الحق في «مناهج اليقين» ^(٢).

* أقول: قالت المعتزلة وجود أمر ونهي وإخبار لغير مأمور ولا منهي

١. انظر: الإحكام للآمدي: ١ / ١٠٨؛ المحصول: ١ / ٣٢٨؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١ / ٥٩٤.

٢. راجع البحث في «مناهج اليقين»: ص ٢٨٧ (في أنه متكلم)، و ص ٣٠٥ (مسألة: ذهب الأشاعرة...).

ولا مخبر، محال فإنه ينزل منزلة الجالس في البيت وحده وهو يقول: يا غانماً قم،
و يا سالمأ لا تذهب، ولما كان هذا قبيحاً والقائل له يُعد سفيهاً كان وقوع ذلك من الله
تعالى محالاً .

أجاب المصنف بأن استحالة هذا هو نفس النزاع، وما ذكرتموه مجرد استبعاد
فلا يلزم منه الامتناع .

ثم إنَّ عبد الله بن سعيد^(١) - لقوة كلام المعتزلة وقوة مذهب أصحابه عنده من
قدم الكلام - رام الجمع بين المذهبين فاعترف بقدم الكلام النفساني ويحدث الأمر
والنهي والإخبار وغيرها من التراكيب وجعل هذه الأمور اعراضاً للكلام حادثة،
والكلام الذي هو القديم هو الأمر المشترك.

والأشاعرة لم يرتضوا هذا المذهب لأنَّ هذه الأمور انواع للكلام فيستحيل
وجوده أزلاً بدون وجود نوع منها فيلزم قدمها أو قدم بعضها ؛ ولعبد الله أن يمنع
ذلك .

ثمَّ قالت المعتزلة: وجود الأمر والنهي والإخبار إذ لا يستدعي وجود
التعدد في اشخاص الناس، والتعدد من لواحق الوجود، فيلزم قدم المأمورين
والمنهيين .

وأجاب المصنف: بأنَّ التعدد باعتبار المتعلق - وهو الأمر والنهي - لا

١ . عبد الله بن سعيد بن كلاب أبو محمد القطان، متكلم من العلماء توفي سنة ٢٤٥ هـ يقال له:
«ابن كلاب» و كلاب بضم الكاف وتشديد اللام، قيل لُقِّب بها، لأنه كان يجتذب الناس إلى
معتقده إذا ناظر عليه، كما يجتذب الكلاب الشيء له كتب منها: الصفات ، خلق الأفعال،
والرد على المعتزلة، لاحظ: الأعلام للزركلي: ٩٠ / ٤ .

قال: مسألة: يصحّ التكليف بما عَلِمَ الأمرُ انتفاء شرط وقوعه عِنْدَ وَقْتِهِ، فلذلك يُعلم قَبْلَ الوقت، وخالف الإمامُ والمعتزلة، ويصحُّ مع جهل الأمر اتفاقاً .

لنا: لو لم يصح لم يعص أحدُ أبداً، لأنه لم يحصل شرطُ وقوعه من إرادة قديمة أو حادثة.*

يستدعي تعدداً موجوداً، وينزل ذلك منزلة تعدد المعلومات فإنها متعددة باعتبار تعلق العلم بها لا أنها موجودة في نفس الأمر متعددة^(١).

* أقول: اختلف الناس في صحّة التكليف المشروط بشرط غير واقع عند وقت الفعل إذا كان الأمر عالماً بعدم وقوعه، فجوّزه جماعة من الأشعرية وذهبوا إلى أنّ المأمور يكون عالماً بأنه مكلف^(٢).

١. ورد المقطع التالي في هامش «أ»، وفي «ب» ادرج في المتن:

[ويحتمل أن يكون هذا اعتراضاً على ما أجاب به عن الأول وهو تسليم أن الأمر والنهي والخبر أمور قديمة. وتقريره: أنه لو كانت قديمة لزم أن يكون كلامه تعالى متعدداً والاتفاق واقع على أن كلامه في الأزل واحد.

والجواب: إن أريد بالتعدد التعدد الوجودي لا التعدد بحسب المتعلقات مع وحدة الذات، منعنا الملازمة؛ وإن أريد به التعدد باعتبار المتعلقات مع وحدة الذات، فنفي التالي ممنوع لأنّ الاتفاق واقع على أن التعدد الوجودي غير حاصل، أما إذا قلنا أنّ الكلام الأزلي (خبر) ويختلف اعتباره فتارة يكون أمراً وتارة يكون نهياً وهو في نفسه واحد، فإنه ممكن.]

٢. وقد ورد في نسخة «ب» بعد كلمة «المكلف» ما يلي:

[وقول المصنّف «فلذلك يعلم قبل الوقت» إشارة إلى هذا، أي: لأجل صحة التكليف بما علم الأمر انتفاء الشرط وقوعه بعلم المأمور قبل الوقت أنه مكلف.]

قال: وأيضاً، لو لم يصحَّ لم يُعَلِّمْ تكليّفٌ، لأنّه بعده، ومعه ينقطع، وقبله لا يُعَلِّمُ، فإن فرضه مُتَسَعّاً، فرضناه زمنّاً زمنّاً، فلا يُعَلِّمُ أبداً. وذلك باطل، وأيضاً لو لم يصحَّ، لم يَعَلِّمْ إبراهيم ﷺ وجوب الذبح، والمنكر معاند.*

.....
 ❦ وخالفهم الامام (١) والمعتزلة واتفق الجميع على أنّ الأمر لو كان جاهلاً بعدم الشرط جاز التكليف منه، مثال الأول: أنّ الله تعالى لو علم أنّ زيداً سيموت غداً هل يصحّ أن يكلفه اليوم بالصوم في غد؟ ومثال الثاني: أنّ السيد لو أمر عبده بخياطة الثوب في غدٍ فإنّه مشروط ببقائه إلى الغد مع أنّ السيد ليس بعالم بهذا الشرط.

احتج المصنف على مذهبه بثلاثة أوجه:

الأول: أنّه لو لم يصحّ التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص أحد، والتالي باطل إجماعاً (٢)، فالمقدّم مثله .

وبيان الشرطية: أنّ شرط الفعل هو وجود الإرادة القديمة - عند الأشعرية والمحدثة - التي للعبد - عند المعتزلة - فالعاصي غير مرید للطاعة عند المعتزلة والله تعالى ليس بمرید لها منه عند الأشعرية وقد علم الله تعالى بعدم الإرادتين فيكون عالمًا بعدم الشرط ولو لم يكن مأموراً بالطاعة حال عدم الشرط لم يكن عاصياً في حال عدم الإرادة وهي حال لا ينفك منها عاصٍ أصلاً فلا يوجد عاصٍ.

❦ أقول: هذان الوجهان الباقيان:

١. إمام الحرمين الجويني.

٢. أي: بإجماع الأشعرية والمعتزلة.

﴿الأول﴾: أنه لو لم يصحّ التكليف مع العلم بعدم الشرط لم يعلم وجود تكليف أصلاً والتالي باطل فالمقدم مثله، لأنّ الله تعالى إذا أمر زيداً بالصوم في هذا اليوم فإنّ صومه حينئذٍ موقوف على بقائه وهو غير معلوم له قبل اليوم فيكون شاكاً في شرط التكليف فيلزم الشك في المشروط فلا يعلم التكليف بالصوم قبل وقت الفعل؛ وكذلك حال الوقت لأنّها حالة الفعل والتكليف منقطع فيها بعد الوقت، لذلك، فإن فرضوا زمان التكليف متسعاً بحيث إذا مضى أحد جزئيه علم المكلف أنّه متمكن - بخلاف المضيق - فإنّه لا يعلم أنّه متمكن إلا بعد انقضاء الوقت؛ نقلنا الكلام إلى اجزاء ذلك الزمان وذلك لأنّ التكليف لم يعلم قبل أوّل الزمان الموسع ولا في أوّل الزمان ولا بعده لانقطاع التكليف فيهما وكذلك في باقي الاجزاء.

الثاني: أنه لو لم يصحّ لم يكن ابراهيم عليه السلام مأموراً بالذبح لأنّه قد انتسخ عنه الفعل قبل وقوعه لقوله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾^(١) لكنه عليه السلام كان مأموراً به؛ والمنازع في ذلك مكابر، وسيأتي تمام البحث ان شاء الله تعالى.

قال: وقال القاضي: الإجماع على تحقق الوجوب والتحریم قبل التمكن.

المعتزلة: لو صحّ، لم يكن الإمكان شرطاً فيه.

وأجيب: بأن الإمكان المشروط أن يكون ممّا يتأتى فعله عادةً عند وقته واستجماع شرائطه، والإمكان الذي هو شرط الوقوع محل النزاع، وبأنه يلزم ألا يصحّ مع جهل الأمر.

قالوا: لو صحّ لصحّ مع علم المأمور.

وأجيب: بانتفاء فائدة التكليف، ولهذا يطيع ويعصي بالعزم والبشر والكرهية.*

* أقول: احتج القاضي على مذهبه - وهو صحّة التكليف - بالاجماع، فقال: إنه قد تحقق الإجماع من السلف قبل ظهور المخالف^(١) على أن كلّ بالغ عاقل مأمور بالطاعات منهى عن المعاصي قبل التمكن ممّا أمر به ونهى عنه، وإذا كان الاجماع بذلك ثابتاً كان القول به لازماً.

واحتج المعتزلة على مذهبهم بوجهين:

الأوّل: قالوا: لو صحّ التكليف بما علم الأمر بانتفاء شرطه، لم يكن الإمكان شرطاً في الفعل، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية: إنّ الفعل بدون شرطه محال وإلا لم يكن الشرط شرطاً، وإذا كان محالاً فلو كلف مع عدمه لزم

﴿ التكليف بالمحال، وأما بطلان التالي ^(١) فبالإجماع ^(٢) أما عندنا فبالعقل وأما عندكم فبالسمع .

وأجاب المصنف بأن الإمكان المشروط تحققه في صحة التكليف أن يكون الفعل مما يتأتى فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه والإمكان الذي هو شرط الوقوع مغاير لهذا الإمكان وهو الذي [يعني به كون المكلف متمكناً من الفعل وهذا هو الذي] ^(٣) وقع فيه النزاع ^(٤) .

ثم عارضهم ^(٥) بالأمر الجاهل فإنه غير عالم بوجود الشرط فيلزم أن لا يصح منه التكليف .

الوجه الثاني ^(٦) : قالوا: لو صحَّ التكليف بما علم الأمر عدم شرطه، لصحَّ التكليف إذا علم المأمور عدم الشرط، والتالي باطل فالمقدم مثله .

وأجاب المصنف بأن فائدة التكليف متفية هاهنا بخلاف الأول، فإن الأول قد يطبع بالعزم والبشر وقد يعصي بالعزم على الترك والكراهة، أما إذا كان عالماً ﴿

١ . المراد من «التالي» هو: «عدم كون الامكان شرطاً في الفعل».

٢ . معقد الاجماع هو: «أن الامكان شرط الفعل»، إلا أن كلاً من المعتزلي والاشعري سلك طريقه، فالمعتزلي سلك طريق العقل والاشعري سلك طريق النقل، وبذا قد قرع المعتزلي الاجماع الذي ادعاه القاضي بالاجماع الذي ادعاه هو .

٣ . ما بين المعقوفتين في نسخة «ب» فقط .

٤ . قد وردت العبارة التالية في هامش نسخة «أ» وادرجت في نسخة «ب» في المتن بعد كلمة «النزاع»:

[فإنَّ عندنا أن هذا الامكان شرط في الامتثال لا شرط في التكليف، فإن التكليف قد يقع لا ليحصل امتثال بل ليقع به الاختبار.]

٥ . أي: عارض المصنّف المعتزلة.

٦ . أي: الوجه الثاني في احتجاج المعتزلة على مذهبهم.

قال: الأدلة الشرعية: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس والاستدلال، وهي راجعة إلى الكلام النفسي، وهي نسبة بين مفردين، قائمة بالمتكلم والعلم بالنسبة ضروري، ولو لم تقم به، لكانت النسبة الخارجية، إذ لا غيرهما والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين وهذه متوقفة.*

بعدم الشرط فإنه يكون عالماً بامتناع الفعل، فلا توجد فائدة التكليف فيه .

[تعريف الادلة الشرعية]

* أقول: لما فرغ عن الكلام في الأحكام وما يتعلق بها، شرع في الكلام في مداركها^(١)، وهي على خمسة أقسام:

ووجهه أن الدليل أما أن يستفاد نقلاً عن الرسول ﷺ أو لا، والأول أما أن يكون متلوّاً - وهو الكتاب - أو لا يكون وهو السنة، والثاني أما أن يستفاد من جماعة لا يجوز عليهم التواطؤ ولا الكذب وهو الاجماع، وأما أن لا يكون كذلك، وهو أما أن يكون حمل معلوم على معلوم لجامع وهو القياس، أو لا يكون وهو الاستدلال. وهذه الخمسة وإن كانت أدلة أصولاً لظهور الحكم بها لكن أصلها هو الكتاب لأنه قول الله المشروع للأحكام، والسنة اخبار عنه، والاجماع أصله احدهما، وكل من القياس والاستدلال مبني على استفادة حكم من معقول بالنص.

فقد تبين أن أصلها هو الكتاب والكتاب هو كلام الله تعالى، ولما كان كلام الله تعالى في الحقيقة إنما هو الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته - عند

المصنف - لا جرم صارت الأدلة في الحقيقة راجعة إليه.

وهذه الصفة عبارة عن نسبة بين مفردين قائمة بذات المتكلم^(١) لأنها لو لم تكن قائمة بذاته كانت أمراً خارجاً عنه، والأمور الخارجية لا يتوقف ثبوتها على ثبوت أمر ذهني يغيرها، وهذه النسبة تتوقف على ثبوت المتسبين في الذهن فلا ثبوت لها خارج الذهن؛ وفي هذا كله نظر.^(٢)

١. في «ب» وردت العبارة التالية:

[فإن قلنا: العالم حادث لا بد فيه من نسبة هي الكلام النفسي وهي قائمة بذات المتكلم].

٢. لعل فكرة «الحديث النفساني» كانت الانطلاقة الأولى في مباحث علم الكلام، وقد دارت عليها رُحى البحث نقياً واثباتاً، بل احتدمت حولها معارك فكرية وفعلية ضارية بين المناصرين والمعارضين لها حتى أريقَت الدماء وأزهقت النفوس وأهدرت الكرامات، فكانت فتنة طخياء كلفت المسلمين ثمناً باهضاً. وقد أشبع شيخنا الأستاذ السبحاني - أطال الله عمره الشريف في صحة وعافية - المسألة بحثاً وتمحيصاً في موسوعته الفخيمة البهية: «بحوث في الملل والنحل» فدرسها تاريخياً وموضوعياً مع مناقشة كافة الآراء الرئيسة فيها.

وقد انتهى به البحث إلى أن المسألة قد تغيرت عبر الزمان وتطورت فلم تبق على ما كانت عليه حتى اتخذت طابعاً عقلانياً مرضياً، فبعد اتبانه برأي العضدي في المواقف، قال: [فقد أحسن العضدي وأنصف، وستوافيك البرهنة على أن ما يسمونه «كلاماً نفسياً» أمر صحيح، لكنه ليس خارجاً عن إطار العلم والارادة وليس وصفاً ثالثاً وراءهما.]

بحوث في الملل والنحل: ٣١٩ / ٢.

ومن السلف الصالح الذي عالج مسألة «الكلام النفساني» في أكثر من كتاب له هو الشارح المبجل - وهو خزيت هذا الفن الجليل بلا منازع - فأماط الغطاء عما هو حق حقيق في المسألة وقد قال في كتابه «نهاية الوصول إلى علم الأصول»: «وهذه الدعاوي كلها مع غرابتها

قال: الكتاب: القرآن، وهو الكلام المنزَّل للإعجاز بسورةٍ منه، وقولهم: ما نقل بين دفتي المصحف تواتراً، حدُّ للشيء بما يتوقف عليه، لأنَّ وجود المصحف ونقله، فرعُ تصور القرآن.*

[مبحث الكتاب العزيز]

* أقول: بحث الأصولي إنما يتعلق بالكلام الذي هو الحروف والأصوات، أما النفساني فإنما يبحث عنه المتكلم، ولأجل ذلك أهمل المصنف الكلام في النفساني ويبحث عن الكلام بالمعنى المشهور فقيّد في تعريف «الكتاب»^(١) الكلام بالمنزَّل ليخرج النفساني، وقيّد المنزَّل بالاعجاز ليخرج الكلام المنزَّل الذي أوحاه الله إلى رسوله مما ليس بقرآن، وقوله: المنزَّل للإعجاز بسورةٍ منه، احتراز عن السورة والآية، فصار هذا التعريف منطبقاً على الكتاب العزيز.

وقد عرفه الغزالي بأنّه الذي نقل بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً. واعترض عليه المصنّف بلزوم الدور، فإنَّ وجود المصحف ونقله مسبوق بتصور القرآن، لما عرف من أنَّ التصديق مسبوق بالتصور فلو عرف القرآن بهما لزم الدور.

عن برهان، غير متصورة والبحث في ذلك قد ذكرناه في كتبنا الكلامية.

نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١ / ٣٥٨.

وعليه فليراجع:

تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ١٤٣.

مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٠٥، ٣٨٧، ٣٨٨.

١. انظر: الإحكام للآمدي: ١ / ١١٣؛ المستصفي: ١ / ١٩٣.

قال: مسألة: ما نقل أحاداً فليس بقرآن؛ للقطع بأن العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله. وقوة الشبهة في: «بسم الله الرحمن الرحيم» منعت من التكفير من الجانبين.

والقطع أنها لم تتواتر في أوائل السور قرآناً، فليست بقرآن فيها قطعاً كغيرها، وتواترت بعض آية في «النمل» فلا مخالف*.

* أقول: الحق أن القرآن لا بد وأن يكون متواتراً في جملته وتفصيله، فإن العادة قاضية بأن مثل هذا المعجز يستحيل أن يخفى بحيث لا ينقله إلا الأحاد كما نقل عن ابن مسعود أنه قرأ: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، فإذا ما ينقل بالأحاد فليس بقرآن، وقد وقع الخلاف في أنه هل هو حجة أو لا؟

وأما البسمة فقد وقع الخلاف في أنها هل هي من القرآن أو لا؟ فذهب الإمامية إلى أنها آية من كل سورة وهو أحد قولي الشافعي؛ وذهب جماعة من الأصوليين منهم القاضي أبو بكر إلى أنها ليست من القرآن في غير سورة النمل، فالشبهة قوية فيها، فلأجل ذلك منعت من التكفير في الجانبين^(١) فإذن من ينكر بعض القرآن المتواتر كافر، وكذلك من يزيد في القرآن ما هو متواتر فقدانه منه .

ثم إن المصنف قطع بأنها لم تتواتر في أوائل السور قرآناً، ثم استتج من ذلك أنها ليست قرآناً فيها قطعاً لما مهده من القاعدة الأولى أن ما ينقل أحاداً فليس من القرآن .

ثم ذكر أنها قد تواترت في أوائل كل سورة وتكرارها غير موجب لعدم

١. أي: الإمامية ومن وافقهم، والأصوليين ومن تبني فكرتهم، وقيل هو رأي المالكية أيضاً.

قال: قولهم: مكتوبةً بخطِّ المصحفِ، وقول ابن عباس: «سرق الشيطانُ من الناس آيةً» لا يُفيد، لأنَّ القاطع يقابله.*

﴿ كونها من القرآن كغيرها من الآيات. (١) ﴾

* أقول: هذا استدلال من يقول أنها من القرآن مع الجواب، وتقريره: أنها مكتوبة بخط المصحف فتكون من القرآن، أما الأولى فظاهرة وأما الثانية فلأنَّ الصحابة كانت تتشدد فيما هو دون ذلك من صيانة القرآن عما ليس منه، كإنكارهم على من يكتب أوائل السور (٢)، والتعشير (٣)،

١. وقد وردت العبارة في نسخة «ب» كما يلي:

[ثم ذكر أنها قد تواتر من بعض آية في سورة «النمل» من غير مخالف فهي من القرآن فيها ونحن نقول بأنها تواترت في أوائل كل سورة، وتكرارها غير موجب لعدم كونها من القرآن كغيرها من الآيات].

٢. ليس المراد من أوائل السور هو الحروف المقطعة التي تسمى بـ «فواتح السور»؛ بل المراد ما كان يكتب في بداية كل سورة مثل قولهم فاتحة سورة كذا وخاتمة سورة كذا.

قال يحيى بن أبي كثير: «كان القرآن مجرداً في المصاحف، فأول ما أحدثوا فيه النقط على الباء والتاء والثاء، وقالوا: لا بأس به، هو نور له، ثم أحدثوا نقطاً عند منتهى الآية، ثم أحدثوا الفواتح والخواتم». الجامع لأحكام القرآن: ٦٣/١.

وأول من نقط هو أبو الأسود الدؤلي بتوجيه من الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؛ وأول من أمر بالتعشير - على ما قيل - هو المأمون العباسي؛ وأول من ادخل الحركات الاعرابية في المصحف الشريف هو أحمد بن خليل الفراهيدي، وهو أيضاً من اتباع آل البيت عليهم السلام.

٣. كان القراء يُقسّمون آيات السور إلى عشرات لأجل التسهيل في التعليم ولذلك أخذوا يُزيّنون آخر الآية العاشرة بالذهب وسمي هذا الفعل بالتعشير، وقد اشتكره ذلك لأنهم عدّوه تصرفاً غير مأذون به في بنية نص الكتاب العزيز.

والنقط^(١)؛ فلما لم ينكروا في كتابة البسملة بخط القرآن، عُلِمَ أنها منه؛ وأيضاً نقل عن ابن عباس أنه قال: «سرق الشيطان من الناس آية من القرآن» - إلى أن ترك بعضهم قراءة التسمية في أول كل سورة ولم ينكر عليه -^(٢) فدل على كونها من القرآن .

وتقرير الجواب [أن التسمية لو كانت من القرآن في أول كل سورة لم يخلُ إمّا أن يشترط القطع في اثباتها أو لا يشترط، فإن كان الأوّل بطل استدلالكم، ضرورة كونه مفيداً للظن لا للقطع؛ وإن كان الثاني لزم اثبات التابع في صوم اليمين كما قلناه أولاً. وإلى هذا الجواب أشار المصنف بقوله: لأنّ القاطع يقابله، يعني يقابل هذا الاستدلال]^(٣).

١. نَقَطَ يَنْقُطُ نَقْطًا الحروف، جعل لها نَقْطًا فهو نَقَاطٌ والحروف مُنْقَطَةٌ. من المعروف المتسالم عليه هو أنّ الحروف في عصر التنزيل كانت خالية من التنقيط، والتنقيط إنما حدث في وقت متأخر لتفادي الأخطاء التي كانت ترتكب أثناء تلاوة الكتاب الكريم؛ فمع أن التنقيط كان من وحي الحاجة الماسّة، أثارت ردود فعل معارضة عنيفة حرصاً من أهلها على حماية الكتاب العزيز من أدنى تصرف قد يعرّض النص القرآني إلى تشويش وإرباك محتمل؛ فعبارة الشارح رحمته: «كانكارهم»، تلمح - فيما تلمح إليه - إلى هذا الحدث في مسار تاريخ القرآن المجيد.

٢. يبدو أن هذه الجملة اعتراضية ولذلك ميزناها عن السياق.

٣. في نسخة «ب» بدل ما بين المعقوفتين، العبارة التالية: [وأجاب المصنّف: «بأن القاطع يقابله»، يعني أن القاطع وهو عدم التواتر في المحل يقابل ما ذكرتم].

قال: قولهم: لا يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله، ضعيف، يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر، وجواز اثبات ما ليس بقرآن منه مثل «وَيْلٌ»^(١) و «فَبِأَيِّ»^(٢) * .

* أقول: هذا ایراد على الجواب مع التخلص منه، وتقريره أن يقال: الاختلاف لم يقع في كون التسمية من القرآن في الجملة حتى يشترط القطع في نقلها، وإنما وقع^(٣) في وضعها آية في أول السور بعد ثبوت مثله، فإنَّ البسملة متواتر أنها من القرآن وأما كونها أوائل السور فذلك لا يشترط فيه القطع فلا يلزم المحذور الذي ذكرتم.^(٤)

والجواب: بأن ذلك يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر، وجواز اثبات ما ليس من القرآن منه، مثل: «وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ»^(٥)، ومثل: «فَبِأَيِّ آيَةِ رَبِّكُمْ تُكذَّبَانِ»^(٦) فإنَّ لقائل أن يقول: إنها متواترة ولكنها غير

١. المرسلات: ١٩. ٢. الرحمن: ١٦.

٣. أي: الاختلاف.

٤. ورد في نسخة «ب» بعد كلمة «ذكرتم»، ما يلي:

[والحاصل: ان القرآن يجب أن يكون متواتراً على ما دلت العادة عليه، اما كل واحد واحد منه

فلا، لأن التواتر في المحل غير مشروط.]

٥. تكررت «وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» في القرآن الكريم عشر مرات و «فَبِأَيِّ آيَةِ رَبِّكُمْ تُكذَّبَانِ»
واحداً وثلاثين مرة.

٦. وقد ورد في نسخة «ب» بعد الآية: «فَبِأَيِّ آيَةِ رَبِّكُمْ تُكذَّبَانِ» ما يلي:

[ووجه الملازمة: أما جواز إسقاط كثير من القرآن، فلجواز توافق الطائفة - التي كلف النبي

قال: لا يقال: يجوز ولكنه اتفق تواتر ذلك؛ لأننا نقول: لو قطع النظر عن ذلك الأصل، لم يُقطع بانتفاء السقوط، ونحن نقطع بأنه لا يجوز، والدليل ناهض؛ ولأنه يلزم جواز ذلك في المستقبل، وهو باطل.*

متواترة المحال فلا تكون متكررة بالتواتر فيجوز اسقاطها؛ ولما كان ذلك باطل فكذا ما ذكره.

* أقول: هذا إيراد على الجواب مع الجواب عنه، وطريق الإيراد هو تسليم التالي الذي ادعى المصنف بطلانه وذلك لأن المصنف قال: لو لم يشترط التواتر في المحل لجاز سقوط كثير من القرآن المكرر، والتالي باطل.

قال المعترض: لا نسلم بطلان التالي بل يجوز الاسقاط بالنظر إلى الأصل لكنه قد اتفق أن تواتر التكرار في «وَيْلٌ» و «فَبِأَيِّ» بخلاف التسمية التي لم يتواتر تكررهما، فالحاصل أن الفارق بين التسمية والمكرر من القرآن إنما هو تواتر التكرار في المكرر بخلاف التسمية.

الجواب: فانا مع قطع النظر عن ذلك الأصل، نقطع بأن السقوط لا يجوز وكذا الإثبات؛ والدليل ناهض على عدم الجواز وهو ما سبق في وجوب

بالحق ما أنزل عليه من القرآن عليهم - على عدم نقل بعض ما سمعوه منه من المكررات لعدم وجوب النقل والظهار عليهم حينئذ إذ الاظهار والنقل إنما أوجب عليهم بناء على وجوب التواتر في المحل وإذا انتفى انتفى؛ وأما بيان جواز إثبات ما ليس من القرآن منه، فلجواز أن يكون الثابت من افراد المكررات بعضها ويكون ثبوت البعض الآخر بالأحاد بناء على عدم اشتراط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله.]

قال: مسألة: القراءات السبع متواترة.

لنا: لو لم تكن كذلك لكان بعض القراءات غير متواتر كملك ومالك ونحوهما وتخصيص أحدهما باطل لاستوائيهما.*

﴿ اشتراط التواتر فيما هو قرآن، وأيضاً يلزم مما ذهبتم إليه جواز السقوط والاثبات في المستقبل من الزمان وهو باطل قطعاً. ^(١) ﴾

* أقول: القراءات السبع ^(٢) متواترة، واستدل [المصنّف] بأنها لو لم تكن كذلك لكان بعض القرآن غير متواتر، والتالي باطل فالمقدم مثله ؛ بيان الشرطية: أن القرآن قد اشتمل على مثل: «مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ» و «مَالِكٍ يَوْمَ الدِّينِ» وقد قرأ بأحدهما بعض القراء وبالآخر البعض الآخر، فأما أن نقول بتواترهما وهو ﴿

١. ما يفى بالغرض هو ما اثبتناه، وقد ورد ما يلي قبل المقطع المثبت في المتن وهو لا يخلو من اضطراب وتشويش:

[أنا لو قطعنا النظر عن ذلك الاصل وهو اتفاق تواتر المكرر فانقطع بانتفاء الشرط ولا بانتفاء الاثبات أيضاً لكون القطع بهما مستفاداً من المكرر بل يجوزهما وهو باطل].

٢. القراءات جمع للقراءة وهي مصدر، تقول: قرأ يُقرئُ قِرَاءً، وفي علم القراءات هي مذهب كل واحد من القراء؛ والقراء السبعة هم:

١. عبدالله بن عامر اليحصبي (ت ١١٨ هـ).

٢. عبدالله بن كثير الداري (ت ١٢٠ هـ).

٣. عاصم بن النجود الأسدي (ت ١٢٧ هـ).

٤. حمزة بن حبيب الزيات التميمي (ت ١٥٦ هـ).

٥. نافع بن عبدالرحمن الليثي (ت ١٦٩ هـ).

٦. حفص بن سليمان البزار الأسدي (ت ١٨٠ هـ).

٧. علي بن حمزة الكسائي (ت ١٨٩ هـ).

قال: مسألة: العمل بالشاذ غير جائز مثل «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» واحتجّ به أبو حنيفة.

لنا: ليس بقرآن ولا خبر يصحّ العمل به.

قالوا: يتعيّن أحدهما فيجب.

قلنا: يجوز أن يكون مذهباً، وإن سلّم فالخبر المقطوع بخطئه لا يعمل به ونقله قرآناً خطأ. *

المطلوب؛ أو بتواتر أحدهما وهو تحكّم باطل لاستوائيهما في النقل فلا أولوية، فلا يبقى إلا أنهما غير متواترين وأما بطلان التالي فظاهر.

ولقائل أن يقول: المعلوم بالتواتر أن أحدهما من القرآن وأما تعيين أحدهما أو هما معاً فلا؛ وكيف والذي يستند إليه القراء سبعة نفر لا يحصل العلم بقولهم فضلاً عما اختلفوا فيه.

[حكم الشاذ من القراءات]

* أقول: اختلف الناس في [العمل] بالقراءات الشاذة^(١) كقيد الأيام في صوم الكفارة بالتتابع، فذهب الشافعي إلى نفيه ولهذا لم يوجب التتابع؛ وأوجه أبو حنيفة بذلك. احتج الشافعي بأنه لو كان قرآناً لوجب على الرسول ﷺ تبليغه إلى من تقوم الحجة بقوله وهو الخبر المتواتر الذي لا يتطرق عليه الكذب،

قال: المحكم: المتضح المعنى، والمتشابه: مقابله، أما لإشتراك أو لإجمال أو ظهور تشبيهه*.

﴿ فلما لم يبلغه إلى أهل التواتر دل على أنه ليس من القرآن وليس بخبر يصح العمل به، فإن القارئ لم يذكره على أنه خبر منقول عن الرسول ﷺ. ﴾

احتج أبو حنيفة بأنه متردد بين أن يكون قرآناً وبين أن يكون خبراً، وعلى التقديرين فهو حجة؛ والجواب: يجوز أن يكون مذهباً وتفسيراً للآية فلا تبقى حجة، وإن سئل أنه بمذهب ولكن الخبر إنما يصح العمل به على تقدير أن لا يقطع بخطائه وهذا مقطوع بكونه خطأ فإنه نقله قرآناً فهو خطأ وإلا لتواتر، وإذا كان خطأ لم يكن حجة.

[المحكم والمتشابه]

* أقول: لما كان القرآن مشتملاً على المحكم والمتشابه وجب عليه^(١) تعريفهما، وقد عرّفنا بأمر مدخولة كقولهم: «المحكم هو ما عرفه الراسخون في العلم والمتشابه هو ما علمه الله تعالى»، وقولهم: «المتشابه هو الحروف المقطوعة والمحكم ما عده»، وقولهم: «المحكم هو الحلال والحرام والوعد والوعيد والمتشابه هو القصص والأمثال»، وغير ذلك.

والأولى في تعريفهما ما ذكره المصنف، وهو: «أن المحكم هو المتضح المعنى والمتشابه ما يقابله»، وهو^(٢) يكون لتطرق الاحتمال كما في الألفاظ

٢. أي المتشابه.

١. أي: على المصنف.

قال: والظاهر: الوقف على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(١) لأن الخطاب بما لا يفهم، بعيد.*

المشتركة كقوله: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٢) والمجازية، أو المجملة، أو كان ظاهره التشبيه، كقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾^(٣)، ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾^(٤)؛ إلى غير ذلك من الآيات الدالة على التشبيه.

* أقول: اختلف الناس في جواز الخطاب بما لا يفهم، فذهب المحققون إلى امتناعه؛ وذهب قوم غير محققين إلى جوازه والدليل على امتناعه كونه نقصاً والله تعالى حكيم يتعالى عن ذلك.

احتج المجوزون بأمرين:

أحدهما: أن الحروف المقطعة غير معلومة وقد خاطبنا بها.

والثاني: أن الواو في قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾، للإبتداء لا للعطف والآ لوجب عود الضمير في قوله: ﴿يَقُولُونَ﴾ إلى المذكورين قبل، فيكون الله تعالى داخلاً، فيه وهو محال.

والجواب: عن الأول: أن الناس اختلفوا في تفسيرها والظاهر أنها أسامي

السور.

وعن الثاني: إن الواو للعطف والآ لزم الخطاب بما لا يعلم وهو قبيح، ولا

٢. البقرة: ٢٢٨.

١. آل عمران: ٧.

٤. الذاريات: ٤٧.

٣. القمر: ١٤.

قال: مسألة:

والأكثر على أنه لا تمتنع عقلاً على الأنبياء معصيةً، وخالف الروافض، وخالف المعتزلة إلا في الصغائر، ومعتمدهم التقيح العقلي والإجماع على عصمتهم بعد الرسالة من تعدد الكذب في الأحكام لدلالة المعجزة على الصدق وجوّزه القاضي غلطاً.

وقال: دلّت على الصدق اعتقاداً. وأمّا غيره من المعاصي، فالإجماع على عصمتهم من الكبائر وصغائر الخسة، والأكثر على جواز غيرهما.*

.....
 ﴿ استبعاد في عود الضمير في «يقولون» إلى بعض المذكورين قبل المخصص.

[السنة الشريفة]

* أقول: لما فرغ من البحث عن الكلام في الكتاب، انتقل إلى البحث عن السنة^(١) ولما كانت السنة متلقاة من أقوال الرسول ﷺ وأفعاله، وجب أن يبحث أولاً عن الأقوال والأفعال وأنها هل هي حقّة أو لا؟ وذلك إنمّا يكون ببيان عصمتهم فنقول:

مذهب الإمامية أنّ الأنبياء معصومون قبل الرسالة وبعدها عن صغائر الذنوب وكبارها لأن جواز المعصية ممّا يناقض مقتضى الحكمة، فإنّ ارسال من لم

١. انظر: المحصول: ٥٠١/١؛ الاحكام للآمدّي: ١١٩/١؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢/

﴿ يمكن بهذه الصفة يقتضي التنفير المنافي للإرسال.

وذهب أكثر المعتزلة والقاضي أبو بكر وأكثر الأشاعرة إلى أنه لا يمتنع صدور المعصية عنهم كبيرة وصغيرة قبل الرسالة، بل جوزوا ارسال من أسلم عقيب كفره. أما بعد الرسالة فقد وقع الاتفاق على امتناع كذبهم في الاحكام وما دلت المعجزة على صدقهم كالتبليغ عن الله تعالى بطريق التعمد واختلفوا في ذلك على سبيل السهو فذهب إليه القاضي ومنع منه الباكون، وقال: المعجزات إنما دلت على صدق الصادر عن الاعتقاد ولم تمنع من الكذب الصادر عن الغلط؛ وهو خطأ وإلا لزم عدم الوثوق بالتبليغ على تقدير السهو.

وأما ما عداها دلت المعجزة على صدقهم فيها، فهل يجوز عليهم المعصية فيها أم لا؟ فالإجماع منعقد على امتناع الكبائر والصغائر الدالة على نقص المروءة كسرقة شيء يسير. ونقل عن الفضيلية^(١) جواز صدور الكفر منهم لأنهم يجوزون صدور الذنب عنهم والذنب عندهم كفر.

وأما غير الكبائر والصغائر الدالة على الخسة والضعة فالأكثر على جوازها، والحق ينافيه.^(٢)

١. هي طائفة من الخوارج، وقيل إنهم شريحة من الأزارقة - أتباع نافع بن هلال الأزرق - إلا أن المصادر الرئيسية في «الفرق والمذاهب» لم تأت لهم بذكر مما يكشف عن أنها لم تكن جماعة تستحق الاهتمام والتحميص للتعرف عليها.

٢. هذا البحث برمته بحث كلامي لا يصلح للتطرق إليه في هذا المقام، ولهذا السبب اقتصاه الأصوليون المتأخرون عن بحوثهم إلى مواضعه في علم الكلام.

قال: مسألة: فعله ﷺ: ما وضع فيه أمر الجبلية كالقيام، والقعود، والأكل، والشرب، أو تخصيصه: كالضحى، والوتر، والتهجد والمشاورة والتخير والوصال والزيادة على أربع - فواضح، وما سواهما إن وضع أنه بيان بقول، أو قرينة مثل: «صلوا» أو «خذوا»، وكالقطع من الكوع، والغسل إلى المرافق - اعتبر اتفاقاً، وما سواه إن علمت صفتة فأمتة مثله، وقيل في العبادات، وقيل كما لم تعلم. وإن لم تعلم فالوجوب، والتدب، والإباحة، والوقف؛ والمختار: إن ظهر قصد القرية فدب، وإلا فمباح.*

* أقول: اختلف الناس في أفعال الرسول ﷺ هل هي حجة في شرع مثل ذلك الحكم في حق أمته أم لا؟ وتقرير الخلاف أن نقول:

الافعال التي ترجع إلى الجبلية كالقيام والقعود والأكل والشرب وغير ذلك، أو التي ثبت اختصاصه ﷺ بها كوجوب الضحى^(١)، ووجوب الوتر، ووجوب

١. إن الأمدي في (الإحكام: ١ / ٢٢٨)؛ والماتن في (منتهى الوصول والأمل: ٤٨) حينما عدا مختصات النبي ﷺ، ذكرا في جملتها: «الضحى» و«الأضحى».

الأضحى جمع لمفردة الأضحاة المرادفة لمفردة الأضحية، وتجمع على أضاحي أيضاً وهي شاة ونحوها يضحى بها في عيد الأضحى.

وقيل إنه مما اختص به النبي ﷺ هو أن يذبح الأضحية خارج منى. وأما مفردة الضحى فالمراد بها صلاة نافلة يبدأ وقتها من ارتفاع الشمس إلى الزوال وعدد ركعاتها بين ركعتين إلى ثمان ركعات، وقد نسب إلى الرسول الكريم ﷺ: «ثلاث علي واجب وعليكم سنة: الضحى والأضحى والوتر». شرح الأزهار: ١ / ٣١٨.

وقيل: «خص النبي بوجوب الأضحى والضحى والتهجد والوتر». مواهب الجليل: ٥ / ٣.

﴿ التهجّد والمشاورة والتخيير لنسائه، وصوم الوصال، والزيادة على أربع حرائر، فلا خلاف في أنّها مختصة به ولسنا متعبدون بها.﴾

وأما ما عدا ذلك فإن كان فعله بياناً لنا فلا خلاف في كونه حجة، وكونه بياناً قد يكون بالقول مثل قوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»^(١) فَإِنَّهُ دَلٌّ عَلَى أَنَّ فِعْلَهُ ﷺ بَيَانٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ وكذلك قوله ﷺ: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكُكُمْ»^(٢)؛ وقد يكون بالقرينة كما إذا أُورِدَ لَفْظٌ مُجْمَلٌ وَلَمْ يَبَيِّنْهُ حَتَّى وَقَعَتِ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ فَعَمَلٌ صَالِحاً لِلْبَيَانِ، فَإِنَّهُ يَكُونُ بَيَاناً كَقَطْعِ يَدِ السَّارِقِ مِنَ الْكُوعِ الْمَبِينِ لآيَةِ السَّرْقَةِ، وَكَذَلِكَ الْغَسْلُ إِلَى الْمِرْفَاقِ الْمَبِينِ لآيَةِ الْغَسْلِ.

وأما إذا لم يكن بياناً فلا يخلو إما أن يعلم صفة الفعل من وجوب أو نَدْبٍ أَوْ لَا يَعْلَمُ، فَإِنْ عَلِمَ أَنَّهُ ﷺ فَعَمَلُهُ وَاجِبٌ أَوْ نَدْبٌ، فَقَدْ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِيهِ، فَذَهَبَ

﴿ وقد بحث أستاذنا الشيخ السبحاني - دامت بركاته - صلاة الضحى بحثاً مستفيضاً شاملاً، أقوالاً ورواية - متناً وسنداً - وكانت الحصيلة النهائية لبحثه الموقر هي أنه لم يَـقـم دليل واضح معتمد يمكن الأخذ به والتعويل عليه في تشريع مثل هذه الصلاة، والأصل في العبادات - كما هو معروف - عدم التشريع حتى يقوم الدليل؛ ومن هذا المنطلق حكم - دامت افاضاته - على أن صلاة الضحى بدعة لم ينزل الله بها من سلطان! [راجع: البدعة - مفهومها، حدها، آثارها ومواردها - ص ١٦٢].﴾

إلا أن هناك فرقاً بين الغرض الذي كان يرمي إليه الشيخ الأستاذ وما كان الماتن بصدده، لأن سماحة الشيخ انطلق من زاوية التشريع وعدمه والماتن من زاوية المختصات وعدمها؛ ولكن عندما ثبت عدم تشريع هذا الحكم - أو الشك فيه على أقل تقدير - لا يبقى مجال للبحث عن أنه من المختصات أم لا!

١. عوالي اللثالي: ١/١٩٨؛ صحيح البخاري: ١/١٥٥؛ السنن الكبرى: ٢/٢٤٥.

٢. عوالي اللثالي: ١/٢١٥؛ السنن الكبرى: ٥/١٢٥.

قال: لنا: القطع بأن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله ﷺ المعلوم صفته. وقوله تعالى: «فَلَمَّا قَضَىٰ ۖ إِلَىٰ آخِرهَا، وَإِذَا لَمْ يَعْلَمْ وَظَهَرَ قَصْدُ الْقُرْبَةِ ثَبَتَ الرَّجْحَانُ فَلَزِمَ الْوُقُوفَ عِنْدَهُ، وَالْوُجُوبُ زِيَادَةٌ لَمْ تَثْبُتْ، وَإِذَا لَمْ يَظْهَرِ فَالْجَوَازُ وَالْوُجُوبُ، وَالنَّدْبُ زِيَادَةٌ لَمْ تَثْبُتْ، وَأَيْضًا لَمَّا نَفَى الْحَرْجَ بَعْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى: «زَوَّجْنَا كَهَا» فَهَمَّتِ الْإِبَاحَةُ مَعَ احْتِمَالِ الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ.*

☞ قوم إلى أن حكم أمته حكمه ﷺ، وذهب آخرون إلى أن أمته مثله في العبادات دون غيرها، وذهب آخرون إلى أن حكمه حكم ما لم يعلم صفته.

وأما إذا لم يعلم صفته فقد اختلفوا على أقوال: قال قوم: إنها على الوجوب، وقال آخرون على الندب، وقال آخرون على الإباحة، وتوقف قوم في الجميع^(١)، وقال آخرون إن ظهر قصد التقرب بالفعل فهو نذب وإلا فهو مباح، وهو اختيار المصنف، وبعض من جوز المعاصي على الأنبياء ﷺ، قال: إنها على الحظر.

* أقول: هذا استدلال المصنف على مذهبيه :

أما الأول: وهو وجوب التأسى به ﷺ في ما علمت صفته فقد استدل عليه

☞

بوجهين :

١. في هامش نسخة «أ» ورد ما يلي:

[وفي البرهان وذهبت الواقعة إلى الوقف].

وقد وردت العبارة في البرهان كما يلي:

[وذهب الواقعة إلى الوقف، فإنهم في ظواهر الأقوال سباقون إليه].

انظر: البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني: ٣٢٢/١.

﴿الأول﴾: الإجماع وهو رجوع الصحابة إلى أفعاله وإتباعه فيها كتقبيل الحجر، والقبلة للصائم، ووجوب الغسل من إلتقاء الختانين، وغير ذلك من الوقائع الشهيرة مع عدم الإنكار من أحد منهم وذلك يدل على اتفاقهم على وجوب متابعتة.

الثاني: القرآن وهو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَا كَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾^(١) ولولا وجوب إتباعه والتأسي به في فعله لم يكن للآية معنى .

وأما الثاني: وهو ما إذا لم تُعلم صفة الفعل فإنه على وجهين :

الأول: أن نعلم قصد القرية من فعله ﷺ وهو يدل على القدر المشترك بين الوجوب والندب في حقه وحق أمته لأن قصد التقرب قدر مشترك بين الوجوب والندب، والقدر المشترك ليس فيه إشعار بأحد جزئياته فيكون المعلوم هو القدر المشترك، وخصوصيتا الوجوب والندب مشكوك فيهما، غير أن خصوصية الندب معلومة بالعقل لأن الأصل براءة الذمة من قيد الوجوب .

الثاني: أن لا نعلم قصد التقرب منه وذلك يحتمل الوجوب والندب والإباحة وهو قدر مشترك بين هذه الانواع وليس فيه إشعار بأحدها غير أن الإباحة هو الأصل والوجوب والندب زيادتان لم يثبتا، وأيضاً قوله تعالى:

﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَا كَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ يدل من حيث المفهوم على الإباحة فإن نفي الحرج يفهم منه ذلك، مع احتمال الوجوب والندب.

قال: الموجب: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ﴾^(١).

أجيب: بأنّ المعنى: «ما أمركم» لمقابلة. [﴿وَمَا نَهَاكُمُ﴾]^(٢)

قالوا: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾^(٣).

أجيب: في الفعل على الوجه الذي فعله أو في القول، أو فيهما.

قالوا: ﴿لَقَدْ كَانَ﴾^(٤) إلى آخرها، أي: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ فَلَهُ فِيهِ أُسْوَةٌ

حسنة.

قلنا: معنى التأسى: إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله.

قالوا: خلع نعله فخلعوا، فأقرهم على استدلالهم وبين العلة.

قلنا: لقوله ﷺ: «صلّوا» أو لفهم القربة.

قالوا: لما أمرهم بالتمتع تمسكوا بفعله.

قلنا: لقوله ﷺ: «خذوا» أو لفهم القربة.

قالوا: لما اختلف في الغسلِ بغير إنزال سأل عمرُ عائشة فقالت:

فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاعتسلنا.

قلنا: إنّما استفيد من «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»، أو لأنّه

بيان: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا﴾^(٥) أو لأنّه شرط الصلاة أو لفهم الوجوب.

١. الحشر: ٧.

٢. ما بين المعقوفتين ورد في نسخ أخرى.

٣. الأنعام: ١٥٣.

٤. الأحزاب: ٢١.

٥. المائدة: ٦.

قالوا: أحوط، كصلاة، ومطلقة لم تتعينا. والحق أن الاحتياط فيما ثبت وجوبه، أو كان الأصل كالثلاثين، فأما ما احتمل بغير ذلك فلا.*

* أقول: هذه حجج القائلين بوجوب التأسى به ﷺ مطلقاً مع الجواب

عنها:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ أمر بالأخذ لما أتى به، والأخذ هاهنا مجاز في الامتثال والفعل الذي فعله ما أتى به فوجب علينا اتباعه فيه .
والجواب: أن الإتيان هاهنا المعني به الأمر القولي لا الفعلي، والدليل عليه ذكر مقابله وهو قوله: ﴿وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، فإنّ مقابل النهي ليس إلا الأمر القولي.^(١)

ولقائل أن يقول: الإتيان أعم من الفعل والقول فيجب اتباعه فيه مطلقاً للأمر، وقوله: ﴿وَمَا نَهَاكُمُ﴾ وإن كان مقابلاً للأمر القولي لكنّه لا استبعاد في الأمر بالإمتثال في الفعل والقول، والإمتثال في النهي بما نهى عنه .

الثاني: قوله: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ و«اتقوا» أمر باتباعه واتباعه امتثال قوله واتباعه مثل فعله، والأمر للوجوب .

والجواب: إنّ اتباع شخص الرسول ﷺ غير مراد، فلا بدّ من إضمار وهو إما اتباع أقواله أو أفعاله، واضمارهما معاً غير جائز لأنّه كلما قلّ الإضمار كان

١. في هامش نسخة «أ» ورد ما يلي:

[قال إمام الحرمين: الآية محتملة، وغاية المستمسك بها أن يسلم له ظهورها في غرضه، والظهور مع تطرق فنون الظنون لا يقنع في القطعيات]

راجع بهذا الصدد: البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني: ١ / ٣٢٣ .

﴿أولى فيضمّر هاهنا القول لكونه متفقاً عليه. وإن وجب اضمار الفعل لكن الاتباع إنّما يكون في فعل عُلّمت صفته أمّا فيما لا تعلم صفته فلا، فالحاصل أنّ المضمّر إمّا القول أو الفعل الذي علمت صفته أو هما معاً لا الفعل الذي لا تعلم صفته.

الثالث: قوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾^(١) أي: من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه ﷺ أسوة؛ فمن لم يكن له فيه اسوة - أي: إتباع - لم يكن واجباً، بعكس النقيض؛ وذلك يدلّ على وجوب الاتباع.

والجواب: إنّ معنى التأسّي هو الإتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله، فلا بدّ من العلم بوجه الفعل حتى يقع التأسّي، وإذا كان مجهولاً امتنع التأسّي به.

الرابع: إن الصحابة خلعوا نعالمهم لما خلع، ففهموا وجوب المتابعة وأقرهم النبي ﷺ على ذلك، وبين لهم العلة التي اختص بها حتى حصل الفرق في تلك الواقعة فقال ﷺ: «إِنَّ أَخِي جَبْرِئِيلَ أَخْبَرَنِي أَنَّهَا قُدْرَةٌ».

والجواب: أنّه لما سبق قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي» فهم وجوب المتابعة لذلك الأمر، أو لأنهم فهموا القرية بقوله تعالى: «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ»^(٢).

الخامس: أنّه أمرهم بالتمتع ولم يتمتع، فقالوا له: «ما بالك تأمرنا بالتمتع ولا تتمتع» ففهموا من فعله وجوب متابعته.

والجواب: إنّهم إنّما فهموا ذلك من قوله: «خذوا عني مناسككم»^(٣)، أو ﴿

٢. الاعراف: ٣١.

١. الاحزاب: ٢١.

٣. صحيح مسلم (كتاب الحج) برقم ٣١٠؛ سنن أبي داود: ١٩٧٠؛ سنن الترمذي: ١٦٨ / ١، وغيرها.

انهم فهموا القربة من فعله فطلبوا الإتيان بمثله.

السادس: إن الصحابة اختلفوا في وجوب الغُسل من غير انزال، فسأل عمرُ

عائشة فقالت: «فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغسلنا»، فتابعوا فعله وعملوا عليه.

والجواب: إنَّما تابعوا في ذلك لقوله ﷺ: «إذا التقى الختانان فقد وجب

الغسل»؛ أو لأنَّه بيان لقوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا»^(١)، والبيان يجب متابعته فيه

على ما سلف؛ أو لأنَّه شرط للصلاة فإنَّه نوع من الطهارة، ففهموا اتباعه بقوله:

«صلُّوا»؛ أو لأنَّهم فهموا الوجوب من فعله فتابعوه.

السابع: دليل الاحتياط، وذلك لأنَّ الفعل يحتمل الوجوب والندب والاباحة؛

فعلى تقدير الاتيان به تتخلص النفس من العقاب، إن كان واجباً يتعين؛ وعلى تقدير

عدم الاتيان به يحتمل أن يكون واجباً فيكون الإخلال به موجباً للعقاب، وذلك مثل

صلاة شخص فائتة نسي تعيينها، فإنَّه يجب عليه الإتيان بالصلوات الخمس حتى

تبرأ ذمته بيقين؛ وكما إذا طلق الإنسان زوجة من زوجاته ثم نسيها فإنهن يحرم

عليه تغليباً للاحتياط.

والجواب: أن الاحتياط إنَّما يكون في شيء ثبت وجوبه كالصلاة المنسية

[وترك الحرام في المطلقة]^(٢) أو كان الأصل فيه الوجوب كصوم الثلاثين من

رمضان إذا غمَّ الهلال، فإنَّه يجب صومه لأنَّ الأصل وجوب صوم ثلاثين؛ أمَّا ما

يحتمل ان يكون واجباً، وغير واجب فلا [يجوز فيه الاحتياط لاحتمال التحريم مع

عدم اعتضاده بالأصل الذي هو أحد الأمرين المذكورين، و]^(٣) هاهنا كذلك،

٢. في نسخة «ب» فقط.

١. المائدة: ٦.

٣. في نسخة «ب» فقط.

قال: الندبُ: الوجوبُ يستلزمُ التبليغَ، والإباحةُ منتفية بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ﴾ وهو ضعيفٌ. الإباحة: هو المتحقق لوجوب الوقوف عنده. وأجيب: إذا لم يظهر قصد القربة.*

فإنَّ الفعل لم يثبت وجوبه ولا الأصل وجوبه .

وبعض الناس قال أنَّ الاحتياط إنما يقال به إذا خلا الفعل عن احتمال الضرر قطعاً وفيما نحن فيه يحتمل ان يكون الفعل حراماً قطعاً.

وهذا غير صحيح لأنه لو غم الهلال ليلة الثلاثين احتمل أن يكون الصوم حراماً وأن يكون واجباً ومع ذلك فالاحتياط القول بوجوبه وإن احتمل أن يكون حراماً، وإلى بطلان هذا المذهب أشار المصنف بقوله: والحق أنَّ الاحتياط إنما يكون فيما ثبت وجوبه أو كان الأصل .

[آراءُ أُخرى في التأسّي]

* أقول: لمَّا أبطل أدلة من قال بالوجوب في التأسّي فيما لم يعلم صفة الفعل مطلقاً، شرع في ابطال حجة الآخرين :

أما القائل بالندب فاستدل بأنَّ الفعل راجح على الترك بقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(١) والوجوب منتفٍ لأنه يستلزم التبليغ والأوقع التكليف بالمجهول، والجواب عن الآية ما مر.

قال: مسألة: إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً، فإن كان كمُضِي كافر إلى كنيسة فلا أثر للسكوت اتفاقاً، وإلا دلّ على الجواز، وإن سبق تحريمه، فنسخ، وإلا لزم ارتكاب محرم، وهو باطل، فإن استبشر به فأوضح، وتمسك الشافعي في القيافة بالاستبشار، وترك الإنكار لقول المُدَلجِيّ وقد بدت له أقدام زيد وأسامة: إن هذه الأقدام بعضها من بعض.*

وقوله: الوجوب يستلزم التبليغ، قلنا: نعني التبليغ القولي أو المطلق الشامل للفعل وللقول عملاً بالعموم، وأيضاً فكما أن الوجوب يستلزم التبليغ فكذلك الندب لأنه تكليف .

وأما القائل بالإباحة فقال إنه معلوم قطعاً والأصل عدم الزيادة فوجب القول به.

والجواب: إذا ظهر قصد القرية دلّ على الترجيح المنافي للإباحة.

[دلالة سكوته ﷺ عن فعل الغير]

* أقول: إذا فعل أحد في زمن النبي ﷺ فعلاً وعلم به الرسول ولم ينكره مع القدرة على الإنكار فلا يخلو:

إما أن يكون النبي ﷺ قد بين قبحه قبل ذلك، أو لا؛ فإن كان الأول فلا يخلو
إما أن يكون قد علم إصرار ذلك الفاعل على الفعل وعلم تكرار تقييح

قال: وأورد: إن ترك الإنكار لموافقة الحق، والاستبشار بما يلزم الخصم على أصله لأن المنافقين تعرضوا لذلك.
وأجيب: بأن موافقة الحق لا تمنع إذا كان الطريق منكراً، والزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح مانعاً*.

.....
 ﷺ النبي ﷺ لذلك الفعل، أولاً؛ فإن كان الأول، لم يدل السكوت على الجواز اتفاقاً وذلك كما في حق ترك الإنكار على اليهود في الماضي إلى الكنيسة لما علموا من تكرار التقييح عليهم من النبي ﷺ، وإن كان الثاني، دل على الجواز ويكون ذلك نسخاً لما سبق من التحريم.

وأما إذا لم يبين قبحه قبل ذلك فإنه يدل على الجواز أيضاً وإلا لزم ارتكاب محرّم، فإن ترك الارتكاب مع القدرة معصية لا يجوز عندنا على الأنبياء.

وعند المصنّف وغيره من الجمهور وإن كان يجوز لكنه مستبعد، فإن الغالب على الظن عدم صدور المعصية منه وبالخصوص إذا وقع الاستبشار بذلك الفعل فإنه أوضح في باب الاستدلال على جواز الفعل؛ كما تمسك الشافعي بما نقله عنه ﷺ من ترك الإنكار والاستبشار^(١) في باب القيافة لما قال مجزّز المدلجي^(٢) - وقد ظهرت أقدام زيد وأسامة من تحت الملحفة - : إن هذه الأقدام بعضها من بعض.

* أقول: هذا إيراد أورده القاضي أبو بكر على الشافعي، وتقريره أن

١. وقد ورد في هامش نسخة «ب»:

[ولولا أن القيافة حق يجوز اثبات الانساب بها لأنكرها ولما استبشر بها].

٢. في أسد الغابة: مجزّز المدلجي القائف، وإنما قيل له: مجزّز، لأنه كان كلّمًا أسيراً جزّز ناصيته. لاحظ أسد الغابة: ٤ / ٤٨، برقم ٤٦٨٠.

قال: مسألة: الفعلان لا يتعارضان كـ «صوم» و «أكل» لجواز الأمر في وقت، والاباحة في وقت آخر. إلا أن يدل دليل على وجوب تكرير الأول له، أو لأُمَّته، فيكون الثاني ناسخاً. فإن كان معه قول، ولا دليل على تكرر ولا تأسي به، والقول خاص به وتأخر فلا تعارض. فإن تقدم فالفعل ناسخ قبل التمكن عندنا، فإن كان خاصاً بنا فلا تعارض، تقدم أو تأخر.*

نقول: ترك الإنكار إنما كان لأن فعل المدلجي كان موافقاً للحق، وكان المنافقون يغمزون في نسب زيد وأسامة طلباً لأذى رسول الله ﷺ، وكان الشرع حاكماً بالتحاق أسامة بزيد وكان قول المدلجي موافقاً لقول الشارع، فكان ترك الإنكار لذلك من حيث إنه الزام المنافقين على أصلهم الذي هو القيافة ومكذب لهم لأن المنافقين تعرضوا للغمز وكان أصلهم الذي هو القيافة مكذباً لهم، فاستبشر لذلك؛ ولا يدل ذلك على صحة الطريق؛ ألا ترى أن الفاسق لو شهد بالحق ولم ينكر عليه [لم يدل]^(١) على قبول قول الفاسق .

وأجاب المصنف عن هذا بأن موافقة الحق لم تمنع من الإنكار إذا كان الطريق منكراً وإلا لكان ترك الإنكار موهماً حقيّة الطريق، والزام الخصم الذي حصل بالقيافة لا يصلح أن يكون مانعاً من الإنكار.

[صلة أفعال الرسول ﷺ بأفعاله وبأقواله]

* أقول: أفعال الرسول ﷺ لا تتعارض لأنها إما متماثلة فلا تعارض كصلاة الظهر في وقتين ، أو مختلفة: أما غير متضادة كصوم وصلاة فلا تعارض

١. في نسخة «ب»: [...] لكان ذلك دليلاً...] .

﴿ أيضاً أو متضادة كصوم يوم وأكل في آخر، ولا تعارض هاهنا أيضاً لجواز أحد الأمرين أعني الواجب أو الندب في وقت والجواز في وقت آخر إذ الأفعال لا عموم لها فلا يكون أحد الفعلين رافعاً للآخر؛ اللهم إلا أن يدل دليل خارجي غير الفعل على وجوب تكرير الأول له أو لأُمَّتِهِ فيكون الفعل الثاني ناسخاً للحكم الأول.

فهذا حكم الأفعال المتضادة. وأمّا إذا كان المعارض للفعل قولاً فلا يخلو:

[١]: إمّا أن لا يكون هناك دليل يدل على تكرار الفعل ولا على تأسّي الأمة به .

[٢]: أو يكون هناك دليل يدل عليهما.

[٣]: أو يكون هناك دليل يدل على تكرار الفعل دون التأسّي .

[٤]: أو يكون هناك دليل دالّ على التأسّي دون التكرار.

فإن كان الأوّل^(١) فلا يخلو إمّا أن يكون القول خاصّاً به أو بنا أو عام له ولنا:

[الف]: فإن كان خاصّاً به فلا يخلو إمّا أن يكون القول متأخراً أو متقدماً ﴿

١ . أي: حينما لا يكون دليل على التكرار والتأسّي، وهذا مخطّطه:

القسم الأوّل

عدم وجوب التكرار والتأسّي

- | | | |
|---|-------------|--------------------------|
| الف. القول خاص به : | ب. خاص بنا: | ج. القول عام لنا وله: |
| * القول متأخر ← لا تعارض | * لا تعارض | * الفعل متقدم ← لا تعارض |
| * القول متقدم ← الفعل ناسخ | | * القول متقدم ← لا تعارض |
| * يُجهل الأمران ← ؟ [لم يذكر الشارح الفرع الثالث من «ألف»]. | | |

قال: فإن كان عامًّا لنا وله، فتقدم الفعل والقول له وللأمة كما تقدّم،
إلا أن يكون العامُّ ظاهرًا فيه، فالفعل يخصص على ما سيأتي.*

☞ أو يُجهل الأمران :

[هـ] فإن كان القول متأخرًا فلا تعارض أيضاً لأنه يجوز ان يفعل الفعل في وقت ثم يقول بعد وقت آخر - إمّا مع التراخي أو بدونه - لا يجوز لي مثل هذا الفعل، ولا يكون هذا القول رافعاً لحكم الفعل الماضي قطعاً ولا للمستقبل لعدم عمومية الفعل .

[و] وإمّا أن يكون القول متقدماً مثل أن يقول يجب عليّ في الوقت الفلاني الفعل الفلاني ثمّ تلبّس بضد ذلك الفعل في ذلك الوقت، فهذا الفعل يكون ناسخاً لذلك القول. وهذا الفرض غير جائز عند المعتزلة - الأ عند من يجوز عليه المعاصي - فإنهم لا يجوزون نسخ الفعل قبل التمكّن من الامتثال، وعند الاشاعرة يجوز ذلك. وهذا البحث سيأتي .

[ب] وإمّا إذا كان القول خاصاً بنا فلا تعارض سواء تقدّم الفعل أو تأخر لعدم اجتماع الفعل والقول في محل واحد.

* أقول: [ج] هذا هو الفرض الثالث^(١) وهو أن يكون القول عامًّا لنا وله، مثل أن يقول: يجب عليّ وعلى أمّتي كذا، فلا يخلو إمّا أن يكون المتقدم هو القول أو الفعل:

[هـ] فإن كان هو الفعل فلا تعارض، أمّا بالنسبة إليه فلعدم عمومية الفعل وأمّا بالنسبة إلينا فلأنّ الفرض أنّ الفعل لم يدل دليل على تأسّي الأمة به فيه . ☞

قال: فإن دَلَّ دليلٌ على تكرير وتأسيس، والقول خاصٌّ به، فلا معارضة في الأمة، وفي حقه المتأخرُ ناسخ، وإن جهل فثالثها المختارُ الوقف «للتحكم».*

﴿ [هـ] ﴾ وأما إن كان القول هو المتقدم فلا تعارض أيضاً أما بالنسبة إليه فكما تقدم وكذلك بالنسبة إليها؛ فحينئذٍ حكم هذا القسم وهو ما إذا كان القول عاماً لنا وله، حكم ما تقدم إلا في شيء واحد وهو أن القول إذا كان ظاهر العموم له ﷺ (مثل أن يقول: «يجب علينا» لا صريحاً مثل أن يقول: «يجب عليّ وعلى أمتي» كما مرّ، وهو متقدم، فإن الفعل تخصيص لذلك العموم وقد كان في الأول نسخاً.

* أقول: هذا هو القسم الثاني ^(١): وهو أن يكون هناك دليل يدل على تكرار الفعل وعلى تأسّي الأمة به، فأما أن يكون القول خاصاً به أو بنا أو عاماً له ولنا: [الف] فإن كان الأول فلا معارضة في حق الأمة لجواز اختصاصه بما

١. القسم الثاني من الأقسام الأربعة التي مر ذكرها، وهذا مخططه:
وجود الدليل على التكرار والتأسّي

- | | | |
|---|---|---|
| الف. يكون خاصاً به: | ب. إذا كان خاصاً بنا: | ج. عام له ولنا: |
| - [لا معارضة في حق الأمة]. | - [لا تعارض بالنسبة له ﷺ] | - التاريخ معلوم ← المتأخر ناسخ |
| - وفي حقه ﷺ : | - وبالنسبة للأمة: | - التاريخ غير معلوم ← يقع الخلاف كما مضى. |
| * إذا كان القول متقدماً ← الفعل ناسخ في حقه | * إذا كان القول متأخراً ← القول ناسخ | |
| * إذا كان الفعل متقدماً ← القول ناسخ في حقه | * إذا كان القول متقدماً ← الفعل ناسخ | |
| * لا يعلم الحال ← لا معارضة لأتمته، | * يُجهل التاريخ ← يؤخذ بالقول (وهو اختيار المصنف) | |
| وأما له ففيه ثلاثة أقوال: | | |

﴿ دَلَّ عَلَيْهِ الْقَوْلُ دُونَ الْفِعْلِ، وَأَمَّا فِي حَقِّهِ فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْقَوْلُ مُتَقَدِّمًا أَوْ الْفِعْلُ، أَوْ لَا يُعْلَمُ :

[□] فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ، بِفِعْلِهِ يَكُونُ نَاسِخًا لِلْقَوْلِ فِي حَقِّهِ إِنْ كَانَ بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْإِمْتِثَالِ عِنْدَنَا أَوْ مُطْلَقًا عِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ .

[□] وَإِنْ كَانَ الثَّانِي، فَالْقَوْلُ يَكُونُ نَاسِخًا لِلْفِعْلِ فِي حَقِّهِ دُونَ أُمَّتِهِ لِإِخْتِصَاصِ الْقَوْلِ بِهِ .

[□] وَإِنْ كَانَ الثَّلَاثُ، فَلَا مَعَارِضَةَ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالْقَوْلِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أُمَّتِهِ لِعَدَمِ تَنَاوُلِ الْقَوْلِ لَهُمْ، وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ ففِيهِ ثَلَاثَةُ مَذَاهِبٍ :

الأول: إِنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْقَوْلِ .

الثاني: إِنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْفِعْلِ .

الثالث: الْوَقْفُ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلُ التَّارِيخِ، وَهُوَ الَّذِي اخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ لِأَنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْقَوْلُ مُتَقَدِّمًا وَأَنْ يَكُونَ مُتَأَخِّرًا وَلَا تَرْجِيحَ، فَالْقَوْلُ بِالْعَمَلِ بِالْقَوْلِ أَوْ بِالْفِعْلِ يَكُونُ تَحْكَمًا مُحْضًا مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ وَهُوَ بَاطِلٌ .

وَالْمُصَنِّفُ أَشَارَ إِلَى الْمَذْهَبَيْنِ بِقَوْلِهِ: فَثَالِثُهَا .

احتج القائلون بالأول بأن القول أبين في الدلالة من الفعل، ولأن العمل بالقول يفضي إلى نسخ الفعل في حقه ﷺ دون أمته، والعمل بالفعل يفضي إلى ابطال القول بالكلية.

وهذان الوجهان عندي ضعيفان :

قال: وإن كان خاصاً بنا فلا معارضة فيه، وفي الأمة المتأخر ناسخٌ، فإن جهل فثالثها المختار يُعمل بالقول لأنه أقوى لوضعه لذلك، ولخصوص الفعل بالمحسوس؛ وللخلاف فيه، ولإبطال القول به جملةً والجمع ولو بوجه أولى.

قالوا: الفعل أقوى لأنه يبين به القول مثل: «صلوا» و «خذوا عني» وكخطوط الهندسة وغيرها.

قلنا: القول أكثر، ولو سُلّم التساوي رجح بما ذكرناه، والوقف ضعيف للتعبّد بخلاف القول الأول.*

﴿أما الأول فلأنّ الفعل قد يكون أبين، وأيضاً فكون القول أبين لا يقتضي تأخره زماناً ولا أولوية تأخره فلا يقتضي أولوية العمل بالقول .

وأما الثاني فلأنّ الفعل والقول أيهما تأخر كان ناسخاً للآخر في حقه وحكم أمته مستفاد من الفعل سواء تقدّم أو تأخر فلا أولوية أيضاً .

واحتج القائلون بالثاني بأنّ الفعل أدلّ فيكون أولى، وقد مرّ ضعفه.

* أقول: [ب] هذا هو الفرض الثاني^(١) وهو أن يكون القول خاصاً بنا ولا تعارض بالنسبة إليه، وأما بالنسبة إلى الأمة فلا يخلو إما أن يكون القول متأخراً أو متقدماً أو يُجهل التاريخ:

[هـ] وعلى التقديرين الأولين يكون المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم وهو

ظاهر .

﴿ [هـ] ﴾ وعلى التقدير الثالث الخلاف هنا كالخلاف في الفرض الأول، واختار المصنف هنا العمل بالقول لوجوه :

الأول: أن القول أقوى لأن فعله ﷺ لم يوضع أمراً لنا: وقوله وضع أمراً لنا. الثاني: أن القول شامل للأمر المحسوسة كالصلاة والصوم، وللمعقولة كالمعارف والاعتقادات، والفعل يختص بالأمر المحسوسة فيكون الأول أكثر فائدة فيكون أولى .

الثالث: إن الناس اختلفوا في الأمر الفعلي ولم يختلفوا في الأمر القولي والمُجمع عليه أولى من المختلف فيه .

الرابع: أن العمل بالفعل يقتضي إبطال القول بالكلية أما في حقه فلعدم شموله له، وأما في حقنا فظاهر والعمل بالقول يقتضي إبطال الفعل في حقنا دونه، والعمل بما ^(١) يحصل معه الجمع بين الدليلين - ولو بوجه ما - أولى من العمل بما يلغي أحدهما بالكلية .

احتج القائلون بأولوية الفعل بأن الفعل أقوى من القول، فإن القول قد يتبين به الفعل كما في قوله ﷺ: «صَلُّوا كما رأيتموني أُصَلِّي» فإنه بيّنه بفعل الصلاة؛ وكذلك: «خذوا عني مناسككم» بيّن بأفعاله له ﷺ في الحجّ، وكذلك خطوط الهندسة فإن بالعمل تظهر الدعوى .

والجواب: إن القول أكثر من الفعل والأكثرية دليل الأرجحية، ولو سلم التساوي كان القول ^(٢) أرجح بما ذكرناه أولاً، والقول بالوقف في هذا

١. وفي نسخة «أ» بدل «بما» وردت لفظة «لا».

٢. في نسخة «أ» بدل «القول» وردت كلمة «الفعل».

قال: فإن كان عاماً فالمتأخر ناسخ فإن جهل فالثلاثة.*

قال: فإن دلّ دليل على تكرير في حقه لا تأسي، والقول به خاص أو عام فلا معارضة في الأمة، والمتأخر ناسخ في حقه، فإن جهل فالثلاثة، فإن كان خاصاً بالأمة فلا معارضة.*

الفرض ضعيف لوقوع التعبد بالقول هنا بخلاف الأول [وهو ما إذا كان القول خاصاً به] فإن الوقف فيه هو أولى .

* أقول: [ج] هذا هو الفرض الثالث ^(١) وهو أن يكون القول عاماً لنا وله فلا يخلو إما أن يكون التاريخ معلوماً أو لا يكون :

[هـ] وعلى التقدير الأول يكون المتأخر ناسخاً .

[و] وعلى التقدير الثاني يقع الخلاف كما مضى .

* أقول: هذا هو القسم الثالث ^(٢) وهو أن يكون هناك دليل يدل على تكرار

الفعل في حقه وليس هناك ما يدل على تأسي الأمة به، فإنه على ثلاثة أقسام : هـ

١ . الفرض الثالث من القسم الثاني .

٢ . القسم الثالث من الأقسام الأربعة وهذا مخططه :

ثبوت التكرار في حقه دون ثبوت التأسي لنا

الف. أن يكون القول خاصاً به ﷺ : ب. أن يكون عاماً لنا وله ﷺ : ج. أن يكون خاصاً بالأمة :

- لا معارضة في حق الأمة لعدم تعبدهم بالفعل . - لا معارضة في حق الأمة لعدم تعبدهم بالفعل . - بالنسبة إليه لا معارضة

- وأما بالنسبة له ﷺ : - وأما بالنسبة له :

* إن علم التاريخ كان المتأخر ناسخاً . * إن علم التاريخ كان المتأخر ناسخاً .

* إن جهل التاريخ فالخلاف كما مضى . * إن جهل التاريخ فالخلاف كما مضى .

قال: فإن دَلَّ دليل على تَأْسِي الأُمَّة به دون تَكَرُّره في حَقِّه، والقول خاصٌّ به، وتأخَّر، فلا معارضة. فإن تقدَّم فالفعل ناسخ في حَقِّه، فإن جُهِلَ فالثلاثة، فإن كان خاصًّا بالأُمَّة فلا معارضة في حَقِّه، والمتأخَّر ناسخ في الأُمَّة، فإن جُهِلَ فالثلاثة، فإن كان القول عامًّا فكما تقدم.*

﴿ أحدها: أن يكون القول خاصًّا به.

الثاني: أن يكون القول عامًّا لنا وله.

وفي هذين القسمين لا معارضة في حقِّ الأُمَّة لعدم تبعدهم بالفعل، وأما بالنسبة إليه ﷺ فإن عُلِمَ التاريخ كان المتأخَّر ناسخاً وإن جُهِلَ فالخلاف كما مضى. الثالث: أن يكون القول خاصًّا بالأُمَّة فلا معارضة، أما بالنسبة إليه فلعدم تناول القول له، وأما بالنسبة إلينا فلعدم تبعدنا بالفعل.

* أقول: هذا هو القسم الرابع^(١) وهو أن يكون هناك دليل يدل على تَأْسِي الأُمَّة به لا على تَكَرُّر الفعل، فاقسامه ثلاثة أيضاً:

١. القسم الرابع من الأقسام الأربعة، وهذا مخططه:

الدليل على تَأْسِي الأُمَّة فقط

- | | | |
|-------------------------------------|------------------------------------|----------------------------------|
| الف. أن يكون القول خاصًّا به: | ب. أن يكون القول خاصًّا بالأُمَّة: | ج. إن يكون القول عامًّا لنا وله: |
| - فإن كان القول متأخراً فلا معارضة: | - لا معارضة في حقه. | - حكمه أيضاً كما مضى. |
| * أما في حقنا فلاختصاصه بالقول. | - وفي حق الأُمَّة، المتأخَّر ناسخ. | |
| * وأما في حقه فلعدم تَكَرُّر الفعل. | - ومع الجهل، الخلاف كما مضى. | |
| - وإن كان متقدماً: | | |
| * فالفعل ناسخ في حقه فقط. | | |
| * وإن جهل التاريخ فالخلاف كما مضى. | | |

قال: الإجماع: العزمُ والاتفاق، وفي الاصطلاح: اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصرٍ على أمرٍ. ومن يرى انقراض العصر يزيد: «إلى انقراض العصر».

ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلافٍ مستقرٍ من ميتٍ أو حيٍّ وجوز وقوعه، يزيد: «لم يسبقه خلافٍ مستقر».

الغزالي: «اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية» ويرد عليه أنه لا يوجد ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين، ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على عقلي أو عرفي.*

﴿ أحدها: أن يكون القول خاصاً به؛ فان كان متأخراً فلا معارضة :

أما في حقنا فلا اختصاصه بالقول، وأما في حقه فلعدم تكرار الفعل .

وان كان متقدماً فالفعل ناسخ في حقه لا في حقنا .

وان جهل التاريخ فالخلاف كما مضى .

الثاني: أن يكون القول خاصاً بالأمة فلا معارضة في حقه، وفي حق الأمة

المتأخر ناسخ، ومع الجهل الخلاف كما مر .

[الثالث:] وان كان القول عاماً لنا وله فحكمه أيضاً كما مضى .

[مباحث الاجماع]

* أقول: هذا هو الأصل الثالث من أصول الأدلة وهو الإجماع^(١) وهو ﴿

١. انظر: المنحول: ٣٩٩؛ المحصول: ٣/٢-٩٨؛ العدة في أصول الفقه: ١/٦٠١؛ نهاية الوصول

إلى علم الأصول: ٣/١٢٥-٢٨٢.

﴿ فِي اللّٰغَةِ يُقَالُ بِالِاتِّشْرَاقِ عَلَىٰ مَعْنَىٰ لِلْعِزَامِ وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ «فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ» ^(١)، والاتفاق ومنه: «أجمعوا على كذا»، أي: اتفقوا عليه، وفي الاصطلاح عبارة عن «اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور» فالاتفاق كالجنس، والفصل بقولنا: «المجتهدين» على اتفاق العامة فإنه لا اعتداد به؛ وبقولنا: «من هذه الأمة» عن اتفاق للأمة السالفة، فإنه ليس بحجة علينا؛ وقولنا: «في عصر» المعني به عصر ما، حتى يكون إجماع أهل كل عصر حجة، فإنه لا يشترط في الإجماع اتفاق المجتهدين في جميع الأعصار؛ وقولنا: «على أمر» يعم النفي والإثبات معا.

ومن يشترط في الاجماع انقراض أهل العصر زاد في الحد: «إلى انقراض العصر» يعني يستمر الاتفاق إلى وقت الانقراض.

ومن يشترط في الإجماع عدم سبق الخلاف المستقر، زاد في الحد: «مع عدم استقرار الخلاف».

وقد حدّ الغزالي الإجماع بأنه عبارة عن: «اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية»، وهو باطل من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الإجماع على هذا التقدير لا يتحقق، فإنه لا يمكن المعرفة باتفاق للأمة بأسرهم من زمان النبي ﷺ إلى يوم القيامة.

الثاني: أن هذا الحد لا يطرد فإنه إذا فرض والعياذ بالله - عدم المجتهدين، يكون الاجماع ثابتاً وليس كذلك؛ فإن قول العوام لا اعتداد به.

قال: وخالف النظام وبعض الروافض في ثبوته.

قالوا: انتشارهم يمنع نقل الحكم إليهم عادة.

وأجيب: بالمنع لجدهم وبحثهم.

قالوا: ان كان غير قاطع، فالعادة تُحيل عَدَمَ نَقْلِهِ، والظني يمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح.

وأجيب بالمنع فيهما فقد يستغني عن نقل القاطع وقد يكون الظني جلياً.

قالوا: يستحيل ثبوته عنهم عادة، لخفاء بعضهم أو انقطاعه، أو أسرِه، أو خموله، أو كذبه، أو رجوعه قبل قول الآخر، ولو سُلم فنقله مستحيلٌ عادةً، لأن الأحاد لا تفيد، والتواتر بعيدٌ.

وأجيب عنهما بالوقوع، فإننا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون.*

.....
 ۞ الثالث: أنه لا ينعكس فإنه لو اتفق المجتهدون على أمر عقلي أو عرفي لكان إجماعاً، وإن لم يكن على أمر من الأمور الدينية.

* أقول: نُقل عن النظام وبعض الإمامية أن الإجماع لا يتحقق، واستدلوا

بوجوه:

الأول: أن الأمة منتشرون في البلاد المتباعدة وذلك مما تفضي العادة ۞

فيه بامتناع نقل الحكم إليهم فلا يحصل الاتفاق .

والجواب: المنع من العادة بل العادة توجب نقل الحكم إليهم، فإن من جدّ ويحث لا بدّ وأن يصل إلى معرفة الحكم.

الثاني: إمّا أن يكون إجماعهم عن دليل أو لا عن دليل، والقسمان باطلان فالإجماع باطل .

أما الأوّل: فلائذ ذلك الدليل إمّا أن يكون مقطوعاً به أو مظنوناً؛ فالأوّل باطل لأنّ العادة قاضية بنقل الأدلة القاطعة، ولكن دليل الحكم الذي أجمعوا عليه غير منقول فلا يكون قاطعاً، والثاني: باطل لامتناع اتفاق الجمع الكثير على الأمانة الموجبة للظن كما يمتنع اتفاقهم على أكل طعام معين في وقت معين وكيف لا يكون كذلك وبعض المجتهدين لا يجوز ثبوت الحكم عن الأمانة، فالقرائح عليه غير متوافقة لعدم توافيقها على الأكل المعين .

وأما الثاني^(١): فلائذ يستلزم الخطأ فلا يكون الإجماع حقاً.

والجواب: المنع من ابطال قسمي القسم الأوّل :

أما المتواتر فلائذ قد يستغنى عن نقله وهو هاهنا كذلك فإن بحصول الإجماع حصل الاستغناء عنه فلم يجب نقله .

وأما الظني فإنه قد يكون جلياً وحيثئذ يكون حاصلًا عند كل مجتهد فيحكم بما سبق إليه ذلك الدليل، ويحصل الاتفاق .

الثالث: أن معرفة الإجماع متوقفة على معرفة أقوال المجتهدين

﴿

ومعرفة أقوالهم متوقفة على معرفة كل واحد واحد منهم وذلك مما تقضي العادة بامتناعه، فإنه قد يكون هاهنا مجتهد [لا يُعلم حاله]^(١) ولو سلم معرفة كل واحد منهم، لكنّه يحتمل أن يفتي بعضهم بذلك الحكم ظاهراً وإن كان في اعتقاده يفتي بخلافه، والكذب على واحد واكثر جائز. ولو سلّم أنّه أفْتى عمّا يعتقده لكنه من المحتمل أن يفتي أحدهم بحكم وقيل أن يفتي الآخر بذلك يرجع الأول عن ما أفْتى به فلا يحصل الاتفاق .

ولو سلم، فنقله يستحيل عادةً لأنّ نقل الإجماع إمّا أن يحصل بالتواتر وهو باطل لبعده فإنه يلزم أن يتواتر جماعة لا يجوز عليهم الكذب على أن كل واحد قد أفْتى بذلك الحكم، وإمّا أن يحصل بالآحاد وهو غير مفيد.

والجواب: أن وقوع الإجماع دافع لهذه الشبهة وهو حاصل، فإنّا نقطع بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون عند كل مجتهد.

وإذا كان كذلك فقد اندفعت الاستحالتان أعني استحالة الثبوت عنهم واستحالة الفعل عادة، وإليه أشار المصنّف بقوله: وأجيب عنهما أي عن الاستحالتين.

١. وردت العبارة في نسخة «ب» كما يلي:

[لا يُعلم وجوده البتة، أو يعلم وجوده أولاً لكن أنقطع عن الناس بحيث لا يعلم حاله أو أمره بحيث لا يمكن استعلام حاله أو يكون خامل الذكر يعني أنّه لا يُعرف كونه مجتهداً مع أنّه كذلك].

قال: وهو حجة عند الجميع، ولا يُعتدُّ بالنظامِ وببعض الخوارج
والشيعة. (١)

وقول أحمد: من ادّعى الإجماع فهو كاذبٌ، استبعاداً لوجوده.

الأدلة: منها:

١. ينبغي أن يكون البحث العلمي نزيهاً حيادياً بعيداً كل البعد عن لغة الاستفزاز والتجريح والتهمك ولكن نجد - وللأسف - أن كتاب «رفع الحجاب» لم يلتزم بهذا المبدأ الأخلاقي في عمله فتهمك وهزأ برأي الشيعة في الإجماع [ج ٢، ص ١٤٤]، ولدفع الشبهة التي عساها كانت مثاراً لهذا السلوك، نوضح رأيهم في المقام فنقول:

إن الحجة لدى الشيعة إنما تختص بالوحي المتمثل بالكتاب والسنة؛ وأمّا العقل، فلأجل كونه كاشفاً عن حكم الشرع في مجالات خاصة محرّرة في موضوعها واما الإجماع، فمع قطع النظر عن الوحي؛ ليس بحجة لعدم حجّية قول غير المعصوم كائناً من كان. هذا هو الأصل الذي اعتمده الإمامية في أصولها وفروعها المذهبية.

نعم إذا توفر في الإجماع احد ملاكين، يحتج به حينذاك دونما كلام وهما:

*. ان يكون الإجماع كاشفاً عن موافقة الإمام المعصوم للمجمعين كما إذا اتفق فقهاء المدينة - على سبيل المثال - في عصر أئمة أهل البيت عليهم السلام على حكم شرعي يستكشف من خلاله دخول المعصوم فيهم؛ وهذا يقتصر على عصر الظهور الذي انتهى بغيبة الإمام المنتظر (عج) - بامر من الله سبحانه - عام ٢٦٠ هـ.

** أن يكون الإجماع كاشفاً عن وجود دليل شرعي معتمد لدى المجمعين وصلهم ولم يصلنا، فهذا يكشف عن وجود نص روائي كان متوفراً آنذاك لديهم.

وما لم يتوفر فيه احد هذين الملاكين، لا حجّية للإجماع بتاتا لأن المجمعين ليسوا أنبياء ولا أوصياء وشريعتنا الغراء قد ختمت برحيل نبينا الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم.

أجل، هذا هو الأصل الذي اعتمده وساروا عليه، ومن الواضح ان تصديق ذلك وتبنيه يتطلب دراسة اوليات وأصولٍ حُققَت في مصادرهم؛ ولعل الثاني عنها يستصعب استيعابها ولكن لا يحق له بحال ان يتهمك بها ويسخر منها، والله من وراء القصد.

أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف، والعادة تحيل إجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فَوَجِبَ تَقْدِيرُ نَصِّ فِيهِ.

وإجماع الفلاسفة، وإجماع اليهود، وإجماع النصارى غير وارد.

لا يُقَالُ: أثبتم الإجماع بالإجماع أو أثبتم الإجماع بنص يتوقف عليه؛ لأنَّ الْمُثَبَّتَ كَوْنُهُ حُجَّةٌ، ثبوتُ نَصٍّ عن وجود صورةٍ مِنْهُ بطريقي عاديٍّ لا يتوقَّفُ وجودُها ولا دلالتها على ثبوتِ كونه حُجَّةً، فلا دور. *

[أدلة الإجماع]

* أقول: اتفق الاكثرون على أن الإجماع حجة، ونقل عن النظام خلاف ذلك ورأيت بعض المحققين يذكر أن النظام إنما منع من تحقق الإجماع، إما على تقدير تحققه فإنه يكون حجة عنده. ونقل عن بعض الخوارج المنع من كونه حجة .

وأما الشيعة فقد نقل المصنف عنهم إنكار كونه حجة وليس هذا النقل بصحيح .

ونقل عن أحمد انكار الإجماع لمجرد الاستبعاد الذي ذكرناه أولاً، والاستبعاد ليس بحجة .

ثم إنَّ المصنف بعد ذكر الخلاف استدل على كونه حجةً بأوجه:

﴿الأول: أن المجتهدين اجمعوا على تخطئة مخالف الإجماع فيكون

مخطئاً.

أما المقدمة الأولى فظاهرة، وأما الثانية فلأنَّ العادة تحيل إجماع هذا العدد الكبير على حكم من غير قطع فإنَّ الاتفاق من غير دليل أو على أمانة، مستبعد جداً^(١) فإذاً لا بدَّ من نصِّ قاطع دالِّ على ذلك الحكم .

لا يقال ينتقض هذا بإجماع الفلاسفة واليهود والنصارى على الباطل،^(٢) لأنَّنا نقول: العادة تحيل تعمُّد الكذب على الجمع الكثير وليس، بمستبعد تخيلهم ما ليس بقاطع قاطعاً، فالفلاسفة واليهود والنصارى لم يجتمعوا على تعمُّد الكذب وإنما اجتمعوا على تخيُّل ما ليس بقاطع قاطعاً؛ ولأجل هذا شرطنا في التواتر الاستناد إلى محسوس، ولما كان هذا الحكم شرعياً والحكم الشرعي لا يحصل إلا عن دليل أو أمانة، والأمانة تحيل العادة اتفاقهم عليها فإذاً هذا الحكم إنما يحصل بالدليل ﴿

١. ورد المقطع التالي في هامش نسخة «أ»:

[استضعف الغزالي الدليل فقال: اجاز القطع على ما ليس بقاطع بأنَّه قاطع لقطع اليهود على بطلان نبوة عيسى ومحمد وهم أكثر من عدد التواتر، وكذا المنكرون لحدوث العالم والنبوت وسائر انواع البدع والضلالات، عددهم بالغ مبلغ التواتر ويحصل الصدق باخبارهم ولكنهم اخطأوا بالقطع في غير محل القطع فيلزمه أن يجعل اجماع اليهود والنصارى حجة ولا يخصص هذه الأمة لاتحاد العلة].

وما في الطبعة المحققة يختلف بعض الشيء عما ورد آنفاً، راجع المستصفي: ١ / ٣٣٨.

٢. ويلاحظ على ذلك: أنه لا معنى محصل للإجماع في القضايا العقلية من رأس، لأن مصبَّ الإجماع الأمور الحسبية أو ما هو قريب منها، فلا عبرة للإجماع في المسائل العقلية المحضة.

قال: ومنها: أجمعوا على تقديمه على القاطع فدَلَّ على أنَّه قاطع، وإلَّا تعارض الاجماعان لأن القاطع مقدَّم؛ فإن قيل يلزم أن يكون المحتج عليه عدد التواتر لتضمنُّ الدليلين ذلك. قلنا: إن سَلَّم فلا يَضُرُّ.*

﴿ أعني النص - فيكون الاجماع هنا قد استند إلى أمر محسوس، فافترق البابان.﴾

لا يقال: أنكم اثبتتم الاجماع بالاجماع، أو أنكم أثبتتم الاجماع بنص يتوقف على الاجماع لأنكم قلتتم الاجماع الثاني الدال على تخطئة مخالف الاجماع لا يقع إلا عن نص فيكون ثبوت النص مستفاداً من كون الاجماع الثاني حجة الذي هو دليل على كون مطلق الاجماع حجة، وكلاهما دور.

لأننا نقول: الذي ثبت به كون الاجماع مطلقاً حجة إنما هو ثبوت نص دال عليه وثبوت ذلك النص مستفاد من وجود صورة من صور الإجماع لا مطلقاً.^(١)

* أقول: هذه حجة ثانية على كون الإجماع حجة وهو: أن الامة أجمعت ﴿

١. وردت العبارة التالية في نسخة «ب» فقط:

[وهو الإجماع الثاني وإنما كان هذا الإجماع مفيداً، بوجود النص للعادة على ما قلناه؛ ووجود تلك الصورة - أعني الإجماع الثاني - ودالاتها على ثبوت ذلك النص، لا يتوقفان على كون الاجماع مطلقاً حجة فلا دور؛ أما عدم توقف وجود تلك الصورة عليه، فلأن وجدانها مستفاد من التواتر لا من كون الاجماع حجة وأما عدم توقف دالاتها، فلأن دالاتها مستفادة من العادة].

قال: الشافعي «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ»^(١) وليس بقاطع لاحتمال في متابعته، أو مناصرته، أو الاقتداء به، أو في الإيمان فيصير دوراً؛ بخلاف التمسك بالظاهر إنما يثبت بالاجماع بمثله في القياس.*

على تقديم الإجماع على قواطع الأدلة، فوجب أن يكون الإجماع قاطعاً لأن غير القاطع لا يقدم على القاطع بالاجماع فلو لم يكن الإجماع قاطعاً لتعارض الإجماعان.

وقد أُلزم بعض الأصوليين من سلك هذين الطريقتين المعنويين أن لا ينعقد الاجماع عنده إلا إذا بلغ المجمعون عدد التواتر حتى يستحيل عليهم التواطؤ على الكذب^(٢). والمصنف التزم هذا وجعله غير ضار له فيما يرويه.

* أقول: لما ذكر الحجّة عنده على كون الإجماع حجّة، شرع في حجج المتقدمين على ذلك وبيان ضعفها.

ومن تلك الحجج ما استدل به الشافعي وهو قوله تعالى: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ

١. النساء: ١١٥.

٢. ورد في حاشية النسخة «ب»: بعد عبارة «التواطؤ على الكذب»، ما يلي:

[لأن العادة إنما تحيل الكذب على مثل هؤلاء. والمصنف أجاب عن هذا بالمنع أولاً: من الإلزام لأن المحققين لا يحكمون في شرعيّ بآته قاطع إلا إذا كان قاطعاً بالعادة، ثم (ثانياً): التزم هذا وجعله غير ضار له فيما لو وجد لأنه لا يدعي كون كل إجماع حجة قاطعة بل البعض بهذا الدليل والباقي كذلك لعدم الفصل].

﴿ مَا تَوَلَّى ﴾ (١) (٢)

١. النساء: ١١٥.

٢. قد استند علماء أصول الفقه في بحوثهم الأصولية للبرهنة على حجية الاجماع بالكتاب، إلى الآية المشار إليها آنفاً، وقد دار النقاش بينهم حول مدى دلالتها على المدعى؛ وقد ذهب شيخنا المفضل السبحاني - وهو الموهوب حقاً في فهم الخطابات القرآنية - إلى عدم دلالة الآية على شيء من المدعى. ولمعرفة ما ذهب إليه نأتي بتصويره للاستدلال بالآية أولاً، ثم بتفنيده لذلك فحاصل ما افاده:

إن الآية تتكون من جملتين:

- ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾.

- ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

ومن الجزاء لهما أعني: ﴿تَوَلَّى مَا تَوَلَّى﴾؛ وبشهادة وحدة الجزاء تكون مشاققة الرسول حراماً مثل اتباع غير سبيل المؤمنين، وبناءً على ذلك يصبح اتباع سبيل المؤمنين واجباً إذ لا واسطة بين الحرمة والوجوب وهذا يقتضي أن يكون الاجماع حجة. وقد رد على ذلك - دامت تأييداته - بما هذا حاصله:

لا يمكن الذهاب إلى ما ذهب إليه المستدل لأنه سبحانه عطف سلوك غير سبيل المؤمنين على معادة الرسول بـ «واو» الجمع؛ كما جعل الجزاء: ﴿تَوَلَّى مَا تَوَلَّى﴾ جزءاً للجملتين وهذا يكشف عن أن المعطوف عبارة أخرى عن المعطوف عليه وذلك لأن معادة الرسول وحدها كافية في الجزاء وبحسب هذا يكون المراد من اتباع غير سبيل المؤمنين، هو شقاق الرسول بعينه.

اضف إلى ذلك أن اعتبار سبيل المؤمنين وحجيته ينشأ من وجود المعصوم بين ظهرانيهم وموافقته لسبيلهم، وهذا لا يدل في شيء منه على حجية مطلق سبيل المؤمنين وان لم يكن الرسول ﷺ بينهم؛ وباختصار أن الآية لا تدل على حجية الاجماع بتاتا. وللمزيد من الاطلاع في هذا الخصوص راجع كتاب «الوسيط في أصول الفقه» لشيخنا الأستاذ الذي يقدر فريداً في صنفه.

قال: الغزالي بقوله لا «تجتمع أمتي...» من وجهين:

احدهما: تواتر المعنى، لكثرتها كشجاعة عليّ، وَجُودِ حَاتِمِ، وهو

حَسَنٌ .

والثاني: تلقي الأمة لها بالقبول، وذلك لا يخرجها عن الأحاد. *

وتقرير الاستدلال أن يقول: الله تعالى جمع بين مشاققة الرسول ﷺ

واتباع غير سبيل المؤمنين في التوعيد، فيجب أن يكون كل واحد منهما له هذا الحكم فإنه يستحيل الجمع بين محرّم ومحلّل في التوعيد، وإذا ثبت تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين كان اتباع سبيل المؤمنين واجباً؛ والحكم المجمع عليه هو سبيل المؤمنين، فيجب اتباعهم فيه .

والاعتراض أنه: يحتمل أن يكون المراد: «وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (١)

ويقابله «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ»؛ في متابعتة ونصرتة ودفع الأعداء عنه أو الاقتداء به.

وإذا [احتمل ذلك و] (٢) أُحتمل ما ذكرتم، لم تبق دلالته قاطعة على

الإجماع؛ أقصى ما في الباب أنه يدل ظاهراً وحينئذ يلزم منه الدور، لأنّ التمسك بوجوب العمل بالظاهر إنّما يثبت بالإجماع، فلو ثبت الإجماع بدليل ظاهر لزم الدور، وهذا بخلاف التمسك بالظاهر في كون القياس حجة كما تمسكوا بقوله تعالى: «فَاعْتَبِرُوا» لأنّ التمسك بالظاهر ما ثبت بالقياس، فافترق البابان .

* أقول: هذه حجة استدل بها الغزالي وهو التمسك بالسنة، فإنّه روى

قال: واستدل: إجماعهم يدل على قاطع في الحكم، لأن العادة امتناع اجتماع مثلهم على مظنون. وأجيب: بمنه في القياس الجلي؛ وأخبار الأحاد، بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر.*

عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تجتمع أمتي على خطأ»^(١) ووجه الاستدلال به من وجهين:

الأول: أن نقول إن معنى هذا الخبر قد ورد وروداً متواتراً بالفاظ نقلت أحاداً كما في شجاعة علي عليه السلام وسخاء حاتم، فإنه وإن كانت الوقائع الدالة على الشجاعة والسخاء نقلت أحاداً إلا أن المعنى الحاصل من تلك الوقائع نقل نقلاً متواتراً، واستحسنه المصنف.

الثاني: أن الأمة تلقت هذا الخبر بالقبول، فبعض احتج به وبعض تأوله من غير طعن فيه.

وأورد عليه المصنف بأن تلقيه بالقبول لا يخرج عن الأحاد، فكيف يجوز الاستدلال به في مثل هذه المسألة العلمية؟!

وهو ضعيف، فإنه لا استبعاد في الاستدلال بالظن على مثل هذه المسائل.

* أقول: هذه حجة إمام الحرمين، وتقريرها أن إجماع الخلق الكثير على الحكم إما أن يكون لدلالة أو أمانة، أو لا لهما؛ والأخيران باطلان بالعادة، فالأول حق.

والجواب: لم لا يجتمعون على الحكم معولين على قياس جلي أو على خبر واحد بعد علمهم بوجوب العمل بالظاهر؟ فلا يلزم أن يكون دليل الحكم مقطوعاً به.

١. روى الحديث بعبارات وطرق مختلفة وضعيفة في الغالب؛ وقرره بن ماجه والحاكم في

قال: المخالف: «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ»، «فَرَدُّوهُ»، ونحوه، وغايته الظهور، وبحديث معاذ حيث لم يذكره. وأجيب بأنه لم يكن حينئذ حجة.*

[أدلة المخالفين]

* أقول: هذه حجج المخالف على كون الاجماع حجة وهي الكتاب والسنة والمعقول :

أما الكتاب فقوله تعالى: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ»^(١) ذكر أن الكتاب هو المبيِّن للأحكام فلا يكون الاجماع مدركاً، وقوله تعالى: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»^(٢)، ولم يذكر الاجماع فوجب أن لا يكون حجة .

والجواب: أن غاية ما ذكرتم، الظهور؛ فلا يعارض ما تقدم^(٣)، على أن كون الإجماع حجة لا يخرج الكتاب عن كونه تبيناً، فإن فيه بيان كون الاجماع حجة إذ لا يجوز أن يكون المراد أن الكتاب مبيِّن لتفاصيل الأحكام الجزئية؛ وقوله: «فَرُدُّوهُ» إنما يكون عقيب تنازع الحكم المجمع عليه، بخلاف ذلك .

وأما السنة فما روي عن النبي ﷺ على أنه لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله، قال: فإن

٢. النساء: ٥٩.

١. النحل: ٨٩.

٣. في نسخة «ب: [ما تقدم من الدلائل القطعية] .

قال: مسألة:

وفاق من سَيُوجد لا يعتبر اتفاقاً، والمختار أن المقلد كذلك، وميل
القاضي إلى إعتباره، وقيل: يُعتبر الأصولي، وقيل: الفروعي.
لنا: لو أُعتبر لم يتصور. وأيضاً المخالفة عليه حرام فغايته مجتهد
خالف وَعُلم عصيانه.*

.....
لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي؛ ولم يذكر الإجماع.

والجواب: إن الإجماع ليس بحجة في زمن الرسول ﷺ إذ العبرة
بقوله ﷺ. (١)

وأما المعقول فما تقدم من امتناع اجتماع الخلق على الحكم الواحد، وقد
تقدم الجواب عنه.

[حكم دخول مَنْ سيجود والمقلد في الإجماع]

* أقول: اتفق القائلون بكون الإجماع حجة على أن الإجماع ينعقد وإن لم
يُعلم قول من سيجود؛ واختلفوا في المقلد الموجود هل يعتبر قوله في الإجماع أم
لا؟ فذهب المحققون إلى عدم إعتباره؟ وذهب آخرون إلى إعتبار قوله، وقد مال إليه
القاضي أبوبكر؛ وقال آخرون: يعتبر قول الأصولي في الفروع لأن له أهلية

الإجتهد ؛ وقال آخرون: يعتبر قول الفروع في الأصول.

وأستدل المصنّف^(١) بوجهين :

الأول: أن قول العامي لو اعتبر لم يتصور تحقق الإجماع، والتالي باطل فالمقدم مثله ؛ بيان الشرطية: أن العوام كثيرون متشرون في البلاد، غير معروفين ولا يمكن الاطلاع على أقاويلهم^(٢) فلو كان قولهم مشروطاً في الاجماع يلزم من الجهل بالشرط الجهل بالمشروط، فحيث لا يتصور انعقاد الإجماع؛ وأما بطلان التالي فظاهر .

الثاني^(٣): أن المخالفة الحاصلة من المقلد للمجتهد حرام، وإذا كان قولهم حراماً لم يعتد به ؛ وليس حاله أعظم من حال المجتهد إذا خالف في الحكم وعلم عصيانه في تلك المخالفة، فإنه لا اعتداد بقوله إجماعاً فكيف حال العامي؟

١ . استدلال المصنّف على عدم اعتبار قول المقلد في الاجماع .

٢ . اقاويل، جمع للقول، ويراد به الكلام والرأي والمعتقد، فقولهم: هذا قول فلان، أي: ما يراه ويعتقد به .

٣ . أي: الثاني من الوجهين في الاستدلال على عدم اعتبار قول المقلد في الاجماع .

قال: مسألة:

المبتدع، بما يتضمن كفرًا كالكافر عند المُكفِّر^(١) وإلا فكفِّره

وبغيره.

ثالثها: يعتبر في حق نفسه فقط.

لنا: أن الأدلَّة لا تنهض دونه.

قالوا: فاسق فيردُّ قوله: كالكافر والصبي.

وأجيب: بأنَّ الكافر ليس من الأمة، والصبي لقصوره، ولو سلّم

١. قال محققًا كتاب «رفع الحجاب» عن عبارة الماتن: «المبتدع بما يتضمن كفرًا كافر...». قال: «كالمجسمة، فإن قلنا بتكفيره فهو كالكافر لا تعتبر موافقته ولا مخالفته، وإن لم نقل بتكفيره فهو كغيره من أصحاب البدع الظاهرة كالخوارج والروافض، وهؤلاء قد اختلف العلماء فيهم». [رفع الحجاب: ١٧٦/٢].

كان هذا التوجه المتطرف وما زال محنة على الإسلام وأهله، فاصحابه يكفِّرون بما يشتهون ويوحدون بما يهوون وبذلك يشقون عصا المسلمين بلا هوادة، فهم في نزعتهم هذه لا يقتصرون على أحد دون أحد، ومذهب دون مذهب! وهنا تأتي -على سبيل المثال لا الحصر- بكلام لعبدالله بن أحمد بن حنبل في حكمه على أبي حنيفة ومن اتبعه حيث يقول: «كافر، زنديق، مات جهميًا... وإن المسلم يؤجر على بغض أبي حنيفة وأصحابه...». [كتاب السنة: ١٨٤/١ - ٢١٠، حسب ما ورد في الحوار الرائع لشيخنا الأستاذ السبحاني مع الشيخ الدرويش حول كتابه: «تأملات في نهج البلاغة»].

إن هذا المنطق التحريضي الهدام لا يتفق في شيء مع كتاب الله سبحانه في قوله: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» النحل: ١٢٥.

هذا الأسلوب ليس من الدعوة بالحكمة ولا من الموعظة الحسنة لا من الجدال بالتي هي

فيقبل على نفسه.*

[في حكم المبتدع]

* أقول: المجتهد المبتدع لا يخلو إما أن يكفر ببدعته كالمجسم والمشبهة وغيرهم، أو لا يكفر؛ فإن لم يكفر فهل ينعقد الاجماع مع مخالفته؟ أمّا من كفره فإنه يجزئ مجرى الكافر، وأمّا من لا يعتقد كفره فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: أحدها: أن خلافه لا يعتبر إذ هو فاسق .

الثاني: أنه يعتد به مطلقاً حتى أنه لا ينعقد الاجماع مع مخالفته، وإليه مال المصنف .

الثالث: أنه يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره بمعنى أنه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه، ولا يجوز لغيره ذلك .

واستدل المصنف بأن أدلة الإجماع ناهضة بالاعتداد، بقوله: «ولا تنهض دونه»^(١)؛ كقوله تعالى: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ»^(٢) وكقوله ﷺ: «أمتي لا تجتمع على الخطأ»^(٣).

احتج المخالف بأنه فاسق فلا يقبل قوله قياساً على الكافر والصبي، والجامع عدم التحرز من الكذب .

والجواب: الكافر ليس من الأمة، والصبي قاصر عن استنباط الأحكام من ﷺ

١. أي: لا تنهض الأدلة مع عدم ادخال المجتهد المبتدع في المجمعين .

٢. النساء: ١١٥ .

٣. هذه هي الأدلة التي استند إليها المصنف أو يمكن أن يستند إليها في مذهبه .

قال: مسألة:

لا يختص الإجماع بالصحابة، وعن أحمد قولان.

لنا: الأدلة السمعية.

قالوا: إجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم على أن ما لا قطع فيه سائغ فيه للاجتهاد، فلو اعتُبر غيرهم خولف إجماعهم وتعارض الإجماعان.

وأجيب: بأنه لازم في الصحابة قل تحقق إجماعهم، فوجب أن يكون ذلك مشروطاً بعدم الإجماع.

قالوا: لو أُعتبر لأُعتبر مع مخالفة بعض الصحابة.

وأجيب: بفقد الإجماع مع تقدم المخالفة عند معتبرها.*

﴿مداركها بخلاف هذا، ولو سُلِّم^(١) فيقبل قوله على نفسه.﴾^(٢)

[هل يختص الإجماع بالصحابة]

* أقول: ذهب المحققون إلى أن الاجماع غير مختص بالصحابة بل هو حجة

في كل عصر؛ وخالف في ذلك داود وأصحابه من أهل الظاهر، وعن أحمد ﴿

١. جاء في نسخة «ب» بعد كلمة «ولو سُلِّم» ما يلي: [عدم قبول قوله في حق الغير].

٢. وقد ورد في نسخة «ب» أيضاً بعد كلمة «على نفسه»: [لأن الظاهر أنهم إذا أجمعوا على ما يكون بخلاف قوله فعدم موافقته لا تعتبر للتهمة، بخلاف ما إذا أجمعوا على ما يوافقه لبعده عن التهمة].

روايتان أحدهما مثل هذه والأخرى كمذهب المحققين .

والحق ما ذهب إليه المحققون، فإن الأدلة السمعية عامة في كل عصر ولا
مخصص.

إحتج المخالف بوجهين :

الأول: إن التابعين لو كان اجماعهم حجة لزم تعارض الإجماعين والتالي
باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية أن الصحابة قد أجمعوا قبل مجيء التابعين
وغيرهم على أن المسائل الاجتهادية يجوز فيها الاجتهاد فلو اجمع التابعون على
مثل هذه المسائل لكانوا قد اجمعوا على تحريم المخالفة، فيتعارض اجماع
الصحابة واجماع التابعين، وأما بطلان التالي فظاهر لاستلزامه بطلان أحد
الاجماعين.

والجواب: أن هذا الالزام عائد في الصحابة فإنهم قبل اتفاقهم على الحكم
اجمعوا على جواز الاجتهاد والمخالفة وبعد الاجماع اجمعوا على تحريم الاجتهاد،
فما هو جوابكم هنا فهو جوابنا هناك. وطريق الجواب في البابين أن نقول الاجماع
الأول وقع مشروطاً بعدم اجماع على الحكم، فمتى حصل الاجماع زال شرط
الاجماع الأول فزال لزوال شرطه .

الثاني: لو اعتُبر اجماع التابعين لاغْتبر مع مخالفة بعض الصحابة، والتالي
باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة.

والجواب: أن الاجماع هنا غير حاصل لتقدم الخلاف، هذا عند من يعتبر في
الاجماع عدم سبق الخلاف أما من لا يعتبره فإنه يطعن في إبطال التالي.

قال: مسألة: لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كإجماع غير ابن عباس على العول، وغير أبي موسى على أن النوم ينقض الوضوء، لم يكن إجماعاً قطعياً لأن الأدلة لا تتناوله. والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الرّاجح متمسك المخالف.*

[معارضة البعض لإجماع الأكثر]

* أقول: اختلف الناس في إجماع الأكثر هل يكون إجماعاً حجة أم لا؟ كإجماع غير ابن عباس على العول وغير أبي موسى على أن «النوم ناقض للوضوء»؟ فذهب الأكثر إلى أنه ليس بحجة، ونقل عن ابن جرير الطبري^(١) وأبي بكر الرازي في إحدى الروايتين عن أحمد أنه إجماع.

وأختار المصنف الأول وذلك لأن الأدلة السمعية لا تتناول مثل هذه الصورة ضرورة كون المجمعين هم بعض المؤمنين، وجاز أن يكون الحق في البعض الآخر. وربما احتج المخالف بالأمة، كما تطلق على الجميع فقد تطلق على الأكثر فتكون الأدلة عامّة للقسمين .

والجواب: المنع من الاطلاق الحقيقي .

ثم اختلف القائلون بأنه لا يكون إجماعاً هل يكون حجة أم لا؟ فذهب قوم إلى الأول وإليه مال المصنف، وآخرون إلى الثاني؛ واستدل المصنف بأن أحد

١. هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، المفسر والمقرئ والمؤرخ والفقير، أصولاً وفروعاً وخلفاً وولد في طبرستان سنة ٢٢٤ هـ وتوفي سنة ٣١٠ هـ.

قال: مسألة: التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة، فإن نشأ بعد إجماعهم فعلى انقراض العصر.

لنا: ما تقدم .

واستدل: لو لم يُعتبر لم يسوغوا اجتهاده معهم كسعید بن المسیب وشريح والحسن ومسروق وأبي وائل والشعبي وابن جبير وغيرهم.

وعن أبي سلمة: تذاكرت مع ابن عباس وأبي هريرة في عِدَّة الحامل للوفاة، فقال ابن عباس: أبعده الأجلين، وقلت أنا بالوضع، فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي.

وأجيب: بأنهم إنما سوغوه مع اختلافهم*.


.....
 ﴿ القولين لابدّ وإن يكون حقاً ولا يجوز ان يقال: أن قول الأقل راجح فإنّه من المستبعد إجماع الخلق الكثير سوى من شد، على الخطأ؛ ويكون الحق هو متمسك ذلك الشاذ.

[مكانة التابعي في الاجتماع]

* أقول: اختلفوا في التابعي إذا كان مجتهداً في عصر الصحابة هل ينعقد إجماع الصحابة مع خلافه أم لا؟ فذهب أصحاب الشافعي وأكثر المتكلمين وأصحاب أبي حنيفة إلى عدم الانعقاد، وذهب الآخرون إلى الانعقاد دونه، هذا ﴿

﴿ إذا كان مجتهداً حالة الخلاف ؛ وأما إذا شاء ^(١) بعد اجماعهم على الحكم فمن اشترط انقراض العصر في الاجماع اعتدّ بخلافه هاهنا، ومن لم يشترط لم يعتد به .

والدليل على ما اختاره المصنف، وهو عدم انعقاد الاجماع في الصورة الأولى: أن الصحابة حيثئذٍ بعض المؤمنين وبعض الأمة، فلا يكون اتفاهم على الحكم اتفاق كَلِّ الأمة فلا يكون الإجماع حاصلًا .

واستدل القائلون بهذا القول ^(٢) بأن الصحابة سوغت الاجتهاد للتابعين كسعيد بن المُسيَّب ^(٣) وشريح والحسن ومسروق ^(٤) وأبي وائل ^(٥) 

١. أي: إن بلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماع الصحابة.

٢. أي الصورة الأولى وهي عدم انعقاد الاجماع دونه إذا كان مجتهدا في عصر الصحابة.

٣. هو سعيد بن المسيب بن فرن القرشي المخزومي المدني، تابعي ولد لستين مضتا من خلافة عمر ومات سنة ثلاث وتسعين. انظر: تهذيب الكمال: ١ / ٦٦، برقم ٢٣٥٨ .

٤. هو مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني الوداعي، أبو عائشة، تابعي من أهل اليمن، قدم المدينة في أيام أبو بكر وسكن الكوفة، جرح في القادسية وشلَّت يده وأصابته آفة، ولم يشهد مع الإمام علي عليه السلام صفين، وقيل: شهدها فوعظ وخوف ولم يقاتل، ثم شهد قتال الخوارج مع الإمام علي عليه السلام واستغفر الله من تأخره عن علي عليه السلام، كان أعلم بالفتيا من شريح. توفي سنة ثلاث وستين وقيل: اثنتين وستين، ويقال أن قبره بالسلسلة بواسط. انظر: الأعلام: ٧ / ٢١٥؛ موسوعة طبقات الفقهاء: ١ / ٥٢٦، برقم ٢٥٧ .

٥. هو عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد السهمي أسلم عند النجاشي وقدم مهاجراً في صفر سنة ثمان. مات سنة ثلاث وأربعين. انظر: طبقات ابن سعد: ٩ / ١٤٠؛ البداية والنهاية: ٨ / ٢٥ .

والشعبى (١) وابن جببر (٢) حتى نقل أنه سئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد، فقال: اسألوا مسروقاً؛ فلما اتاه السائل بجوابه اتبعه (٣)، وروي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال تذاكرت انا وابن عباس وأبو هريرة في عدة الحامل للوفاة فقال ابن عباس: أبعد الأجلين، وقلت انا بالوضع؛ فقال أبو هريرة: «أنا مع ابن أخي» (٤) وكان تابعياً، فلو كان قول التابعي غير معتد به لما سوغ لهم الاجتهاد زمن الصحابة.

والجواب أن هذه الصورة التي نقلتموها إنما هي صور وقع الخلاف فيها بين الصحابة ونحن نجوز اجتهاد التابعي في تلك الصور أما في صور الاتفاق فلا، فإذن الأولى الاعتماد على الدليل الأول.

١. هو أبو عمرو عامر بن شرحبيل الفقيه العامي المعروف بالشعبي، وهو من المعلمين بعادته لأمر المؤمنين عليه السلام. معجم رجال الحديث: ١٠ / ٢١٠ برقم ٦٠٩٥.
٢. هو سعيد بن جببر، أبو محمد، مولى بني والبة، أصله كوفي، نزل مكة، تابعي، كان يأتى بعلي بن الحسين زين العابدين عليه السلام، وكان يثنى عليه، وما كان سبب قتل الحجاج له إلا هذا الأمر، وكان مستقيماً. لاحظ: رجال الطوسي: ١١٤ برقم ١١٣٢؛ رجال ابن داود: ١٠٢ برقم ٦٨٧.
٣. أي: اتبع ابن عباس جواب مسروق. (ورد الحديث في خلاصة عقبات الأنوار: ٢٣٣ / ٣).
٤. صحيح البخاري: ٦٧ / ٦ تفسير سورة الطلاق؛ صحيح مسلم: ٤ / ٢٠١ (كتاب الطلاق).

قال: مسألة: اجماع «المدينة» من الصحابة والتابعين حجة عند مالك. وقيل: محمول على أن روايتهم متقدمة. وقيل: على المنقولات المستمرة كالآذان والإقامة، والصحيح التعميم.

لنا: أن العادة تقضي بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح.

فإن قيل: يجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح، ولم يطلع عليه بعضهم.

قلنا: العادة تقضي باطلاع الأكثر كافيًا كما تقدم.

واستدل بنحو: «أن المدينة تنفي خبثها» وهو بعيد، وبتشبيه عملهم بروايتهم، وردّ بأنّه تمثيل لا دليل، مع أن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد. *

[إجماع أهل المدينة]

* أقول: نقل عن مالك أنه قال اجماع أهل المدينة حجة والأكثر على خلاف ذلك، وقيل أنه عنى بذلك أن روايتهم متقدمة على رواية غيرهم، وقيل أنه عنى بذلك قبول اجماعهم على المنقولات المستمرة كالآذان والإقامة لحصول الرسول ﷺ عندهم فهم اعرف بالثابت.

والمصنف عمّم الحكم واستدل بأن العادة تقضي بأن مثل هذا

الجمع المنحصر من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجتمعون إلا عن راجح وذلك مما يوجب رجحان قولهم^(١) لا يقال يجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح ولم يطلع بعضهم على ذلك المتمسك؛ لأننا نقول: العادة توجب اطلاع الأكثر على ذلك المتمسك، فإن أهل المدينة لمصاحبتهم الرسول ﷺ يبعد عدم اطلاعهم على متمسك^(٢) تلك الحجة والأكثر كان على ما تقدم.

والحق أنه لا اعتبار بذلك، فإن العادة كما تقضي باستبعاد تمسك أهل المدينة عن غير حجة كذلك تقضي باستبعاد تمسك غير أهل المدينة بغير حجة مع كثرة المجتهدين وانتشارهم؛ فالعبرة إذن إنما هو بقول الجميع ولا اعتبار بالمواضع.

واستدل من نصر مذهب مالك بوجهين:

الأول: قوله ﷺ: «أن المدينة لتنفى خبثها كما ينفي الكبير^(٣) خبث الحديد» والخطأ من الخبث فيكون منفياً.

وهذا الاستدلال بعيد لأن النقل ممنوع، وإن سلم فليس يدل على أن إجماع غيرهم ليس بحجة ولا على أن إجماع «المدينة» دون قول غيرهم حجة؛ وأيضاً فإن الخبث ليس بعام قطعاً فإننا نعلم احتمال قول بعض أهل المدينة على الخطأ وإذا لم يكن عاماً لم يكن حجة.

١. جاء في نسخة «ب» بعد «قولهم» ما يلي: [وإنما قال بنقل هذا الجمع احترازاً من إجماع اليهود والنصارى على ما سلف، وقال المنحصر احترازاً عن قول النظم أن الإجماع لا يتحقق لانتشار الأمة].

٢. وفي نسخة «ب»: نقل.

٣. كثير، جمعه أكيار وكيرة؛ وعاء من جلد يستعمله الحداد للنفخ على النار لتأجيجها.

قال: مسألة: لا ينعقد الاجماع بأهل البيت وحدهم خلافاً للشيعة،^(١) ولا بالأئمة الأربعة عند الأكثرين خلافاً لأحمد، ولا بأبي بكر وعمر عند الأكثرين؛ قالوا: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»، «اقتدوا باللذين من بعدي».

قلنا: يدل على أهلية أتباع المُقلد ومعارض بمثل: «أصحابي كالنجوم» و «خذوا شطر دينكم من الحميراء»*.

الثاني: إن روايتهم متقدمة على رواية غيرهم فيكون عملهم متقدماً، بيان الشرطية: أن روايتهم إنما كانت مقدمة لما أن اطلاعهم على قول رسول الله ﷺ أكثر من اطلاع غيرهم عليه وهذا المعنى موجود في العمل فيكون عملهم متقدماً. وأما بيان المقدم فظاهر.

والجواب: أن تشبيه عملهم بروايتهم تمثيل، لا دليل على الجمع مع قيام الفارق وذلك أن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد؛ وإذا قام الفرق بين الرواية والاجتهاد لم يكن القياس صحيحاً؛ وأيضاً الرواية مستندة إلى السماع ولما كان أهل المدينة أقرب إلى السماع من غيرهم، كان قولهم أرجح من قول غيرهم بخلاف الاجتهاد الذي طريقه واحد.

* أقول: ذهب الشيعة إلى أن اجماع أهل البيت عليهم السلام حجة، وذهب إليه

١. جاء في هامش كتاب رفع الحاجب: ١٩٦ / ٢: [الجمهور على أنه لا ينعقد الاجماع بأهل البيت وحدهم؛ خلافاً للزيدية والإمامية من الشيعة، وأهل البيت: علي وفاطمة والحسنان؛ والخلفاء كذلك].

آخرون إلى أن إجماع الأئمة الأربعة حجة وهو منقول عن أحمد، وذهب آخرون إلى أن إجماع الشيخين حجة وخالف الأكثر في هذه المسائل .

أما الشيعة فقد استدلوا بقوله تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»^(١)، والخطأ رجس فيجب أن يكون منفيًا عنهم.^(٢)

وأما من قال بكون إجماع الأربعة حجة فاستدل بقوله ﷺ: «عليكم بستي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ».

واحتج من جعل قول الشيخين حجة بقوله ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» .

والجواب عن هذين الخبرين أنهما يدلان على أهلية إتباع المقلد للأربعة وللشيخين لا على أن قولهم حجة، وأيضاً هو معارض بقوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» مع أن قول الواحد منهم ليس بحجة إجماعاً، وبقوله ﷺ: «خذوا شطر دينكم من الحميراء»^(٣) مع أن قولها ليس بحجة.

١. الأحزاب: ٣٣.

٢. وعلى ذلك فقول كل واحد منهم حجة فضلاً عن إجماعهم؛ وقد انجز شيخنا الأستاذ السبحاني - دام عزه - دراسة موسعة ومستوعبة لفكرة «أهل البيت» تحمل عنوان «أهل البيت ﷺ سماتهم وحقوقهم في القرآن الكريم»؛ من شأن هذه الدراسة أن تبديد الشكوك التي لعلها تحوم حول فكرة آل البيت ﷺ من منظور شيعي، فراجع واغتنم.

٣. قال عبد الوهاب السبكي في شرحه على «مختصر ابن الحاجب»: [وكان شيخنا أبو الحجاج المزني رحمه الله يقول: كل حديث فيه لفظ «الحميراء» لا أصل له إلا حديثاً واحداً في «النسائي»] لاحظ: رفع الحاجب: ٢٠١/٢.

قال: لا يشترط عدد التواتر عند الأكثر.

لنا: دليل السمع، فلو لم يبق إلا واحد، فقليل: حجة، لمضمون
السمعي، وقيل: لا لمعنى الاجتماع.*

[الكلام في عدد التواتر]

* أقول: اختلف الناس في اشتراط عدد التواتر في المجمعين .

فمن استدل بالعقل وهو عدم تصور الخطأ على المجمعين كما قام الحرمين
وغيره يلزمه ذلك .^(١)

ومن استدل بالسمع، اختلفوا فمنهم من اشترط، والأكثر على خلافه والدليل
عليه أن دليل السمع عام ليس فيه اشعار باشتراط عدد التواتر فيجري على عمومه إلا
بعد ظهور المخصص .

واختلف الناس فيما إذا لم يبق - والعياذ بالله - من أمة محمد ﷺ سوى
واحد، هل يكون حجة أم لا؟ فذهب قوم إلى أنه يكون حجة لدخوله تحت الأمة فان
الواحد يطلق عليه لفظة الأمة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾^(٢) والأصل
الحقيقة؛ ومنهم من منع لأن الاجماع لا يعقل من الواحد فإن معناه لا يعقل إلا بين
الأثنين فصاعداً.

قال: مسألة:

إذا افتى واحد وعرفوا به ولم ينكره أحد قبل استقرار المذاهب،
فإجماع أو حجة؛ وعن الشافعي أنه ليس إجماعاً ولا حجة، وعنه
خلافه.

وقال الجبائي: إجماعٌ بشرط انقراض العصر.

ابن أبي هريرة: إن كان فتياً لا حكماً.

لنا: سكوتهم ظاهر في موافقتهم فكان كقولهم: «الظاهر منتهض»
فيتهض دليل السمع.

المخالف: يحتمل أنه لم يجتهد، أو وقف، أو خالف فتروياً، أو
وَقَرَّ، أو هَابَ؛ فلا إجماع ولا حجة.

قلنا: خلاف الظاهر، لأنَّ عادتهم ترك السكوت.

الآخر: دليل ظاهر لما ذكرناه.

الجبائي: انقراض العصر يُضعِف الاحتمال.

ابن أبي هريرة: العادة في الفتيا لا في الحكم.

وأجيب: بأنَّ الفرض قبل استقرار المذاهب وأما إذا لم ينتشر فليس

بحجة عند الأكثر.* (١)

* أقول: اختلف في أنه إذا أفتى واحد من أهل الاجتهاد بحكم وعرفه الباقر قبل استقرار المذاهب ولم ينكروه :

فقال قوم إنه يكون إجماعاً وهو مذهب بعض أصحاب الشافعي

١. إن تاج الدين عبد الوهاب السبكي في بحثه عن «الإجماع السكوتي» سجّل موقفاً منصفاً وواقعياً في الحكم على الطاغية المجرم عبدالرحمن بن ملجم فقال:
[الثاني: - وهو المعتمد - أن ابن ملجم إنما قُتل لكفره، ولا يرتاب المنصف في ذلك فأقل ما فيه استحلاله قتل علي عليه السلام، ولو استحل قتل واحد من المسلمين لكفر، فضلاً عن أمير المؤمنين علي - كرم الله وجهه -]. لاحظ: رفع الحاجب في مختصر ابن الحاجب: ٢١٨/٢.
إلا أن المُحَقِّقِينَ لكتاب السبكي لم يرق لهما هذا الموقف المشرف فأخذوا - في هامش نفس الصفحة - يطعنان به وذلك بطريقة غير مباشرة، لكنّها مكشوفة المعنى والمبنى، فقالوا في وصف ابن ملجم المرادي:

[... فاتك ثائر، من أشداء الفرسان، أدرك الجاهلية، وهاجر في خلافة عمر، وقرأ على معاذ بن جبل فكان من القراء وأهل الفقه والعبادة، ثم شهد فتح مصر وسكنها، فكان فيها فارس بني تدؤل، وكان من شيعة علي بن أبي طالب، وشهد معه صفين، ثم خرج عليه فانفق مع البرك علي قتل علي ومعاوية وعمرو بن العاص، فقتل هو علياً بضربة أصابت مقدم رأسه توفي على اثرها، فلما مات علي أحضر ابن ملجم إلى الحسين ثم قطعوا يديه ورجليه ولسانه، ثم اجهزوا عليه...].

هذا هو النصب الخفي المتجلي في وصف قاتل الإمام علي عليه السلام الذي قال النبي ﷺ

في حقه «يا عليّ حربك حربي»!

ولا ينتهي أسفي من هذا السلوك اللااخلاقي الذي ألحق أكبر الضرر بالإسلام قديماً وحديثاً؛ فإلى الله المشتكى وكفى به حسيباً في قوم لم يرعوا حرمة رسول الله ﷺ في أهل بيته عليهم السلام ولم يحفظوا حرمة في رسالته ففرطوا بالإسلام مبدأً ومنهجاً في تبيئهم لنموذج سيء الصيت مثل عبدالرحمن بن ملجم ومن سار على نهجه الإجرامي الغادر.

وأكثر اصحاب أبي حنيفة، وهو إحدى الروایتين عن الشافعي، ونقل عنه خلاف هذا وهو أنه لا يكون إجماعاً ولا حجة .

وقال أبو علي الجبائي إنه يكون إجماعاً بشرط انقراض أهل العصر .

وقال أبو هاشم إنه يكون حجة لا إجماعاً، وهو مذهب بعض الحنفية .

وقال ابن أبي من أصحاب الشافعي إنه يكون إجماعاً إن كان فتياً، وإن كان حكماً من حاكم لا يكون إجماعاً.

والمصنّف اختار أنه يكون إجماعاً أو حجة لأن أحدهما ثابت لما يأتي.

احتج القائلون بكونه إجماعاً بأن سكوتهم وترك الانكار دال على الموافقة

والألزم الذنب وهو منفي بالأصل، فإذن لا فرق بين ترك الانكار وبين القول بالحكم في اعتقاد الحكم؛ فالأدلة السمعية الدالة على حقية الإجماع كما تناولت صورة القول تتناول صورة السكوت.

احتج المخالف بأن سكوتهم يحتمل وجوهاً:

أحدها: أنه لم يجتهد في ذلك الحكم فلا يجوز له الإنكار.

وثانيها: ان يكون قد اجتهد ولم يصل إلى الحكم بل توقف فلا يجوز له الإنكار .

وثالثها: ان يكون قد خالف ما افتي به المفتي غير أنه تروى وتفكر حالة

السكوت في تحصيل وقت يتمكن من اظهاره .

ورابعها: ان يكون قد قر القائل أو هابه وخشي ثوران الفتنة كما نقل عن ابن

عباس أنه وافق عمر في مسألة العول، واطهر الخلاف بعده وقال هبته وكان مهيباً.

وخامسها: أن يكون ترك الانكار لأنه يرى أن كل مجتهد مصيب .

❦ وسادسها: أن ترك الإنكار بناءً على أن غيره قد انكر عليه وكفاه مؤنة الإنكار وهو مخطئ فيه .

ومع هذه الاحتمالات كيف يحزم القول بأنه سكت عن الرضا .
واجاب المصنف بأنه خلاف الظاهر فإن عادتهم إظهار الإنكار على المخالف.

واعلم أن هذا الجواب عندي ضعيف لأن الإنكار إنما يجب إذا كانوا قائلين بخلاف ما أفتى، أما مع هذه الاحتمالات فلا؛ ولا شك في حصول الاحتمالات. واحتج من قال بأنه يكون حجة لا إجماعاً بأنه دليل ظاهر إذ من العادة أنه لو كان على الخطأ لأنكروا عليه لكن لا يكون إجماعاً للاحتتمالات.

واحتج الجبائي بأن هذه الاحتمالات وإن كانت قوية لكن عند انقراض المخالف تضعف هذه الاحتمالات فيكون الإجماع ظاهراً .

واحتج ابن أبي هريرة^(١) بأن العادة تحيل الإنكار في الخطأ في الفتيا دون الحكم، فإن الفقهاء يحضرون مجالس الحكام مشاهدين خطأهم ويتركون الإنكار عليهم إما لمهابتهم أو لغير ذلك.

والجواب: أن صورة الفرض إنما هي ترك الإنكار قبل استقرار المذاهب، وفي تلك الحالة^(٢) يبعد ما ذكرتم من الاحتمالات.

❦ واعلم أن الناس اختلفوا فيما إذا ذهب أحد من أهل الاجتهاد إلى حكم

١ . هو أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة البغدادي الشافعي، فقيه درس ببغداد وتخرج

عليه كثير من أمثال علي الطبري والدارقطني، تولى القضاء وتوفي ببغداد سنة ٣٤٥ هـ.

٢ . قد ورد في نسخة «ب» بعد «وفي تلك الحالة» ما يلي: [يجوز إنكار حكم الحاكم كما يجوز

إنكار قول المفتي ظاهراً فلا يتحقق الفرق] .

قال: مسألة: انقراض العصر غير مشروط عند المحققين، وقال أحمد وابن فورك: يشترط، وقيل: في السكوتي. وقال الإمام: ان كان عن قياس .

لنا: دليل السمع. واستدل: بأنه يؤدي إلى عدم الإجماع للتلاحق. وأجيب: بأن المراد عصر المجمعين الأولين أو لا مدخل للاحق. قالوا: يستلزم الغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه. قلنا: بعيد، وبتقديره، فلا اثر له مع القاطع كما لو انقروا. قالوا: لو لم يشترط لمُنْعَ المجتهد من الرجوع عن اجتهاده. قلنا: واجب، لقيام الإجماع.

قالوا: لو لم تعتبر مخالفته لم تعتبر مخالفة مَنْ مات، لأن الباقي كُـلُّ الأمة .

قلنا: قد التزمه بعض، والفرق انّ هذا قولٌ مَنْ وَجِدَ من الأمة فلا اجماع.*

.....

❦ ولم ينشر بين أهل عصره ذلك المذهب هل يكون إجماعاً أم لا؟ فذهب المحققون إلى إنه لا يكون إجماعاً لأن شرط الاجماع علم أهل الحل والعقد بالحكم والافتاء به والتقدير عدم علمهم بذلك.

[انقراض عصر المجمعين]

* أقول: ذهب المحققون إلى انّ انقراض العصر غير شرط في الاجماع ❦

يعني أنهم إذا اتفق أهل العصر على حكم كان حجة وإن لم يتقرضوا .

وذهب أحمد بن حنبل^(١) وأبو بكر بن فورك^(٢) إلى اشتراطه .

وذهب بعض الناس إلى التفصيل وذكروا فيه وجهين:

الأول: قال قوم إن كان الاجماع هو السكوتي كان الانقراض مشروطاً وآلاً فلا.

الثاني: قال إمام الحرمين إن كان الاجماع حصل عن قياس كان مشروطاً والآ

فلا .

واستدّل على عدم الاشتراط مطلقاً بالادلة السمعية فإنها عامة غير متوقفة على

الانقراض.

واستدل بعض القائلين بهذا القول بأنه لو كان مشروطاً لم يتحقق الاجماع،

والتالي باطل اتفاقاً لأننا نبحت على تقدير تحققه فالمقدم مثله؛ بيان الشرطية أنه: ما

من عصر من الاعصار يتفق اهله على قول الآ ويوجد قوم آخرون قبل انقراضهم

ويحصل تلاحق كل عصر بأهل عصر آخر، فلو جوزنا للاحقين، المخالفة

١. أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني المروزي نزيل بغداد، أبو عبدالله أحد أئمة المذاهب الأربعة عند السنة، وهو رأس الطبقة العاشرة، مات سنة مائتين وإحدى وأربعين وله سبع وسبعون سنة. له مصنّفات أشهرها: المسند، والناسخ والمنسوخ، والمعرفة والتعليل، والجرح والتعديل. انظر: تقريب التهذيب: ١ / ٤٤ برقم ٩٦؛ معجم المؤلفين: ٩٦ / ٢.

٢. محمد بن الحسين بن فورك، أبو بكر الاصفهاني الأصولي، أخذ طريقة أبي الحسن الأشعري عن أبي الحسين الباهلي، بلغت مصنّفاتة الشيء الكثير، وجرّت له مناظرات عظيمة. توفي سنة ٤٠٦ هـ. انظر: الاعلام ٦ / ٣١٣؛ طبقات السبكي: ٥٢ / ٣.

لم يحصل الاجماع أصلاً.

وأجاب المصنف عن هذا الدليل بأن المراد انقراض عصر المجمعين الأولين عند حدوث الواقعة واعتبار موافقة من ادرك ذلك الوقت من المجتهدين لا من ادرك عصر غيرهم، أو ان يقول: لا مدخل لللاحق في الاجماع، فإن كان الانقراض مشروطاً وتكون فائدة الاشتراط ظهور فكر أو تحصيل اجتهاد المجمعين الأولين فيكون الخلاف منهم سابقاً بخلاف التابعي.

واحتج من اشترط انقراض العصر بأنه لو لم يجز الخلاف قبل الانقراض لجاز لهم الغاء الخبر الصحيح الدال على خلاف ما أجمعوا عليه إذا ظهر له بعد الاجماع، والتالي باطل فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة.

والجواب: أن هذا الفرض بعيد، فإن علماء العصر من المستبعد إجماعهم واتفاقهم الأبعد البحث والاجتهاد، وعدم الاطلاع على الخبر الصحيح بعد البحث مستبعد جداً؛ ولو سَلِمَ وجود الخبر، لكنّه لا اثر له مع الإجماع القاطع كما لا اثر له بعد الانقراض .

واحتجوا أيضاً بأنه لو لم يشترط الانقراض لكان المجتهد ممنوعاً من الرجوع عن اجتهاده، والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله؛ بيان الشرطية: أنهم إذا اجمعوا عن اجتهاد حتى اراد بعضهم الرجوع عن اجتهاده فلو لم يجز لزم ما ذكرنا.

والجواب: الطعن في التالي فإنه قد يجب ترك الرجوع عن الاجتهاد إذا حصل الاجماع .

قال: مسألة: لا إجماع إلا عن مستند لأنه يستلزم الخطأ، ولأنه مستحيل عادةً.

قالوا: لو كان عن دليل لم تكن له فائدة.

قلنا: فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة، وأيضاً فإنه يوجب أن يكون عن غير دليل ولا قائل به.*

قال: مسألة: يجوز أن يجمع عن قياس، ومنعت الظاهرية الجواز، وبعضهم الوقوع.

واحتجوا أيضاً بأنه لو لم يعتبر مخالفة اللاحق بأهل العصر المتفقين، لم يعتبر مخالفة من مات، والتالي باطل فالمقدم مثله؛ بيان الشرطية: أن اللاحق لو لم يعتبر خلافه لكان ذلك إنما هو لأن المجمعين كانوا هم كل الأمة فلم يعتد بخلاف اللاحق، وهذا المعنى موجود في صورة الموت فإنهم بعد الموت يصدق عليهم أنهم كل الأمة وقد افتوا بشيء فيكون إجماعاً، وأما بطلان التالي فسيأتي .

وأجاب المصنف: بأن التالي قد التزم به بعض الناس، وبإظهار الفرق بين الصورتين وذلك لأن في صورة الموت، الخلاف: قول من وجد من الأمة فلا يكون الاجماع متحققاً، وفي صورة اللاحق لا يكون هذا الحكم ثابتاً ومع الافتراق يبطل القياس.

[مستند الإجماع]

* أقول: ذهب المحققون إلى أن الإجماع لا يحصل إلا عن دليل

لنا: القطع بالجواز كغيره، والظاهرُ الوقوعُ كإمامة أبي بكر، وتحريم شحم الخنزير وإراقه نحو الشيرج.*

﴿وَحِجَّةٌ؛ وَذَهَبٌ آخَرُونَ إِلَى أَنَّهُ يَجُوزُ الْإِجْمَاعُ لَا عَنْ دَلِيلٍ بَأَن يُوَفِّقُهُمُ اللَّهُ تَعَالَى لِاخْتِيَارِ الصَّوَابِ مِنْ غَيْرِ مُسْتَنْدٍ .

والدليل على المذهب الأول وجهان :

الأول: ان الإجماع من غير دليل خطأ والخطأ منفي عن الأمة، فالإجماع من غير دليل منفي.

الثاني: أنه يستحيل عادة اجماع الخلق الكثير على الحكم من غير دليل.

واحتج المخالف بأن إجماعهم لو كان عن دليل لما كان للإجماع فائدة، والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله؛ بيان الشرطية: ان الإجماع إذا كان عن دليل كان التمسك بأصل الإجماع أولى من التمسك بالإجماع لأن احتمال الخطأ في الأول أبعد من الثاني لاشتماله عليه وعلى زيادة .

والجواب: لا نسلم عدم الفائدة بل هاهنا فوائد من جملتها سقوط البحث والاجتهاد عن المجتهد؛ ومنها تحريم المخالفة بعد الإجماع، وقبله قد كان يجوز له مخالفة ذلك الدليل. ثم نقول إن هذا القول يوجب أن يكون الإجماع دائماً عن غير دليل، وهو باطل بالاتفاق.

[حكم الإجماع عن قياس]

* أقول: اختلف الناس في جواز وقوع إجماع عن قياس :

فذهبت الشيعة وداود^(١) واصحابه إلى المنع من ذلك .

وذهب آخرون إلى جوازه ثم اختلفوا في الوقوع فمنع منه البعض واثبته الآخرون، وجوّز بعضهم الاجماع عن القياس الجليّ دون الخفي .

واستدل المصنف بأنّا نقطع بالجواز كغيره من الاجماعات فإنّه لو فرض موجوداً لم يلزم منه محال، وهذا هو معنى الجائز .

واستدل على الوقوع بإجماع الصحابة على إمامة أبي بكر فإنّها وقعت عن القياس حتى قال بعضهم: «رضيه رسول الله لدينا أفلا نرضاه لدينانا»، قاسوا الإمامة العامة على إمامة الصلاة، وأيضاً أجمعوا على تحريم شحم الخنزير بالقياس على تحريم لحمه، واجمعوا على إراقة الشيرج واللبس السيّال إذا ماتت فيه فأرة بالقياس على السمن؛ وغير ذلك من الوقائع المأثورة عنهم، وإذا اجمعوا على وقوع الاجماع عن الاجتهاد واجماعهم حجة، كان مثل هذا الإجماع حقاً.^(٢)

١ . هو داود بن علي بن خلف الإصبهاني البغدادي المعروف بالظاهري (المتوفى ٢٧٠ هـ)،

سُمّي بذلك لأخذه بظاهر الكتاب والسنة. انظر: بحوث في الملل والنحل: ١٥٧/٣ .

٢ . وقد ورد في نسخة «ب» ما يشبه التعليق على عبارة: «.. كان مثل هذا الاجماع» وهو كما يلي: [ولقائل أن يمنع حصول الإجماع فيما ذكر ولو سلّم، لكن لم لا يجوز أن يكون إجماعهم مستنداً لا إلى القياس] .

قال: مسألة: إذا أُجمع على قولين. وأحدث قول ثالث، مَنْعُهُ الاكثُرُ
كوطاء البكر .

قيل: يمنع الرد، وقيل: مع الأرش، فالرُدُّ مجاناً ثالث، وكالجد مع
الاخ.

قيل: المال كُلُّه، وقيل: المقاسمة، فالحرمان ثالث، وكالنيّة في
الطهارات، وقيل: تُعتبر، وقيل: في البعض، فالتعميم بالنفي ثالث،
وكالفسخ بالعيوب الخمسة، قيل: يُفسخ بها، وقيل: لا، فالفرق ثالث، وكأمّ
مع زوج أو زوجة وأب، قيل: ثلث، وقيل: ثلث ما بقي، فالفرق ثالث،
والصحيحُ التفصيلُ إن كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع كالبكر
والجدّ والطهارات، وإلاّ فجاز كفسخ النكاح ببعض، وكالأُمّ فإنّه يوافق
في كلِّ صورة مذهباً.

لنا: أنّ الأوّل مخالف للإجماع فمُنِع بخلاف الثاني، كما لو قيل: «لا
يقتل مُسلمٌ بذمي» و«لا يصحُّ بيعُ الغائب»، وقيل: يُقتل، ويصحُّ، لم يُمنع:
يقتل ولا يصحُّ، وعكسه باتفاق. *

[الاجماع على قولين وحكمه]

* أقول: اختلف الناس في الأمة إذا افرقوا إلى فرقتين احدهما قالت بقول
والأخرى قالت بقول آخر، هل يجوز إحداث قولٍ ثالثٍ أم لا؟ فذهب الجمهور رحمهم الله

إلى المنع وهو قول الشيخ أبي جعفر الطوسي عليه السلام من الشيعة ؛ مثال ذلك أنهم اختلفوا في وطء البكر فقال بعضهم أنه يمنع الرد من المشتري إذا وجد بها عيباً؛ وقال آخرون أنه يجوز للمشتري الرد مع الأرش ؛ فالقول بالرد مجاناً من غير أرش قول لم يقل به أحدٌ.

وأيضاً اختلفوا في الجدِّ مع الأخ فقال بعضهم المال كله للجد وقال آخرون بأن المال لهما، فالقول بأن الجدِّ ليس له شيء، قول لم يقل به أحدٌ .

وأيضاً اختلفوا في اشتراط النية في الطهارة فقال قوم أنها شرط في الجميع وقال آخرون أنها شرط في التيمم، فالقول بكونها غير شرط في شيء من الطهارات قول لم يقل به أحدٌ .

وأيضاً اختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة ^(١) فقال بعضهم بالفسخ بها أجمع، وقال آخرون بعدم الفسخ بها أجمع ؛ فالقول بكون البعض موجباً للفسخ دون البعض قولٌ لم يقل به أحدٌ .

وأيضاً اختلفوا في الأبوين مع الزوج فقال بعضهم للزوج حصة من الأصل وللأم ثلث الأصل وللأب الباقي، وقال آخرون للزوج حصة وللأم ثلث الباقي وللأب الثلثان، ثم جعلوا حكم الزوج فمن أعطى الأم ثلث الأصل في مسألة الزوج أعطاهما الثلث هنا، ومن أعطاهما في الأولى ثلث الباقي أعطاهما هنا ثلث الباقي؛ فالقول بإعطاء الأم ثلث الأصل في إحدى المسألتين وثلث الباقي في الأخرى قول ثالث، وذهب الآخرون إلى الجواز مطلقاً .

١ . ورد في نسخة «ب» : [وهي: الجذام والجنون والبرص مع الرتق والقرن في الزوجة، والجب والعتة في الزوج] .

والحق في ذلك التفصيل وهو ان نقول ان كان القول الثالث يلزم منه ابطال ما أجمعوا عليه لم يجز احداثه والأ فأنه جائز مثال الأول، رد الموطوءة البكر المسرأة، فان البعض منع من الرد مطلقاً، والبعض منع منه الأ مع الارش فقد اتفقوا على امتناع الرد من غير أرش فلو جوزنا الرد مجاناً لزم ابطال ما أجمعوا عليه.

وكالجد فإن الفريقين اتفقوا على أن له حظاً من المال فالقول بحرمانه خارق لهذا الإجماع فكان باطلاً.

وكالنيّة فإن الفريقين على اشتراطها في البعض وهو التيمم فالقول بتعميم نفي الاشتراط خارق لهذا الإجماع .

ومثال الثاني اختلافهم في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فإن من قال بفسخ النكاح ببعضها دون البعض يكون موافقاً لكل واحد من الفريقين في صورة ولا يلزم منه خرق الإجماع.

وكمسألة الأم فإن من قال بان الأم تعطى ثلث الاصل مع الزوج وثلث الباقي مع الزوجة لم يكن خرق الإجماع، وقال في كل صورة بمذهب .

والدليل على هذا التفصيل ان الأول خارق للإجماع كما صورناه فيكون باطلاً بخلاف الثاني فإنه لا يلزم منه خرق الاجماع، وأيضاً فإنه يلزم من وافق مذهب أبي حنيفة أو الشافعي أو غيرهما في مسألة، وجب عليه موافقته في كل مسألة وذلك باطل اتفاقاً؛ فإن أبا حنيفة ^(١) لما قال: لا يقتل مسلم بدمي وقال أنه لا يصح بيع الغائب، وقال الشافعي ^(٢) أنه يقتل، ويصح بيع الغائب فلو أن قائلًا

١. في نسخة «ب» الشافعي. ٢. في نسخة «ب» أبو حنيفة.

قال: قالوا: فصل، ولم يُفصل أحدٌ فقد خالف الإجماع .

قلنا: عدم القول به ليس قولاً بنفسه وإلا امتنع القول في واقعة تتجدد، ويتحقق بمسألتي الذمي والغائب.

قالوا: يستلزم تخطئة كل فريق وهم كل الأمة.

قلنا: الممتنع تخطئة كل الأمة فيما انفقوا عليه. الآخر اختلافهم دليل أنها اجتهادية.

قلنا: ما منعناه لم يختلفوا فيه، ولم سلّم فهو دليل قبل تقرر إجماع مانع منه.

قالوا: لو كان لأنكر لما وقع، وقال ابن سيرين في مسألة الأم مع زوجة وأب بقول ابن عباس وعكس آخرٌ.

قلنا: لأنها كالعيوب الخمسة فلا مخالفة للإجماع.*

ذهب إلى المسألة الأولى موافقاً لأبي حنيفة^(١) وإلى الثانية موافقاً للشافعي^(٢) أو بالعكس لم يكن ممنوعاً عنه [إجماعاً]^(٣).

[المانعون لاحداث قول ثالث]

* أقول: لما ذكر الحق عنده وهو التفصيل شرع في كلام المخالفين فاستدل من قال لا يجوز: «الفصل فيما لم يفصل الامة فيه بأنه يكون خارقاً للإجماع»

١. في نسخة «ب» الشافعي. ٢. في نسخة «ب» أبي حنيفة. ٣. في نسخة «أ» فقط.

والثالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة .

والجواب: المنع من الشرطية، فإن عدم القول بالفصل ليس قولاً بعدم الفصل فإن عدم القول بالنفي لو كان قولاً بعدم النفي لما جاز احداث قول في واقعة متجددة لم يكن لأهل العصر الأول فيها قول ؛ إذ عدم القول قول بعدم على هذا التقدير، ولما كان التالي باطلاً قطعاً فكذلك المقدم وهو عدم الفرق و يتحقق هذا البحث (١) بمسألتي الذمي والغائب على ما اوضحناه أولاً. (٢)

قالوا: القول بالفصل لو كان حقاً لزم اجتماع كل الأمة على الخطأ والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن من قال بالتحريم في المسألتين يكون مصيباً في احدهما دون الأخرى، ومن قال بالتحليل فيهما يكون مصيباً في إحدى المسألتين دون الأخرى ؛ فيكون كل قوم قد اخطأوا وإن تعددت الاسباب.

والجواب: ان الممتنع إنما تخطئة الأمة فيما اتفقت عليه، وإلا لزم أن من افتى بصواب في حكم أن يكون مصيباً في كل الأحكام، وهو باطل قطعاً .

[المجوزون لاحداث قول ثالث]

واحتج الآخرون القائلون بالجواز بأن اختلافهم في الحكم دليل على أنه حصل عن الاجتهاد فيكون الاجتهاد سائغاً والقول الثالث حدث عن اجتهاد فيكون سائغاً .

☞

١. في نسخة «ب» ورد بعد كلمة «هذا البحث» ما يلي: [يعني ما ذكر من أن عدم القول بالتفصيل ليس قولاً بعدمه] .

٢. ورد في نسخة «ب» بعد كلمة «أولاً» ما يلي: [حيث جوزنا فيها التفصيل وإن لم يقل به أحد] .

والجواب من وجهين :

الأول: إن الذي منع المصنف من احداثه إنما هو قول يستلزم ابطال ما اتفقوا عليه كالجد وأمثاله مما مضى، وما اتفقوا عليه ليس من صور الخلاف فلا يجوز فيه الاجتهاد .

الثاني: وهو عام، ان الاختلاف دليل على تسويغ الاجتهاد لا مطلقاً، بل قيل تقرر اجماع مانع منه ؛ والأمة لما اتفقت على القولين، حصل الاجماع المانع من احداث الثالث فمنعت من الاجتهاد .

واحتجوا أيضاً بأنه لو لم يجز احداث القول الثالث لما وقع من الصحابة، مع عدم الانكار ؛ والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة. وبيان بطلان التالي الوقائع المشهورة بينهم ومنها أنهم اختلفوا في مسألة زوج وأبوين وزوجة وأبوين، فقال ابن عباس للام ثلث الأصل، وقال الباقر للام ثلث الباقي، وأحدث ابن سيرين^(١) قولاً ثالثاً فقال في صورة الزوج بقول ابن عباس دون الزوجة، وقال بعض التابعين ينعكس هذا القول .

والجواب: أن الاختلاف في مثل هذه الصور لا يرفع حكماً مجمعاً عليه فيكون كالعيوب الخمسة الموجبة لفسخ النكاح لو قيل بالفرق فيها على ما سلف، ولا يكون الفارق خارقاً للاجماع.

١ . هو محمد بن سيرين البصري الأنصاري بالولاء، أبو بكر، تابعي، ولد في البصرة سنة ٣٣ هـ، نشأ بزراً في أذنه صمم، وتفقه وروى الحديث واشتهر بتعبير الرؤيا، وينسب له كتاب «تعبير الرؤيا» - المطبوع - كما ذكره ابن النديم، توفي في البصرة سنة ١١٠ هـ. انظر: الأعلام: ٦.

قال: مسألة: يجوز احداث دليل آخر أو تأويل آخر عند الأكثر.

لنا: لا مخالفة لهم فجاز، وأيضاً لو لم يَجُزْ لَأُنْكَرَ، ولم يزل المتأخرون يستخرجون الأدلة والتأويلات.

قالوا: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ»^(١).

قلنا: مؤولٌ فيما اتفقوا، وإلا لزم المنع في كل متجدد.

قالوا: «تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ»^(٢).

قلنا: معارضٌ بقوله: «تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»^(٣)، فلو كان منكراً لُتْهوا

عنه.*

[حكم احداث دليل أو تأويل]

* أقول: اختلف الناس فيما إذا استدلت الأمة بدليل أو تأولت تأويلاً، هل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل آخر أو تأويل آخر على ذلك الحكم؟ فالمحققون جوزوه ونفاه الأقل؛ ونقل المرتضى من أصحابنا أن بعضهم جوز إحداث دليل ثان ولم يُجز احداث تأويل ثان لأنه يجري مجرى المذهب، ولا يجوز إحداث مذهب ثان إتفاقاً، والسند فرق بين المذهب والتأويل بأن التأويل يجري الأدلة فإن من تأول: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»^(٤) بأن «إلى» واحد الآلاء، جاز لمن بعدهم التأويل بحذف المضاف، ويبقى التقدير «إلى نعم ربها

٢. آل عمران: ١١٠.

١. النساء: ١١٥.

٤. القيامة: ٢٢-٢٣.

٣. آل عمران: ١١٠.

«ناظرة» ويكون قد اشترك التأويلان في دفع الرؤية عنه تعالى .

واحتج المصنف بأن أحداث الدليل أو التأويل الثاني لا يخالف ما اجمعوا عليه من الحكم، فجاز إحداثه. وأيضاً لو لم يجز إحداث دليل، وتأويل لم يكن سائغاً لانكر الوقوع والتالي باطل؛ فإن المتأخرين دائماً يستخرجون الأدلة والتأويلات من غير إنكار.

واستدل المخالف بوجهين:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وهو عام في الحكم والدليل والتأويل .

والجواب: التوعد على مخالفة ما اتفقوا عليه، وبقي الدليل التالي لم يتفقوا عليه إذ الفرض هذا؛ ولو لم يجز به على هذا التأويل لزم المنع في كل قول متجدد لم يتعرض له الأوائل.

الثاني: قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ مقتضى هذا الأمر كل معروف، فلو كان الدليل الثاني من المعروف لوجب أن يكون مأموراً به .

والجواب: المعارضة بقوله: ﴿يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ مقتضاه النهي عن كل منكر ولو كان الدليل الثاني منكرراً لنهوا عنه .

وأعلم أنه لا خلاف في أنهم لو اجمعوا على إنكار الدليل الثاني أو التأويل الثاني لما جاز إحداثه.

قال: اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الأوّل بعد إن استقرّ خلافهم.

قال الأشعريّ وأحمد والإمام والغزالي: ممنوع.

وقال بعض المجوزين: حجة، والحق أنه بعيد إلا في القليل كالاختلاف في أمّ الولد، ثم زال.

وفي الصحيح: أن عثمان كان ينهى عن المتعة.

قال البغوي^(١): ثم صار إجماعاً^(٢).

الأشعريّ: العادة تقضي بامتناعه. وأجيب بمنع العادة وبالوقوع.

قالوا: لو وقع لكان حجةً فيتعارض الإجماعان، لأن استقرار

اختلافهم دليلٌ إجماعهم على تسويغ كلّ منهما.

أجيب بمنع الإجماع الأوّل، ولو سلّم فمشروط بانتفاء القاطع كما

لو لم يستقرّ خلافهم.*

[حكم ما لو اتفق العصر الثاني]

* أقول: إذا افترق أهل العصر الأوّل إلى قائلين بالحكم وإلى قائلين

١. هو الحسين بن مسعود بن محمد، أبو محمد البغوي، ولد في ٤٣٣ هـ ومات سنة ٥١٦ هـ، من

تصانيفه؛ التهذيب، وشرح السنة ومصابيح السنة؛ وتفسير معالم التنزيل. انظر: الاعلام: ٢ / ٢٨٤.

٢. انظر: شرح السنة: ٥ / ٧٨، ط. بيروت ١٤١٢ هـ.

﴿ بخلافه هل يجوز اتفاق اهل العصر الثاني على أحد القولين أم لا ؟
قال الأشعري وأحمد وإمام الحرمين والغزالي: إن ذلك ممتنع، وقال جماعة
من المعتزلة ومن أصحاب الشافعي وأبي حنيفة: إن ذلك جائز، وهو مذهب السيد
المرتضى رحمته الله .

والمجوزون اختلفوا: فمنهم من قال أنه حجة، ومنهم من لم يقل بذلك.
وقال المصنف: إن هذا بعيد لم يقع إلا في القليل كما اختلفوا في بيع أم الولد
ثم زال ذلك الخلاف بين التابعين واتفقوا على عدم الجواز بعد ذلك، وكذلك نقل
عن عثمان أنه كان يمنع عن المتعة ^(١) ثم صار إجماعاً عندهم، كذا ذكره رحمته الله

١. قد اجتمعت كلمة الأمة على أن «النكاح المؤقت» أو ما يسمى بـ «المتعة» كان حلالاً على عهد
رسول الله ﷺ وإنما جرى الخلاف على أن الحكم في هذه القضية قد نُسح أو ما زال قائماً؟
انبرى بعض لاثبات أن الحلال تحوّل إلى حرام! غير أنه واضح وبيّن أن تبديل الحلال إلى حرام
يفتقر إلى دلائل حاسمة لا يعترىها شك بحال، الشيء الذي لم يتحقق في المحصلة النهائية
في بحث ذلك.

إن المحققين لكتاب «رفع الحجاب» قد خاضا غمار البحث [في ست صفحات من الهامش ج ٢
/ ص ٢٤٢ إلى ٢٤٨] عن «متعة النكاح» اعتماداً على ما خلفه أسلافهم من برهان لاثبات انها
حرمت تحريماً باتاً إلى قيام الساعة.

إلا أن الأدلة التي ساقوها لاثبات المدعى لا تقوى على الصمود امام النقد والتفنيد؛ وللأسف لا
يسعنا المجال لعرضها ومناقشتها ليكون القارئ الحصيف على بينة من الأمر؛ ومع ذلك
نحيله للدراسة الجادة التي أنجزها شيخنا الأستاذ السبحاني عن «نكاح المتعة» في كتابه القيم
«الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف»؛ فإنه - دامت افاضاته - قد درس المسألة بخنكة وقوة
عارضة على ضوء الكتاب والسنة وآراء الصحابة ومعطيات التاريخ، وختمها بالرد على
الشبهات التي تثار في المقام.

﴿ البغوي.﴾

واحتج الاشعري على الامتناع بوجهين :

الأول: العادة فإنها قاضيةً بامتناع مثل هذا الإجماع .

والجواب: المنع من العادة، وأيضاً كيف يُدعى قضاء العادة بالمنع مع وقوعه

على ما نقلناه في أمّ الولد وغيرها!؟

الثاني: لو أجمعوا بعد الاختلاف المستقر لتعارض الاجماعان والتالي باطل

فالمقدم مثله؛ بيان الشرطية: أن الأمة إذا اختلفت على قولين واستقر اختلافهم فقد

اجمعوا على تسويغ الأخذ بكل واحد من القولين والتخيير، فلو اجمعوا بعد ذلك

على أحد الإجماعين لحرمت مخالفته ولم يجز التخيير وذلك يستلزم التعارض؛

وأما بطلان التالي ^(١) فإنه ظاهر لاستلزامه إجماع الأمة على الخطأ.

والجواب من وجهين:

أحدهما: لا نسلم أن اختلافهم يستلزم الإجماع على الأخذ بكل واحد من

القولين والتخيير بينهما .

الثاني: لو سلم وجود الإجماع الأول لكننا نقول إنه مشروط بانتفاء الاجماع

الثاني، فإذا وجد الاجماع الثاني فقد زال شرط الإجماع الأول فزال لزوال شرطه كما

في حالة عدم استقرار الخلاف.

لا يقال: لو جوزتم هذا لجاز في كل اجماع أن يكون مشروطاً بعدم ﴿﴾

﴿ ولذلك ندعو القارئ الكريم إلى اغتنام الفرصة في الاطلاع على هذه الدراسة في هذا السفر

الكريم لعله يجد فيها القول الفصل في النزاع المحتدم حول القضية، والله الموفق.

١. أي: تعارض الاجماعين.

قال: [قال] المجوز [حجة] ^(١) وليس بحجة، لو كان حجة
لتعارض الإجماعان وقد تقدم .

قالوا: لم يحصل الاتفاق.

وأجيب بأنه يلزم إذا لم يستقر خلافهم .

قالوا: لو كان حجةً لكان موت الصحابي المخالف يوجب ذلك،
لأنّ الباقي كلّ الأمة الأحياء. وأجيب بالإنّزام، والأكثر على خلافه.

الأخر لو لم يكن حجةً لأدى إلى ان تجتمع الأمة الأحياء على
الخطأ، والسمعي بأباه.

وأجيب بالمنع، والماضي ظاهر الدخول لتحقق قوله بخلاف من لم

يأت.*

.....
﴿ اجماع ناسخ له وحيثئذ لا يستقر الاجماع.

لأننا نقول: الإجماع فرّق بين الصورتين، وفي هذا الجواب نظر.

* أقول: ^(٢) استدل المجوزون لحدوث الاجماع بعد الخلاف [و] القائلون

﴿ بأنه ليس بحجة [استدلوا] بثلاثة أوجه :

١ . يلزم اضافة كلمتي [قال] و [حجة] في المتن وفقاً لما في «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل» وهو الأصل لهذا المختصر كما أسلفنا، وذلك لأجل ان تستقيم العبارة.

٢ . في نسخة «ب» بعد «أقول» ما يلي: [لما كان الجواز ظاهراً لم يذكر الاستدلال عليه بل ذكر الاستدلال على أنه ليس بحجة، فيقول:]

﴿ الأول: لو كان حجة، لتعارض الاجماعان، والتالي باطل فالمقدم مثله. وقد مضى تقريره،^(١) والجواب عن هذا قد سلف .

الثاني: إن مثل هذا الاتفاق لا يكون إجماعاً لخروج العصر الأول عنه، والجواب أنه يلزم على ذلك أنه لا يجوز حدوث الإجماع عقيب الخلاف الذي لم يستقر لخروج العصر الأول عنه، والتالي باطل اتفاقاً .

الثالث: إن قول التابعين لو كان حجة لكان موت الصحابي المخالف يوجب ذلك إذا لم يبق مخالف غيره، والتالي باطل فالمقدم مثله؛ بيان الشرطية: إن قول التابعين إنما يكون حجة بعد حصول الخلاف لكونهم كل الأمة الأحياء، وهذا المعنى موجود في الصورة التي ذكرناها فيجب أن يكون الموت موجباً لصحة القول بتقدير أن يكون القول بعد الموت باطلاً وهو باطل .

والجواب: نحن نلزم بأن قول الباقي حجة وإن كان أكثر الأصوليين على خلاف ذلك. واحتج من جوز حدوث الاجماع عقيب الخلاف وجعله حجة، بأنه لو لم يكن حجة لأدى إلى اجتماع الأمة الأحياء على الخطأ والتالي باطل، فالمقدم مثله؛ والشرطية ظاهرة، وبطلان التالي بالأدلة السمعية.

والجواب: ممتنع تناول الأدلة السمعية له، فإن الأحياء بعض الأمة لكون الماضي داخل تحت الأمة ظاهراً لتحقيق قوله؛ بخلاف من لم يأت^(٢) فإنه ﴿

١ . لاحظ الوجه الأول من وجهي احتجاج المخالفين لعدم اختصاص الاجماع بالصحابة، وذلك في ص ٢٥٦ من هذا الكتاب.

٢ . هذا جواب لسؤال مقدر وهو: لم لا يدخل من لم يأت كما دخل من مضى؟ فأجاب بقوله: «بخلاف من لم يأت...».

قال: مسألة: اتفاق العصر عقيب الاختلاف، إجماعٌ وحجّةٌ، وليس ببعيدٍ، وأمّا بعد استقراره فقييل: ممتنعٌ.

وقال بعض المجوّزين: حجّةٌ .

وكلّ من اشترط انقراض العصر قال: إجماعٌ وهي كالتّي قبلها إلا أنّ كونه حجّةً أظهرٌ، (لأنّه) لا قول لغيرهم على خلافه. *

.....
 ليس بداخل لعدم قوله وقت الإجماع، وهذا الفرق يبطل القياس الدال على مساواة من لم يوجد بمن مضى.

[حكم ما لو اتفق أهل العصر باعيانهم]

* أقول: الفرق بين هذه المسألة والتّي قبلها أنّ تلك كان المُجمِعون غير المختلفين وفي هذه المجمعون هم المختلفون؛ وقد اختلف الناس في ذلك .

فمن اشترط انقراض العصر جوّز ذلك ومن لم يشترط انقراض العصر اختلفوا فمنهم من جوزه وهو قول السيد المرتضى رحمته الله ومنهم من منع وهو مذهب الشيخ أبي جعفر من الشيعة، هذا إذا حدث الاجماع بعد استقرار الخلاف؛ أمّا إذا لم يستقر الخلاف فإنّه يجوز قطعاً ويكون إجماعاً وحجّةً ولا يعرف في ذلك مخالفاً .

وأعلم أنّ الحجج المذكورة في المسألة المتقدمة آتية هاهنا مع أن الجواز هنا اظهر لأنّه لا قول لغيرهم على خلاف الإجماع بخلاف المسألة المتقدمة.

قال: مسألة: اختلفوا في جواز عدم علم الأمة بخبر، أو دليل راجح إذا عمل على وفقه .

المجوز: ليس اجماعاً كما لو لم يحكموا في واقعة.

النافي: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ»^(١) .*

قال: مسألة: المختار امتناع إرتداد [كل] الأمة سمعاً.

لنا: دليل السمع، وأعترض بأن الارتداد يخرجهم.

ورُدَّ بأنه يصدَّق أن الأمة ارتدت وهو أعظم الخطأ.**

[الاختلاف في جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح]

* أقول: اختلف الناس في أنه هل يجوز وجود دليل راجح على ما يعارضه، أو وجود خبر وتعمل الأمة على وفقه مع عدم علمهم بذلك الدليل، أو الخبر على قولين: منهم من جوز ومنهم من منع .

احتج المجوزون بأن عدم علمهم بذلك الدليل أو الخبر لا يكون اجماعاً بترك العمل، كما لو لم يحكموا في الواقعة بحكم فإنه لا يكون حكماً بالعدم. واحتج النفاة بأن العمل بذلك الدليل يكون اتباعاً لغير سبيل المؤمنين فيكون منفيماً.

[حكم ارتداد الأمة نقلاً]

** أقول: اختلف الناس في تصور ارتداد الأمة، أما عند الإمامية فذلك

قال: مسألة: مثل قول الشافعي: «إن دية اليهودي الثلث»، لا يصح التمسك بالإجماع فيه .

قالوا: اشتمل الكامل والنصف عليه.

قلنا: فأين نفي الزيادة، فإن أبدي مانع أو نفي شرط أو استصحاب فليس من الإجماع في شيء.*

☞ غير جائز، وأما الجمهور فقد اختلفوا فذهب قوم إلى جوازه وآخرون منعوا وإن كان التصور العقلي عندهم جائز .

أما الإمامية فلأن المعصوم عندهم لما كان بعض الأمة بل هو سندهم ويستحيل عليه ذلك الحكم، لم يكن الحكم الكلي صادقاً.

وأما المانعون من الجمهور فقد استدلوا بالسمع وهو قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»^(١) والإرتداد من أعظم الخطأ .

أجاب المجوزون بأن الإرتداد يخرجهم عن كونهم أمة له ﷺ فلا يصدق ثبوت الخطأ على أمته .

والجواب: أنه حال الارتداد يصدق على مجموع الأمة أنها قد ارتدت وكانت الأمة قبل الإرتداد أمته فيكونون قد ارتكبوا الخطأ.

☞ أقول: اختلف الجمهور في دية اليهودي على ثلاثة أقوال:

قال قوم أنها مثل دية المسلم وهو أحد الروايات عندنا .

وقال الآخرون على النصف .

وقال آخرون كالشافعي وغيره أنها على الثلث .

وظن بعض الفقهاء أنه يجوز أن يتمسك الشافعي في هذه الصورة بالاجماع،

فإن القائل بوجوب الدية قائل بوجوب الثلث، والقائل بالنصف قائل به؛ فقد حصل

الاتفاق على الثلث .

ومنع منه قوم قالوا: لأن وجوب الثلث لا غير قد اشتمل على حكمين أحدهما

وجوب الثلث والثاني نفى الزائد عن الثلث ولا شك في أن القولين الآخرين لم

يشتملا على الحكم الثاني^(١)، فإن استُفيد الحكم الثاني من حصول المانع؛ فما

يقال أن الكفر مانع من مساواته للمسلم في الدية، أو فوات شرط مثل أن يقال

الإسلام شرط في الدية الكاملة، أو استصحاب حال كما يقال الاصل عدم الدية؛

فالقول بالثلث مع هذا الاصل يستلزم ثبوت الحكمين معاً.

أجاب المصنف بأن هذا امور خارجة عن الإجماع.

١ . المراد بالحكم الثاني هو نفى الزائد عن الثلث.

قال: مسألة: يجب العمل بالاجماع المنقول بنقل الواحد، وأنكره الغزالي.

لنا: نقل الظني موجب، والقطعي أولى، وأيضاً نحن نحكم بالظاهر.
قالوا: إثبات الأصل بالظاهر.

قلنا: المتمسك الأول قاطع والثاني يُبْتَنَى على إشتراط القطع،
والمعترض مستظهر من الجانبين.*

[العمل بالاجماع بنقل الواحد]

* أقول: اختلف الناس في الاجماع المنقول بخبر الواحد هل يجب العمل به
أم لا؟ أمّا من لم يعمل بخبر الواحد فإنه يمنع من العمل به .
وأمّا من جوزّه فقد اختلفوا أيضاً فذهب جماعة من الاشاعرة إلى الجواز،
وذهب آخرون منهم الغزالي إلى المنع .

احتج المصنف على الجواز بأنّ خبر الواحد حجة على ما يأتي إذا كان
المنقول ظنياً، فيكون حجة فيما يكون قطعياً فإنه يكون أولى ؛ وأيضاً قوله ﷺ:
«نحن نحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر»^(١) أتى بالألف واللام التي ليست
للعهد^(٢) - متقدم على الكتاب والسنة - فيكون يصح اثباته بالظاهر الذي لا

١. وقد قيل لا أصل لهذا الحديث، نعم ورد عن عمر بن الخطاب ما يشبه ذلك مضموناً كما في
صحيح البخاري. انظر: كشف الخفاء للعجلوني: ١ / ١٩٢.
٢. قال الأمدي في طريقة الاستدلال بهذا الخبر ما يلي: [ذكر «الظاهر» بالألف واللام

قال: مسألة: انكار حكم الاجماع القطعي، ثالثها: المختار أن نحو العبادات الخمس يُكفَّرُ*.

﴿ يفيد القطع .

واجاب المصنف بأن الحجة الأولى قطعية ؛ والثانية ظنية تبني على اشتراط القطع وعدم اشتراطه، فمن اشترط القطع لم يُجز كون خبر الواحد مفيداً في نقل الاجماع بهذه الحجة ومن لم يشترط جَوَز ذلك؛ وبالجملة فالظهور في هذه المسألة للمعترض من الجانبين.^(١)

[في إنكار الاجماع القطعي وحكمه]

* أقول: اختلف الناس في منكر الاجماع القطعي هل يكون كافراً أم لا؟ فذهب قوم إلى تكفيره، وآخرون إلى أنه ليس بكافر، وفصل المصنف^(٢)، قال: إن كان الحكم المجمع عليه مما له مدخل في اسم الإسلام كالعبادات

﴿ المستغرفة، فدخل فيه الاجماع الثابت بخبر الواحد لكونه ظاهراً ظنياً [انظر: الإحكام في أصول الأحكام: ٢٤٣/١ .

١. أي: سواء كنت مستدلاً في هذه المسألة على النفي أو على الاثبات؛ للمعترض أن يأخذ عليك! فإذا اشترط القطع فالمعترض يستطيع أن يحتمي بما استدل به من قال بالجواز؛ وإذا لم تشترط القطع، يمكن ان يحتمي بما استدل به من قال بعدم الجواز؛ ومهما يكن من أمر، إن ما جاء به المصنف في ذيل كلامه يصلح - كما نبّه البعض - لمن لم يختر احد الطرفين لا المصنف الذي اختار الجواز .

٢. وليكن واضحاً لدى القارئ النبيه أن حديث المصنف ليس عن حجية الإجماع بل عن مؤداه فحسب .

﴿الخمسة والتوحيد، فإنه يكفر جاحده؛ وإن لم يكن كالاتفاق على جواز البيع والقرض والرهن فإنه لا يكفر.﴾^(١)

١. جاء في هامش حديث السبكي عن منكر حكم الإجماع في الكلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ما هذا ملخصه:

إن الأئمة الأربعة وجمهور العلماء ذهبوا إلى القول بحرمة الجمع بينهن فلو وقع عقد النكاح - والحال هذه - يقع فاسداً فيجب فسخه مطلقاً؛ وذهب الرافضة والخوارج وبعض الشيعة وعثمان البتي، إلى الجواز استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾؛ كما أن الجمهور قد استند في دعواه إلى السنة والمعقول فقال إن الأحاديث مخصصة لعموم الآية. [رفع الحاجب: ٢٧٠ / ٢ و ٢٧١]

هذا ملخص ما ورد في هامش الكتاب، غير أن الرأي السديد هو رأي القائل بالصحة وذلك لأن:

١. الآية تأبى التخصيص بالمرّة من جهة أنها في مقام الحصر فلا تصلح الأحاديث بحال أن تكون مخصصة لعمومها.
٢. يمكن حمل الأحاديث التي افادت النهي على الكراهة - لو لم نقل بطرحها من الأساس - وهذا الحمل ليس غريباً على الفقه في مثل هذا المقام.
٣. لم ترد أحاديث في النهي عن طريق مدرسة آل البيت عليهم السلام فلا يصح الزامهم بما لم يرد من طرقهم الخاصة.
٤. مدرسة آل البيت وان قالت بالجواز إلا أنها اشترطت في حال ورود بنت الاخت أو الاخ على الخالة أو العمّة - دون العكس - اشترطت رضی العمّة أو الخالة وهذا الشرط لا يتعارض مع أصل الجواز المستفاد من سياق الآية.

تأسيساً على ما تقدم:

إن عموم الآية مع القول؛ بالصحة وان شككنا فالأصل هو الجواز كما ذهب إليه صاحب

الجواهر.

قال: مسألة: التمسك بالاجماع فيما لا تتوقف صحته عليه صحيح، كروية الباري تعالى، ونفي الشريك، ولعبد الجبار في الدنيوية قولان.

لنا: دليل السمع.*

[حُكْمُ الإِجْمَاعِ فِيمَا لَا تَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ الإِجْمَاعِ]

* أقول: كل ما يتوقف عليه الاجماع لا يجوز إتيانه به والألزم الدور، وذلك مثل التوحيد، وأما ما لا يتوقف الاجماع عليه كروية الباري ونفي الشريك وغير ذلك من الاحكام الشرعية، فإنه يجوز التمسك فيها بالاجماع.

واختلف الناس في المصالح الدنيوية كاتفاقهم من الآراء في الحروب، فنقل عن القاضي عبد الجبار^(١) قولان: أحدهما جواز المخالفة والثاني المنع، وقد صار إلى كل واحد من القولين قوم؛ وذهب المصنف إلى الأخير لأن دليل السمع عام في كل سبيل.^(٢)

وهناك جواب نقضي على المستند العقلي للمستدل:

لو كان هذا النوع من النكاح محرماً لأنه يؤدي إلى القطيعة المحرمة، فلا بد أن نحرم الجمع بين بنتي العمين والخالين والخالتين والعمتين وهلم جرا! وهل من يلتزم بذلك؟ على أن في تعبير المستدل خللاً فنياً واضحاً حيث يقول: «... كان النكاح فاسداً يجب فسخه»؛ وذلك: عندما يقع النكاح فاسداً فما معنى فسخه فضلاً عن وجوب فسخه؟!

١. هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدي أباذي أبو الحسين. معتزلي في الأصول شافعي في الفروع، ولد حوالي ٣٢٥ هـ في بغداد، وتوفي في الري سنة ٤١٥ هـ، له شرح الأصول الخمسة وطبقات المعتزلة.

٢. وبذا ينتهي البحث في الاجماع.

قال: ويشترك الكتاب والسنة والاجماع في السند والمتن.

فالسند الإخبار عن طريق المتن.

والخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى .

ف قيل: لا يُحدُّ لعسره .

وقيل: لأنه ضروري من وجهين:

أحدهما: أن كل واحد يعلم أنه موجود ضرورةً، فالمطلق أولى،
والاستدلال على أن العلم ضروري لا ينافي كونه ضرورياً بخلاف
الاستدلال على حصوله ضرورة.

ورُدَّ بأنه يجوز أن يحصل ضرورة ولا نتصوره، أو تقدّم تصوره،
والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها، وثبوتها غير تصورها.

الثاني: التفرقة بينه وبين غيره ضرورةً، وقد تقدّم مثله.*

[فيما يشترك فيه الأصول الثلاثة]

* أقول: لما فرغ من البحث عن المختص بكل واحد من الاصول الثلاثة،
شرع في البحث عما يشترك فيه وهو أمران: السند والمتن، فالسند المعنى به هنا
الاخبار عن طريق المتن^(١) ولما كان البحث عن ذلك مسبقاً بالبحث عن

١. وقد ورد في نسخة «ب»: [والمراد بالاخبار عن طريق المتن ان يبين أن متن كل واحد من
الثلاثة ثبت تواتراً أو أحاداً].

.....
 أصل الخبر وجب تقديم العلم به وهو قول مخصوص مشترك بين معنيين^(١):
 الصيغة كقولنا زيد قائم، والمعنى وهو مدلول هذا الخبر القائم بالنفس عند
 الأشاعرة.^(٢)

وقد يطلق على الاشارات الدالة على المعاني دلالة الالفاظ عليها، بالمجاز
 كقوله:

تجري العينان ما القلب كاتمته. وقوله:

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أن المانوية تكذب ❁

١. كذا في نسخة «أ» وفي نسخة «ب»: [لفظ مشترك بين معنيين على سبيل الحقيقة، احدهما
 الصيغة.. والثاني المعنى...].

٢. قد استشهد صاحب «رفع الحاجب» في معرض حديثه عن ان «القول حقيقة في المعنى
 القائم في النفس» بما يلي:

«وقال عمر يوم السقيفة: كنت زوّرت في نفسي كلاماً». رفع الحاجب: ٢ / ٢٧٩.

لأجل هذه الإشارة العرضية العابرة، تناول المحققان «قضية السقيفة» بالبحث والتدقيق والنفي
 والاثبات في هامش مطول شغل أكثر من صفحتين من الكتاب فقالا فيما قالوا: «وخرجت [
 الخلافة] على خلاف المنتظر أو المظنون بتراث رسول الله ﷺ من حوزة الأعراء الكرام
 من آل بيته الأطهار إلى حوزة رفيق الغار!...».

إن القارئ النبوي يجد بوضوح ان الانتقال انتقالة فاشلة ولم تعد موفقة بحال لأن موضوع بحث
 الكتاب هو «علم الأصول» فجرّ البحث باعتساف وتعنّت إلى بحث كلامي تاريخي، أقام
 الدنيا ولم يقعدھا، لا يكون إلا زيفاً عن مسيرة البحث.

على أن ما جاء به من تحليل ومواقف بهذا الشأن هو وفقاً لقراءة مدرسة الخلافة للحدث والآ
 فلمدرسة آل البيت عليه السلام تحليلات ومواقف أخرى مغايرة جملة وتفصيلاً لما ذهب إليه
 تلك المدرسة غير اننا لا نتعرض إليها تفادياً من الوقوع في الخطأ المنهجي الذي انزلت عليه
 المحققان ليعلمنا ان البحث العلمي ليس منبراً للدعاية المذهبية!؟

﴿ واختلف الناس في أنه هل يحد أم لا ؟ ﴾

فذهب قوم إلى أنه لا يحد، واختلفوا في تعليقه فقال قوم لعسره وقال آخرون لأنه ضروري واستدلوا على ذلك بوجهين:

الأول: ان كل عاقل يعلم أنه موجود ضرورة وهذا خبر خاص والخبر المطلق جزء من الخبر الخاص وإذا كان الخاص ضرورياً كان المطلق السابق عليه أولى أن يكون ضرورياً؛ لا يقال: كيف يستقيم هذا الاستدلال مع أنه استدلال على الضروريات؟ لأننا نقول: لا نسلم أنه استدلال على الضروريات، وبيانه: ان الضروري هو حصول هذا الخبر واما كونه ضرورياً فهو وصف زائد عليه معلوم نظراً، ولهذا وقع فيه الاختلاف؛ فالاستدلال على ثبوت هذا الوصف استدلال على أمر نظري لا ضروري.

واعترض المصنف على هذا الوجه بأن الخبر المطلق ^(١) يجوز ان يحصل ضرورة ولا يكون متصوراً أو لا يكون تصوره متقدماً ^(٢) والمعلوم بالضرورة إنما هو ثبوت النسبة أو نفيها لا تصورهما وهما متغايران.

(والمصنف أشار إلى الجواب واعترض عن السؤال) ^(٣).

﴿ الوجه الثاني: إننا نفرق بين الأمر والنهي والخبر بالضرورة، وذلك ﴾

١. وردت في نسخة «أ» بدل كلمة «الخبر الخاص» كلمة «الخبر المطلق» والصحيح ما اثبتناه.
٢. ورد في نسخة «ب» عقيب قوله: «... لا يكون تصوره متقدماً». سؤال مقدر كما يلي: [لا يقال: إذا سلمت أن كل احد يعلم بالضرورة هذا الخبر الخاص ولا يعلم بالضرورة تصوره على ما ذكرت في الذي يعلم من هذا الخبر؟ لأننا نقول:].
٣. في نسخة «ب» فقط.

قال: قال القاضي والمعتزلة: الخبر: الكلام الذي يدخله الصدق والكذب، واعتراض بأنه يستلزم اجتماعهما وهو محال لا سيما في خبر الله تعالى. أجاب القاضي بصحة دخوله لغة، فورد أن الصدق الموافق للخبر والكذب نقيضه فتعريفه دور ولا جواب عنه.

وقيل التصديق أو التكذيب فيرد الدور وبأن الحد يأبى «أو».

وأجيب بأن المراد قبول أحدهما. وأقربهما قول أبي الحسين: كلام يفيد بنفسه نسبة.

قال: «بنفسه» ليخرج نحو: «قائم»، لأن الكلمة عنده: كلام، وهي تفيد نسبة مع الموضوع. ويرد عليه باب «قَم» ونحوه، فإنه كلام يفيد بنفسه نسبة. إما لأن القيام منسوب، وإما لأن الطلب منسوب.*

يستدعي تصورهما قطعاً وتقدم الجواب عن مثل هذا الوجه.^(١)

* أقول: لما أبطل كون الخبر غنياً عن التحديد، شرع في الحدود المنقولة عن الأصوليين، فحدّه المعتزلة كالجبائي وأبيه والقاضي عبد الجبار بأنه الكلام الذي يدخله الصدق والكذب .

واعترض على هذا التعريف بأن المحدود يلزم من وجوده وجود الحد والا لم يكن الحد حداً، وإذا كان كذلك فيجب ان يستلزم وجود الخبر وجود

١. وقيل: لم يتقدم منه إلا في المنتهى الذي أختصر هذا المختصر منه. راجع منتهى الوصول والأمل: ٦٥.

الصدق والكذب معاً وهو محال لاستلزامه الجمع بين المتقابلين خصوصاً في خبر الله تعالى وخبر رسوله فإنها أخبارٌ صادقةٌ قطعاً، لا يمكن وجود الكذب فيها. أجاب القاضي عبد الجبار عن هذا الاشكال فقال: المراد صحة دخول احدهما بالقياس إلى اللغة، بمعنى ان اللغة تجوز لقائل الخبر ان يقال له: «صدقت أو كذبت» وان امتنع احدهما للدليل خارجي .

وأورد على هذا الجواب بأن حاصل هذا الكلام أن الخبر هو الذي يحتمل الصدق أو الكذب، وهذا تعريف دوري فإن الصدق هو الخبر المطابق للمخبر والكذب هو الخبر الذي لا يطابق المخبر عنه، فيكون تعريف الخبر متوقفاً على معرفة خبر الخاص ومعرفة خبر الخاص متوقف على معرفة خبر المطلق لكونه خبراً منه وذلك يستلزم الدور ولا جواب عن هذا الاشكال.

كذا ذكره المصنف وقد أجاب عن هذا بعض المحققين بجواب ليس هذا موضع ذكره .

وقيل حد الخبر أنه ما يدخله التصديق أو التكذيب، والاعتراض من وجهين: الأول: أن الدور اللازم على الحد الأول أت هاهنا فإن التصديق هو الإخبار بكون الخبر صدقاً والتكذيب هو الإخبار بكونه كذباً فتكون معرفة التصديق والتكذيب مسبوقة بتصور الخبر فلو كان تصور الخبر متوقفاً على معرفتهما لزم الدور .

الثاني: أن المقصود من الحد الكشف والإيضاح وادخال «أو» التردد المنافي

﴿١﴾ وأجيب عن الاشكال الثاني^(١) بأن المقصود ان الخبر ما يحتمل أحدهما لا بعينه .

وقال ابوالحسين البصري: «الخبر، كلام يفيد بنفسه إضافة أمر إلى أمر نفيًا أو اثباتًا»، واحترز بقوله: «بنفسه» عن الأمر نحو: «قم» الدال على وجوب الفعل لكن لا بنفسه بل بواسطة ما استدعاه الأمر من الطلب للفعل الصادر من الحكيم، ولأنه كلام ولكنه لا يفيد بنفسه النسبة ما لم ينضم إلى الموضوع فهو يفترق في افادته النسبة إلى الموضوع، بخلاف قولنا: «قام زيد» فإنه بنفسه يفيد النسبة ؛ واتي بالأمر^(٢) ليعم الإخبار بالموجود والمعدوم عن الموجود والمعدوم .

وقد اورد على هذا الحد وجوه من الاعتراضات :

احدها: ان «قم» وامثاله يفيد بنفسه إضافة أمر إلى أمر لأنه يفيد إضافة القيام إلى المأمور أو الطلب إلى الأمر .

الثاني: أن الأسنادات التقييدية كقولنا: «الحيوان الناطق» يفيد اضافة أمر إلى أمر وليس بخبر .

الثالث: إن قوله «نفيًا أو اثباتًا» يلزم منه الدور لكونهما أخص من مطلق الخبر لأن الإثبات هو الإخبار بالوجود والنفي هو الإخبار بالعدم.

١ . يعني اشكال [أن ادخال «أو» التريديد ينافي الحد]، واما الاشكال الأول فقد قال في المتن أنه لا جواب عنه.

٢ . لا يفوت القارئ الكريم أن كلمة «الأمر» وإن لم ترد في عبارة الماتن إلا أنها وردت في الأصل وهي كالاتي بحسب رواية الأمدى في «الإحكام» حيث قال: [وقال أبو الحسين البصري: الخبر كلام يفيد بنفسه اضافة أمر إلى أمر نفيًا أو اثباتًا]. لاحظ: الإحكام: ١٥ / ٢ .

قال: والأولى الكلام المحكوم بنسبة خارجية، [ونعني: الخارج عن كلام النفس، فنحو طلبت القيام حكم بنسبة لها خارجي] بخلاف «قم» ويسمى غير الخبر إنشاءً وتنبهاً؛ ومنه: الأمر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والتداء.

والصحيح أن «بعث» و «اشترت» و «طلقت» التي يُقصدُ بها الوقوع؛ إنشاءً لأنها لا خارج لها، ولأنها لا تقبل صدقاً ولا كذباً، ولو كان خبراً لكان ماضياً ولم يقبل التعليق، ولأننا نقطع بالفرق بينهما، ولذلك لو قال للرجعية: «طلقتك»، سئل.*

* أقول: لما أبطل ما ذكره من الحدود المنقولة عن السابقين ذكر ما هو الأولى في تحديده عنده فقال: «إنه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية»، فالكلام جنس للمفيد وغيره؛ وقولنا: «المحكوم فيه بنسبة» فصل له عن الذي لم يحكم فيه بحكم [أو بحكم^(١)] غير النسبة.

وقيد النسبة بالخارجية ليخرج عنه باب الأمر فإنه كلام محكوم فيه بنسبة لكن ليست خارجية، والمعنى بالخارجي هاهنا ليس المفهوم منه أعني الذي يقال في مقابله الذهني بل المراد به هاهنا أن هناك نسبة ثابتة في نفس الأمر إما ذهنية وإما خارجية حتى يطابقها الخبر إن كان صدقاً أو لا يطابقها إن كان كذباً، وهذا الحد لا يخلو من نظر.

وأما غير الخبر من الكلام التام فإنه يسمى إنشاءً وتنبهاً ويندرج فيه: ﴿

.....
 ﴿الأمْرُ والنَهْيُ والاستفهامُ والتمني والترجي والقسم والبداء، فإن هذه كلها ليست بإخبارات.

واختلفوا في مثل بعت واشتريت وطلّقت واعتقت وغير ذلك من الألفاظ المطلوب منها تحصيل الاحكام، فذهب قوم إلى أنّها إخبارات؛ والحق يأباه وأنها إنشاءات ويدل عليه وجوه :

أحدها: أنّها لا خارج لها، فإنّه لم يوجد البيع قبل قول القائل: بعت.

الثاني: أنّها لا تحتمل الصدق والكذب فلا تكون إخباراً.

الثالث: لو كانت إخباراً لكانت إخباراً إمّا عمّا وجد أو عمّا سيوجد، والتالي باطل لعدم اعتباره، فإنّ القائل لو قال: «سأبيع»، لم يتعلق به حكم البيع؛ والأول باطل وإلا لم يقبل التعليق في مثل قول القائل: «طلّقت امرأتي إن دخلت الدار»، لأنّ التعليق عبارة عن توقيف وجود المعلق على وجود المتعلق به، ولما كان التالي باطلاً إجماعاً فكذلك المقدم .

الرابع: حصول القطع بالفرق بين الانشاء والاخبار ولهذا إذا طلق الرجعية ثمّ قال لها ثانياً طلّقتك سُئِلَ: هل أراد بهذا الإخبار أو الانشاء؛ ولولا العلم بالفرق لما صحّ الاستفهام عن تعيين المراد منه .

قال: الخبر صدق وكذب، لأنَّ الحكم إمَّا مطابق للخارجي، أو لا.

الجاحظ: إمَّا مطابق مع الاعتقاد ونفيه [أو لا] فالثاني فيهما ليس بصدق ولا كذب، لقوله: «أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ»^(١) والمرادُ الحصرُ، فلا يكون صدقاً، لأنهم لا يعتقدونه .

وأجيب: بأنَّ المعنى افتري أم لم يفتر، فيكون مجنوناً، لأنَّ المجنون لا افتراء له، أو أقصد أو لم يقصد للجنون. قالوا: قالت عائشة: ما كذب ولكنه وهم.

وأجيب بتأويل: (ما كذب) عمداً.

وقيل: إن كان معتقداً فصدق وإلا فكذب، لقوله تعالى: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ كَاذِبُونَ»^(٢).

وأجيب: الكاذبون في شهادتهم.*

[اقسام الخبر]

* أقول: اتفق أكثر المحققين على أنَّ الخبر إمَّا أن يكون صدقاً أو كذباً لأنَّ الحكم إمَّا أن يكون مطابقاً لما في الخارج أو لا يكون، والثاني الكذب والأول الصدق.^(٣)

١. المنافقون: ١.

٢. سبأ: ٨.

٣. انظر: المعتمد: ٢ / ٧٤ - ٨١؛ المنحول: ٣٢٣؛ العدة: ١ / ٦٣؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول:

وقال الجاحظ: إن بين الصدق والكذب واسطة، قال: لأن الخبر إما أن يكون مطابقاً مع اعتقاد كونه مطابقاً أو مع نفي الاعتقاد أو لا يكون مطابقاً مع الاعتقاد بعدم المطابقة ونفيه، فالثاني فيهما - أعني المطابق الذي لا يكون مع الاعتقاد أو الذي لا يكون مطابقاً مع عدم الاعتقاد - ليس بصدق ولا كذب. والأول منهما هو الصدق - أعني الذي يكون مطابقاً مع الاعتقاد - والثاني فيهما الكذب - أعني الذي لا يكون مطابقاً مع اعتقاد عدم المطابقة - والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ أَفَتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ۗ ۝﴾ والمراد من ذلك حصر احواله في هذين ضرورة عدم اعترافهم بصدقه فبين الجنة والكذب مغايرة وبينهما وبين الصدق مغايرة فتثبت الواسطة .

والجواب: المراد (افتري على الله كذباً أو لم يفتر فيكون مجنوناً) ولا يكون ما ذكره إخباراً وإن كان بصيغة الإخبار، ويجري مجرى الساهي والنائم؛ أو يكون المراد أقصد الإخبار أو لم يقصد للمجنون فلا يكون خبراً، فإن الكلام إذا تجرد عن القصد لم يكن خبراً وإن كانت الصيغة صيغة إخبار .

واستدلوا أيضاً بقول عائشة: (والله ما كذب ولكنه وهم) نفت الكذب مع انتفاء الصدق واثبتت واسطة هي الوهم .

والجواب: ليس المراد نفي الكذب العام بل الكذب الصادر عن التعمد.

وأعلم أن بعض القائلين بانتفاء الواسطة بين الصدق والكذب، قال: إن المخبر إن كان معتقداً لما يخبر به فهو الصادق، وإن لم يكن معتقداً - وإن كان مطابقاً - فهو الكاذب؛ والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ۝﴾

قال: وينقسم إلى ما يعلم صدقه (وإلى ما يُعلم كذبه) وإلى ما لا يُعلم واحدٌ منهما:

فالأوّل: ضروري بنفسه كالمتواتر وبغيره كالموافق للضروري؛ ونظري كخبر الله تعالى ورسوله ﷺ والإجماع والموافقة للنظر.
الثاني: المخالف لما علم صدقه .

والثالث: قد يُظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذاب، وقد يُشك؛ كالمجهول.*

.....
مع أن خبرهم وهو إدعاء الرسالة مطابق .

والجواب: إنّ الشهادة اخص من مطلق الخبر وذلك لأن الشهادة هي الإخبار بالمعتقد والمنافقون لما لم يعتقدوا، كذبهم في الشهادة لا في الإخبار؛ وبالجملة فهذه المسألة لفظية.^(١)

* أقول: هذه قسمة حاصرة للخبر بالنظر إلى علم الصدق وعدمه، وهي ثلاثة لا غير: أحدها: ان يعلم صدق الخبر. والثاني: ان يعلم كذبه .
والثالث: أن يجهل الأمران .

أما الأوّل: فعلى ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكون ضرورياً بنفسه من حيث هو من غير إلتفات إلى شيء آخر كالمتواتر. والثاني: أن يكون ضرورياً باعتبار النظر إلى الغير - وهو ما كان وراء الخبر - كالخبر الموافق للضروري والثالث: أن يعلم صدقه بالنظر والإستدلال . وهو أقسام: أحدها: خبر الله تعالى صدق،^(٢) والدليل عليه أنّه حكيم لا يصدر عنه القبيح؛ هذا استدلال المعتزلة وقد بيّناه في كتاب

٢. أي: القسم الثالث.

١. أي: أن النزاع لفظي لا موضوعي.

قال: ومن قال: «كُلُّ خَيْرٍ لَمْ يَعْلَمْ صَدَقَهُ فَكَذَبَ قَطْعاً؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ صَادِقاً لُنُصِبَ عَلَيْهِ دَلِيلٌ كَخَيْرِ مَدْعَى الرِّسَالَةِ»، فاسدٌ بمثله في النقيض، ولزوم كذب كُلِّ شاهدٍ، وكُفْر كلِّ مسلمٍ، وإِنَّمَا كُذِّبَ المَدْعَى للعادة.*

﴿المناهج﴾^(١).

واستدل الغزالي بأنَّ كلام الله تعالى قائم بذاته، ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يمتنع عليه الجهل. واعترض عليه بأنَّ البحث هاهنا في الكلام بمعنى الحروف والاصوات لا بالمعنى النفساني. الثاني: خير الرسول ﷺ صدق لأنه ظهرت المعجزة على يده وهي مستلزمة للصدق بالضرورة وتقريرها بين المقدمتين مذكور في الكلام. الثالث: الاجماع وقد مضى الكلام في أنه صدق، والخير الموافق للنظر [كالخير الموافق للخبر] الصادق .

وأما الثاني: وما علم كذبه فهو الخبر المخالف لما علم صدقه .

وأما الثالث: وهو الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه فهو على ثلاثة أقسام:

أحدها: ممَّا يظن صدقه وهو خبر الواحد العدل، وثانيها: ما يظن كذبه وهو

خير الواحد الكذاب، الثالث: ما يُشكُّ فيه وهو الخبر المجهول صدقه وكذبه.

* أقول: نقل عن قوم أنهم قالوا: كلُّ خير لا نعلم صدقه فإنه يكون كذباً وإلّا

لوجب على الله تعالى ان ينصب عليه دليلاً يدلنا على صدقه كخير مدعي الرسالة، ولما كان التالي كاذباً كان المقدم كذلك .

والجواب من ثلاثة أوجه:

﴿

١ . راجع: «مناهج اليقين»: ٣٧٥ - البحث الثالث: «في أنه لا يفعل القبيح ولا يدخل بالواجب». والكتاب من باكورة اعمال الشارح: العلامة الحلبي رحمته الله.

قال: وينقسم إلى متواترٍ وأحاد، فالمتواتر: خبر جماعة مفيدٌ بنفسه العلم بصدقه. وقيل بنفسه ليخرج ما عُلِمَ صدقهم فيه بالقرائن الزائدة على ما لا يتفك عنه عادة وغيرها. وخالفت السُمنية في إفادة المتواتر وهو بُهتٌ، فإننا نجد العلمَ ضرورةً بالبلاد النائية، والأمم الخالية، والأنبياء والخلفاء، بمجرد الإخبار. وما يوردونه من «أنَّهُ كأكلِ طعامٍ واحدٍ، وأن الجملة مركبة من الواحد، ويؤدي إلى تناقض المعلومين، وإلى تصديق اليهود والنصارى، في «لا نبي بعدي» وبأننا نفرق بين الضروري وبينه ضرورة، وبأنَّ الضروري يستلزم الوفاق» مردودٌ.*

﴿ أحدها: القلب وهو أن يقول خبر من لم يعلم كذبه صدق قطعاً وإلاً لوجب على الله تعالى أن ينصب على كذبه دليلاً.﴾

الثاني: يلزم من ذلك كذب كل شاهد لا يعلم بصدقه وكفر كل مسلم لا يعلم إيمانه، ولما كان التالي باطلاً كان المقدم كذلك.

الثالث: الفرق بين هذا الخبر وبين مدعي الرسالة وهو أن المدعي للرسالة إذا لم يظهر المعجزة الدالة على صدقه إنما يحكم بكذبه لقضاء العادة بذلك بخلاف المخبر بالذي لم تجر العادة باظهاره المعجز عند الصدق فيه.

[الخبر المتواتر]

* أقول: اعلم أن الخبر ينقسم إلى المتواتر وإلى الأحاد، فالمتواتر: «هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه» وإنما قيّد بنفسه ليخرج ما علم صدقهم فيه ﴿

﴿﴾ بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه في مجرى العادة وغيرها، فإنَّ القرائن إذا انضمت إلى الخبر فقد تفيد الخبر وذلك كمن يخبر بالمرض مع ظهور اثره عليه، أو بالموت مع ظهور الجزع عليه اظهار التخييب؛ فإن هذه القرائن زائدة على الخبر مع دلالتها على الصدق ولا يكون الخبر متواتراً.

واعلم أنَّ الناس اختلفوا في أنَّ الخبر المتواتر هل يفيد العلم أم لا؟ فذهب الجمهور من العقلاء إلى افادته العلم، وذهبت السُّمِّيَّةُ^(١) إلى الإنكار وهو مباحته؛ فإننا نجد من انفسنا ضرورة العلم بوجود البلاد النائية كمصر ومكة، ووجود الأمم الخالية كجالينوس وأقليدس، ووجود الأنبياء والخلفاء المتقدمين بمجرد الإخبار، ومن أنكر ذلك فهو مكابر.

واحتجَّوا على أنَّه لا يفيد العلم بوجوه:

احدها: أنَّ اجتماع الخلق الكبير الذي لا يجوز عليهم التواطؤ والكذب [غير مسلم]، فالمراسلة على الخبر بشيء معيَّن يجري مجرى اجتماعهم على أكل طعام معيَّن ولما كان ذلك مستحيلاً عادة فكذا اجتماعهم على الإخبار بشيء واحد مع اختلافهم في الأمزجة والأغراض وإخبار الصدق والكذب.

الثاني: إن الجملة مركبة من الآحاد وكل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب حالة الانفراد فيستمر على ذلك الجواز حالة الاجتماع، وإلا لانقلب ذلك الجائز حالة الانفراد ممتنعاً حالة الاجتماع.

الثالث: إنَّه يلزم التناقض في العلوم بتقدير أن تُخبرنا جماعة يفيد ﴿﴾

١. السمنية: قوم من أهل الهند دهيون، من عبدة الأصنام، يقولون بالتناسخ، وتنكر وقوع العلم بالأخبار. انظر: لسان العرب: ١٣ / ٢٢، مادة «سمن».

قولهم العلم بأمر من الأمور ثم تخبرنا جماعةً أخرى يفيد قولهم العلم بنقيض ذلك الأمر، ولما كان اللازم باطلاً كان الملزوم كذلك .

الرابع: إن اليهود تواتروا وكذلك النصارى على قول موسى وعيسى عليه السلام: «لا نبي بعدي» فلو أفاد التواتر العلم مع أن إخبار موسى وعيسى عليه السلام صدق، لزم دوام شرعهما؛ والتالي باطل فالمقدم مثله .

الخامس: إننا نفرق في اعتقاد وجود البلاد النائية وفي اعتقاد كون الكل أعظم من الجزء، والتفاوت في الضروريات باطل؛ ولما كان الاعتقاد الثاني ضرورياً كان الأول غير ضروري.

السادس: إن الضروريات يجب اشتراك الناس فيها واتفاقهم عليها ونحن نخالف في ذلك، فدل على أنه ليس بضروري .

وهذه الوجوه مردودة من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل :

أما الاجمال فلأن هذه استدلالات في مقابلة الضروري فتكون مدفوعة .

وأما التفصيل فالجواب :

عن الأول: المنع من عدم اتفاقهم وما ذكره استبعاد مجرد.

وعن الثاني: المنع من مساواة الواحد للجمله فإنه كما فهم حصول الهيئة الاجتماعية عند الاجتماع فليعقل وجود حكم لها لم يكن حالة الانفراد .

وعن الثالث: أن هذا الفرض ممتنع لا يُعقل وجوده.

وعن الرابع: ما قيل من أن تواتر اليهود انقطع في زمن بختنصر وإن النصارى

كانوا قليلين لا يبلغ قولهم العلم في زمن عيسى عليه السلام.

قال: والجمهور على أنه ضروري، والكعبي والبصري: نظري.
وقيل: بالوقف.

لنا: لو كان نظرياً لافتقر إلى توسط المقدمتين، ولساغ الخلاف فيه عقلاً.

أبوالحسين: لو كان ضرورياً لما افتقر ولا يحصل إلا بعد علم أنه من المحسوسات وأنهم عدد لا حامل لهم، وإن ما كان كذلك ليس بكذب فيلزم النقيض.

وأجيب: بالمنع بل إذا حصل عُلِمَ أنهم لا حامل لهم، لا أنه مفتقر إلى سبق علم ذلك، فالعلم بالصدق ضروري، وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري.

قالوا: لو كان ضرورياً، لُعِلِمَ أنه ضروري ضرورةً.

قلنا: معارض بمثله، ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته.*

.....
وعن الخامس: بالمنع من الفرق في الاعتقاد، ومع التسليم لا نسلم كون احدهما غير علم فإن العلوم تتفاوت بالشدة والضعف.

وعن السادس: المنع من وجوب اشتراك الناس في الضروريات.

* أقول: اختلف الناس في العلم الحاصل عقيب خبر التواتر هل هو

ضروري أو نظري؟ فذهب جمهور الأصوليين إلى أنه ضروري، وذهب أبو القاسم الكعبي وأبو الحسين البصري إلى أنه نظري، والسيد المرتضى توقف^(١) في ذلك .

واستدل المصنف على أنه ضروري بوجهين :

الأول: أنه لو كان نظرياً لتوقف على حصول المقدمتين المستلزميتين له، والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة ؛ وبيان بطلان التالي: ان العلم بوجود البلدان والأمم الماضية حاصل للعوام والاطفال مع عدم المقدمتين .

الثاني: أنه لو كان نظرياً لجاز وقوع المخالفة فيه عقلاً - فإن العلوم النظرية يجوز فيها الخلاف - والتالي باطل فالمقدم مثله .

واحتج أبو الحسين على كونه نظرياً بأنه لو كان ضرورياً لما توقف على غيره من العلوم، والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة .

وبيان بطلان التالي، إن هذا العلم لا يحصل الأبعد العلم بأمور :

منها، العلم بأن المُخَبَّر من المحسوسات فإن أهل الشرق والغرب لو

١ . قال سيد الطائفة الشريف المرتضى بهذا الصدد:

«قد بينا أنه لا طريق إلى القطع على أن العلم الضروري يقع عند شيء من مُخَبَّر الأخبار».

ثم قال عليه السلام: «فالصحيح ما أشار إليه أبو هاشم من التوقف على ذلك وترك القطع على حصول العلم الضروري لا محالة». انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة: ١ / ٣١ .

وقال الآمدي - بعد الإشارة إلى توقف الشريف المرتضى -: «... وإذا عرفت ضعف المأخذ من الجانبين وتقاوم الكلام بين الطرفين، فقد ظهر أن الواجب إنما هو الوقف عن الجزم بأحد الأمرين». انظر: الإحكام للآمدي: ٢ / ٣٥ .

.....
 ﴿١٠﴾ اخبروا عن ما ليس بمحسوس كأخبارهم بوجود الصانع وحدث العالم لما افاد العلم.

ومنها، العلم بأنه عدد لا يحملهم حامل من غرض ديني أو دنيوي على الإخبار.

ومنها، أن يعلم أن الخبر الذي يحصل من مثل هؤلاء المخبرين لا يكون كذباً حتى يلزم اعتقاد كونه صدقاً؛ فيكون العلم بكونه صدقاً متوقفاً على هذه العلوم، فيكون كسبياً.

والجواب: المنع من توقف العلم بخبر التواتر على هذه العلوم؛ نعم، إذا حصل العلم بالمُخْبِر، علم أن لا حامل للمخبرين على الكذب، لا أن العلم بخبر التواتر متوقف على ذلك.

والعلم بالصدق ضروري وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري ولا يستلزم ذلك كونها نظرية كما نقول الاثنان نصف الأربعة لانقسامها إليهما وإلى مساويهما، وكل عدد قسم إلى عدد آخر وإلى ما يساويه فهو نصف ذلك الآخر؛ وكما يقول النار محرقة لأننا أحسننا بها كذلك مع سلامة الحاسة وكل محسوس أحس به مع سلامة الحاسة فهو في نفس الأمر على ما أحس به فتكون النار محرقة، وكذلك بواقعي العلوم الضرورية؛ ولا يستلزم ذلك كونها نظرية.

واحتجوا أيضاً بأنه لو كان ضرورياً لعلم أنه ضروري بالضرورة فلا يقع فيه الخلاف.

والجواب من حيث المعارضة ومن جهة الحل: أمّا المعارضة فإننا نقول لو كان نظرياً لعلم بالضرورة أنه نظري، ولما كان التالي باطلاً كان المقدم مثله. ﴿١١﴾

قال: وشرط المتواتر تعدد المخبرين، تعدداً يمنع الاتفاق [على الكذب] والتواطؤ، مستنديين إلى الحس، مستويين في الطرفين والوسط أو «عالمين»، غير محتاج إليه، لأنه إن أُريد الجميع فباطل، وإن أُريد بعضٌ فلازم مما قيل .

وضابط العلم بحصولها حصول العلم لا أن ضابط حصول العلم سبق العلم بها.*

﴿ وأما الحل فلائكون العلم ضرورياً صفة له، والعلم الضروري بالذات ^(١) لا يستلزم العلم الضروري بالصفة. ^(٢) ﴾

[شروط الخبر المتواتر]

* أقول: يشترط في خبر التواتر أمور، منها ما قد وقع الاتفاق فيها ومنها ما وقع فيه الخلاف؛ ونحن نذكر ما أشار إليه المصنف وقد شرط :

[١] أن يكون المخبرون بالغين في العدد إلى حد يمتنع عليهم الاتفاق والتواطؤ على الكذب .

[٢] وأن يستندوا فيما اخبروا عنه إلى الحس.

وهذان الشرطان عامان في كل خبر متواتر .

[٣] ويشترط في المتواتر الذي يتباعد عهده أن يكون الأطراف

١. أي: بنفس الشيء.

٢. أي: صفة العلم، فالعلم بالشيء لا يستلزم العلم بصفة العلم من انها ضرورية أو نظرية.

قال: وقطع القاضي بنقص الأربعة وتردد في الخمسة وقيل: اثنا عشر. وقيل: عشرون. وقيل: أربعون. وقيل سبعون. والصحيح يختلف. وضابطه ما حصل العلم عنده لأننا نقطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا متقدماً ولا متأخراً ويختلف باختلاف قرائن التعريف، وأحوال المخبرين، والاطلاع عليهما، وادراك المستمعين والوقائع.*

والأوساط على هذين الشرطين .

[٤] وقد شرط قوم أن يكون المخبرون عالمين بما اخبروا به غير ظانين .

قال المصنف وهذا غير محتاج إليه، وذلك لأنهم :

إن عنوا به أي علم كان من أنواع العلوم فهو باطل؛ فإن جماعة كثيرة لو اخبرونا عن علمهم بوجود الصانع وحدث العالم لما أفاد قولهم العلم، كما أنهم لو اخبرونا بوجود شخص ظنوه زيدا لما أفاد قولهم العلم .

وإن عنوا به العلم المستند إلى الحس فهو لازم فيما قيّدناه بحس في شروط التواتر. وضابط العلم بحصول هذه الشروط هو حصول العلم بخبر المتواترين فإن حصل علمنا أن هذه الشروط كانت حاصلة وإن لم يحصل علمنا أنه قد اختل بعضها؛ لا أن ضابط حصول العلم بخبر المتواترين سبق العلم بهذه الشروط.

[عدد التواتر]

* أقول: هذا إشارة إلى مذاهب من حصر مبلغ المتواترين في عدد معين ،

فقال القاضي أبو بكر: إن الأربعة تنقص عن افادة اليقين والألوجب

ﷺ على القاضي ان لا يبحث عن شهود الزنا ويطلب التزكية، ولأن قولهم إن افاد العلم علم صدقهم والا علم كذبهم قطعاً، قال: وأتوقف في الخمسة.^(١)
وقال قوم: إنه قد يحصل العلم بقولهم .

وذهب آخرون إلى أن أقل عدد يحصل بقولهم العلم، اثنا عشر نفساً عدد نقباء بني اسرائيل كما قال تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾^(٢) خصصهم بذلك لحصول العلم عند خبرهم .

وقال آخرون: أقله عشروناً وتمسكوا بقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾^(٣) خصصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم.

وذهب آخر إلى ان أقله أربعون أخذاً من عدد أهل الجمعة عندهم.

وقال آخرون أقله سبعون لقوله تعالى: ﴿وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ﴾^(٤) خصصهم بذلك لحصول العلم بقولهم .

وقيل: أقله ثلاثمائة وثلاثة عشر نظراً إلى عدد أهل بدر.

والصحيح أن العلم يختلف، فقد يحصل تارة بقول عدد قليل وتارة بقول عدد كثير؛ وضابط العدد إذن ما حصل العلم عنده لأننا نقطع بالعلم من غير أن نعلم عدداً معيناً - لا علماً متقدماً على العلم بالمخبر ولا متأخراً عنه - ولو كان شرطاً لم يحصل العلم إلا بعد العلم به، بل يختلف باختلاف قرائن الحال واحوال المخبرين والاطلاع عليهما اطلاعاً كاملاً أو ناقصاً وادراك المستمعين والوقائع فإن

١. وقيل أنه نص على ذلك في «مختصر التقريب»، وللمزيد راجع الاحكام: ٣٧ / ٢ - ٣٩.

٤. الاعراف: ١٥٥.

٣. الانفال: ٦٥.

٢. المائدة: ١٢.

قال: وشرط قوم الإسلام والعدالة لإخبار النصارى بقتل المسيح .
 وجوابه اختلالاً في الأصل والوسط.
 وشرط قوم أن لا يحويهم بلدٌ.
 وقومٌ: اختلاف النسب والدين والوطن.
 والشيعة: المعصوم، دفعاً للكذب. واليهودُ: أهل الذلة فيهم دفعاً
 للتواطؤ لخوفهم، وهُو فاسدٌ.*

عشرة أنفس لو أخبروا بموت ميّت لهم ورؤيت القرائن الملائمة لذلك لحصل العلم بقولهم؛ ولو أخبروا عن وقوع المؤذن من المنارة مع حضور غيرهم، لما لزم افادة العلم فللوقائع مدخل في حصول العلم بعدد دون عدده.

[شروط أخرى في التواتر]

* أقول: شرط قوم في المتواترين الإسلام والعدالة لأن الكفر مظنة الكذب، والإسلام والعدالة^(١) ضابطان للصدق ولهذا لا يفيد تواتر النصارى بقتل

١. نقل السبكي عن قوم في تصوير شرط العدالة في التواتر قولهم:

«وكذلك [لم يحصل العلم بـ] إخبار الإمامية عن نصّ علي عليه السلام، وما ذلك إلا لفسقهم، والفسق عُرْضة الكذب أيضاً». لاحظ: رفع الحاجب: ٣٠٥ / ٢.

وهل في موازين الدين والاخلاق والشيم مكان لهذه البذاءة ولهذا التهريج في وصف طائفة من المسلمين لها شأنها وتاريخها وموقعها في المألأ الإسلامي؟ لا للذنب إلا لأنهم اختلفوا في الرأي مع غيرهم! وهل في ميزان النصفة تفسيق أمة تعد ربع المسلمين ولهم مواقف مشكورة في إعلاء كلمة الحق وإزدهار الحضارة الإسلامية أمر مستساغ؟

قال: وقول القاضي وأبي الحسين: كل عدد أفاد خبرهم علماً بواقعة لشخص فمثله يفيد بغيرها لشخص صحيح بشرط أن يتساويا من كل وجه، وذلك بعيد عادةً.*

✽ المسيح.

والجواب: إنما لم يحصل العلم بتواتر النصارى لاختلال شرط [التواتر] أما في الطرف أو في الوسط، فإن أهل بلدة إذا كانوا كفاراً واخبروا بقتل ملكهم فقد يفيد خبرهم العلم.

وشرط قوم ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد، والمحققون على خلاف ذلك فقد يخبر الحاج بخبر يفيد قولهم العلم. وشرط آخرون أن لا يكونوا من دين واحد ولا نسبٍ واحدٍ ولا وطن واحد لأن التساوي في هذه الأمور مظنة للتحامل والتساعد على الكذب، وهو باطل.

وتُقيل عن الشيعة أنهم يشترطون في العلم قول الامام المعصوم دفعاً للكذب. وفي هذا النقل نظر. وشرطت اليهود في التواتر أن يكون المتواترون أهل ذلّةٍ ومسكنة لأن ذلتهم تمنعهم عن الإقدام على الكذب خوف المؤاخذه.

وكل هذه الشروط فاسدة لا اعتبار بها.

* أقول: ذهب القاضي وأبو الحسين إلى أن كل عدد يفيد العلم بواقعة لشخص فإن مثل ذلك العدد يفيد العلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص.

والتحقيق في هذا ان نقول: العلم عقيب الخبر قد يقع لمجرد الإخبار وقد يقع بالقرائن وقد يقع بالمجموع؛ وقول القاضي وأبي الحسين صحيح على تقدير أن يحصل العلم بالخبر لا غير أما على التقديرين الآخرين فلا، ولأجل ذلك شرط التساوي في الخبرين مطلقاً واستبعده المصنّف ولا شك في بعده.

قال: مسألة: إذا اختلف المتواتر في الوقائع، فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن أو التزام، كوقائع حاتم، وعلي عليه السلام.*

قال: خبر الواحد: ما لم ينته إلى التواتر. وقيل: ما أفاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن.

والمستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة.**

[اختلاف التواتر في الوقائع]

* أقول: اعلم أن التواتر على قسمين منه ما يقع فيه الإتفاق وذلك ظاهر؛ ومنه ما يقع فيه الاختلاف لكنه يستلزم الاتفاق إما على سبيل التضمن أو الالتزام ويكون ذلك الاتفاق متواتراً أيضاً بالمعنى كما [لو] اخبر جماعة لا يفيد قولهم العلم أن حاتم أعطى شيئاً ثم أخبر جماعة أخرى بتلك الصفة أن حاتم أعطى شيئاً آخر، وهكذا إلى أن بلغوا حداً يفيد قولهم العلم فإنه يحصل العلم بسخاء حاتم، وكذلك اخبروا عن علي عليه السلام أنه حارب في واقعة من الوقائع ثم اخبر جماعة أخرى يفيد قولهم العلم أنه حارب في واقعة أخرى وهكذا إلى أن بلغوا عدد التواتر فإنه يحصل العلم بشجاعة علي عليه السلام.^(١)

[خبر الواحد]

* أقول: لا نعني بخبر الواحد خبر شخص واحد بل نعني به ما لم يبلغ حد التواتر ولو كان المخبر مائة إذا لم يُقد قولهم العلم، فإنه يسمى خبر واحد.

قال: مسألة: قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير التعريف.

وقيل: بغير قرينة، وقال أحمد: وبطرْد، والأكثر: لا بقرينة ولا بغيرها. لنا: لو حصل بغير قرينة لكان عادياً فيطرْد، ولأدبى إلى تناقض المعلومين ولو جب تخطئة المخالف.*

وقد عرّفه قوم بأنه ما أفاد الظن؛ وهذا يبطل عكسه فإنما لو فرضنا أن زيداً أخبر بالخبر ولم يفد الظن فإنه يسمّى خبر واحد وإن لم يحصل الظن ومن شرط الحد الاطراد والانعكاس، والخبر المستفيض يعني به ما زاد رواته على ثلاثة أنفس. * أقول: اختلف الناس في إفادة خبر الواحد العلم، فذهب الجمهور إلى أن ذلك يمتنع مطلقاً؛ وذهب آخرون إلى أنه قد يحصل العلم عقبيه إذا انظم إليه من القرائن ما يفيد العلم إذا كانت تلك القرائن حاصلة لغير التعريف وهي الأمارات الدالة على الصدق كالبكاء ونشر الشعر في الموت، لا القرائن التي للتعريف كموافقة دليل العقل أو قول الصادق فإنه لا خلاف في أن هذه القرائن يحصل معها اليقين. وقال قوم: إنه لا يفتقر إلى قرينة في إفادته العلم، ثم اختلفوا فقال قوم: إنه لا يطرْد العلم عقيب الخير؛ وقال أحمد: إنه يطرْد.

واستدل المصنف على أنه لا يفيد بمجرد العلم بوجوه:

الأول: أنه لو كان موجباً للعلم بمجرد حصول العلم عقيب خبر كل عدل والتالي باطل فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة لأن العلم عقيب الخبر يكون بمجرد العادة كالعلم عقيب التواتر، ولما كانت العادة يجب اطرادها كان

قال: وأما حصوله لقرينته، فلو أخبر مَلِكٌ بموت ولدٍ مشرف مع صُراخ وجنازةٍ وانتهاكِ حريمٍ ونحوه لقطعنا بصحته.

واعترض بأنه حصل بالقرائن وَرَدَّ بِأَنَّهُ لَوْلَا الْخَبْرُ لَجَوَّزْنَا مَوْتَ آخَرَ.
قالوا: أدلتكم تأباه.

قلنا: انتفى الأولُ لأنَّه يطرَدُ في مثله، وانتفى الثاني لأنَّه مستحيل حصول مثله في التقيض، وانتفى الثالثُ؛ لأنَّا نخطئُ المخالف لو وقع.*

العلم واجب الاطراد، وأما بطلان التالي فظاهر فإنَّه كان يجب أن يحصل العلم عقيب خبر من اخبرنا بأنَّه نبي من غير إظهار معجزة.

الثاني: أنَّه لو كان الخبر بمجرده يفيد العلم لأدَّى إلى تناقض المعلومين، والتالي باطل فالمقدَّم مثله، وبيان الشرطية أنَّه إذا أخبرنا عدل بخبر فافادنا العلم ثم أخبرنا غيره بتقيض ما اخبرنا به الأول وجب أن يكون مفيداً للعلم أيضاً، ويلزم من ذلك ما ذكرنا؛ وأما بطلان التالي فظاهر.

الثالث: لو أفاد خبر الواحد العلم لوجب أن نخطئُ مخالفه، والتالي باطل؛ فإنَّ كثيراً من الصحابة كانوا يعملون على خلاف ما يخبرهم به العدول لوجود أدلة عندهم أقوى منه من غير تخطئة.

* أقول: لما ابطال حصول العلم عقيب الخبر المجرد عن القرائن استدل على حصوله عقيب الخبر المجامع للقرائن بمثال واضح.

واعترضوا عليه بأنَّه حصل العلم بالقرائن لا بالخبر.

والجواب: لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر غير الولد، فعلمنا أن

قال: قالوا: [قال الله تعالى:] «وَلَا تَقْفُ» ، و «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ»
فنهى وذمّ فدلّ أنه ممنوع .

وأجيب: بأن المتبع الاجماع، وبأنه مؤول فيما المطلوب منه العلم
من الدين.*

المفيد للعلم إنما هو مجرد الخبر مع القرائن، قالوا: أدلتكم تأبى ذلك ؛ قلنا: لا
نسلم .

أما الأول: فلأننا قلنا لو أفاد الخبر العلم لا طرد والتالي باطل بالوجدان
فالمقدم مثله، وقد لا يتأتى هاهنا فإن دعوى عدم الاطراد ممنوعة هاهنا فإننا نقول: إن
كلّ خبر احتفته القرائن فإنه يفيد العلم ويطرد .

وأما الثاني: فلأننا قلنا لو أفاد العلم لتناقض المعلوم على تقدير تناقض
الإخبارات وهاهنا لا يتأتى ذلك لأننا نقول أنه يستحيل حصول مثل ذلك الخبر مع
تلك القرائن في نقيض المخبر.

وأما الثالث: فلأننا قلنا لو أفاد العلم لخطأ مخالفه والتالي باطل وهو لا يتأتى
هاهنا لأننا نخطئ المخالف لكونه يخالف المعلوم.

* أقول: هاتان حجّتان احتج بهما من أوجب العلم عقيب خبر الواحد:

الأولى: إن الله تعالى نهى عن اتباع ما لا يوجب العلم، فقال: «وَلَا تَقْفُ مَا
لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^(١) فلو كان خبر الواحد غير موجب للعلم لما جاز اتباعه ؛

قال: مسألة: إذا اخبر واحد بحضرة ﷺ ولم ينكر، لم يدُلَّ على صدقه قطعاً .

لنا: يحتمل أنه ما سمعه، أو ما فهمه، أو كان بينه، أو رأى تأخيره،
أو ما علمه، أو صغره.*

﴿ ولما كان الاجماع واقعاً على انْ خبر الواحد مقبول دل على أنه يفيد العلم .

الثانية: إنَّ الله تعالى ذم ونهى عن اتباع الظن فقال: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾^(١) و﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾^(٢) إلى غير ذلك، فلو كان خبر الواحد يوجب الظن لكان متبعه مذموماً، ولما كان الاجماع قد انعقد على اتباعه، دل على أن متبعه غير متبع لما يوجب الظن بل العلم .

والجواب من وجهين :

الأول: أن المتبع ليس هو الخبر بل الإجماع الدال على وجوب العمل بالخبر،
وحينئذٍ المتبع هاهنا أمر معلوم هو الاجماع لا المظنون .

الثاني: أن المنهي عنه أو المذموم إنما هو الظن في معرض الأمور القطعية من الدين كالتوحيد وغير ذلك لا الأمور الشرعية.

[الأخبار بحضرة النبي ﷺ]

* أقول: اختلف الناس في الراوي إذا اخبر بخبر بحضرة الرسول ﷺ ﴿

قال: مسألة:

إذا اخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبه وعلم أنه لو كان كذباً
لعلموه ولا حامل على السكوت فهو صادق قطعاً للعادة.*

❦ ولم ينكره عليه ؛ فقال قوم: إن ذلك دليل على صدقه وألا لوجب عليه المسارعة
إلى الإنكار .

وقال آخرون: إن ذلك غير واجب لأنه يحتمل أنه ما سمعه، أو ما فهم ما قاله،
أو كان قد بينه قبل ذلك فلا يجب عليه تكرير البيان، أو أن الرسول ﷺ رأى من
المصلحة تأخير الإنكار، أو ما علم الكذب فيما إذا كان الخبر يرجع إلى الأمر
الديني، أو أنه ترك الإنكار تعمداً وذلك جائز عندهم لأنه من الصغائر.

* أقول: اختلفوا في هذه أيضاً فقال قوم أنه يدل على صدقه وقال آخرون لا
يدل، وعوّل الأوائل على قطع العادة بأن شخصاً إذا أخبر بخبر بين يدي خلق كثير
وعلم أنه لو كان كذباً لعلموا كذبه ولا حامل لهم على السكوت، يكون ذلك صادقاً،
وهو ظاهر.

قال: مسألة:

إذا انفرد واحدٌ فيما تتوافر الدواعي على نقله وقد شاركه خلقٌ كثيرٌ، كما لو انفرد واحدٌ بقتل خطيب على المنبر في مدينة، فهو كاذب قطعاً خلافاً للشيعَة.

لنا: العلم عادةً ولذلك نقطع بكذب من ادعى ان القرآن عورض.

قالوا: الحوامل المقدرة كثيرة، ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهدي. ونُقل انشقاق القمر، وتسبيح الحصى، وحنين الجذع، وتسليم الغزاة، وإفراد الإقامة، وإفراد الحج، وترك البسمة آحاداً.

وأجيب: بأن كلام عيسى عليه السلام إن كان بحضرة خلقٍ فقد نُقل قطعاً، وكذلك غيره مما ذكر واستغني عن الاستمرار بالقرآن الذي هو أشهرها. وأما الفروع فليس من ذلك وان سلم فاستغني لكونه مستمراً أو كان الأمران سائغين. *

* أقول: اختلف الناس فيما إذا أخبر واحد بخبر تتوفر الدواعي على نقله مع حضور خلق كثير، فقال قوم أنه يدل على كذبه قطعاً وخالفت الشيعة في ذلك؛ أما الأولون فاستدلوا بالعادة فإنه تحيل العادة صدق من أخبر بأن الخطيب قُتل على المنبر بمشهد من الخلق مع عدم موافقة الخلق له، لتوفر دواعيهم على نقل مثل هذه الاخبار؛ ولأجل ذلك قطعنا بكذب من نقل أن القرآن قد عورض وذلك لأنه خبر واحد لا يخفى مثله على الخلق مع توفر دواعيهم على نقله.

﴿أما الشيعة فإنهم قالوا: يحتمل أن يكون الكل قد اخفوا مثل ذلك لمصلحة عامة تتعلق بالجميع، أو لرهبة، أو رغبة أو لأغراض متعددة - كل شخص له غرض غير غرض الآخر - وإذا كانت هذه المحامل موجودة كيف يجزم بكذب هذا الخبر؟ ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد مع أنه من أعجب الأشياء، وكذلك المسلمون نقلوا ما تتوفر الدواعي على نقله أحاداً ولم يبلغ نقلهم إلى التواتر وذلك كمعجزات الرسول ﷺ ووقائعه وأفعاله مع أن ناقلها صادق .

وأجابوا عن صورة عيسى بأنه إن كان تكلم بين يدي خلق عظيم فقد نقل قطعاً لما ذكرناه من إحالة العادة، وكذلك غيره من الوقائع التي صوروها في زمن الرسول ﷺ من معجزاته وإنما لم يستمر النقل للاستغناء بالقرائن والآ فإن لقائل أن يقول: إن عيسى ﷺ إنما تكلم بذلك بين يدي نفر يسير قبل أن يظهر أمره ويسمع حاله، بخلاف إبراء الأكمه والأبرص لأنه وقع وقت اشتهار حاله، وكذلك معجزات الرسول ﷺ أكثرها صدرت مع نفر قليل.

وأما الفروع كإفراد الإقامة وتثنيها، وإفراد الحج عن العمرة والجهر بالبسملة وعدمه، فإن لقائل أن يقول أنها لم تقع بين يدي خلق عظيم أو إن وقعت لكنها ليست مما تتوفر الدواعي على نقلها لما فيها من الكلفة والمشقة، أو إن كان مشهوراً لكن استغنى عن نقله لاستمراره فخفي بعد ذلك، أو أن يقال الأمران كانا مشهورين من إفراد الإقامة وتثنيها وغير ذلك من الصور.

قال: مسألة: التعبّد بخبر الواحد العدل جائزٌ عقلاً، خلافاً للجبائي.
لنا: القطع بذلك .

قالوا: يؤدّي إلى تحليل الحرام وعكسه .

قلنا: إن كان المصيب واحداً فالمخالف ساقط كالتعبّد بالمفتي
والشهادة وإلا فلا يرد وإن تساوى فالوقف أو التخيير يدفعه.

قالوا: لو جاز لجاز التعبّد به في الإخبار عن البارئ سبحانه.

قلنا: للعلم بالعادة أنّه كاذب.*

[التعبّد بخبر الواحد]

* أقول: اختلف الناس في جواز التعبّد بخبر الواحد العدل عقلاً، فذهب قوم
إلى المنع وهو منقول عن الجبائي وجماعة من المتكلمين ؛ وذهب المحققون إلى
جواز ذلك وهو مذهب المرتضى وجماعة الإمامية.

والدليل على جواز ذلك عقلاً أننا نعلم بالضرورة أنّه لا إستبعاد في أنّ يكلفنا
الله تعالى بذلك ويقول متى اخبركم العدل بخبر فاعملوا بقوله وهذا أمر قطعي .

واحتج المخالف بأنّ التعبّد بخبر الواحد يؤدي إلى تحليل الحرام وتحريم
الحلال فيكون ممتنعاً.

وبيان ذلك: لأن الأخبار مختلفة مضطربة فعلى تقرير أن يُفتي واحد بخبر
راجع وحجة بالتحليل وافتي آخر بالتحريم لزم ما ذكر من المحذور.

والجواب: إن قلنا أن المصيب واحد فالمخالف لما عليه المصيب لا اعتداد به ولا يكون التعارض موجوداً وذلك كالتعبد بالشهادة والفتوى فإنتهما يوجبان الظن ؛ فإن قلنا أن كل مجتهد مصيب اندفع الإيراد لأن المحذور إنما يلزم على تقدير استحالة اجتماع الحل والحرمة بالنظر إلى شخصين، فإذا قلنا أن كل مجتهد مصيب فلو فرضنا أن مجتهدين حكم أحدهما بالحرمة والآخر بالحل لم يلزم المحذور.

هذا إذا كان أحد الخبرين راجحاً على الآخر بوجوه الترجيحات الآتية أما إذا فرض تساويهما فطريق العمل إما الوقف كما هو مذهب قوم، أو التخيير؛ وعلى كلا التقديرين يندفع المحذور.

واحتجوا أيضاً بأنه لو جاز التعبد بخبر الواحد عقلاً إذا نقل عن الرسول ﷺ، لجاز وقوع التعبد به إذا نقل عن الله تعالى؛ والجامع بينهما اشتمال كل منهما على المصلحة المحتملة، والتالي باطل؛ فإن نقل الأحكام عن الله تعالى بدون المعجزة غير مقبول.

والجواب بالفرق فإن العادة قاضية بكذب من نقل عن الله تعالى من دون المعجزة ولم تقض بكذب من نقل عن الرسول ﷺ.

قال: مسألة:

يجب العملُ بخبر الواحد خلافاً للقاساني وابن داود والرافضة.

والجمهور: بالسمع .

وقال أحمد والقفال وابن سُريج^(١) والبصريّ بالعقل .

لنا: تكرر العملُ كثيراً في الصحابة والتابعين سابقاً من غير نكير وذلك يقضي بالاتفاق عادة كالقول قطعاً.

قولهم: لعل العمل بغيرها.

قلنا: علم قطعاً من سياقها ان العمل بها.

قولهم: فقد أنكر أبو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة، وانكر عمر خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد، وانكر خبر فاطمة بنت قيس وانكرت عائشة خبر ابن عمر .

وأجيب: إنّما انكروا عند الارتياب.

قالوا: لعلها أخبار مخصوصة.

قلنا: نقطع بأنهم عملوا لظهورها لا لخصوصها وأيضاً المتواتر إن

١. ورد في النسختين: ابن شريح والصحيح ما أثبتناه. وهو أحمد بن عمر بن شريح القاضي أبو العباس البغدادي، فقيه الشافعية في عصره ومتكلمهم، وكان يلقب بالباز الأشهب، ولي القضاء بشيراز، له تصانيف كثيرة ومناظرات مع محمد بن داود الظاهري. ولد في بغداد سنة ٢٤٩ هـ وتوفي بها سنة ٣٠٦ هـ.

انظر: الأعلام للزركلي: ١/ ١٨٥؛ سير أعلام النبلاء: ١٤ / ١٧٢.

كان ينفذ الأحاد إلى التراخي لتبليغ الأحكام.*

[وجوب العمل بخبر الواحد]

* أقول: اختلف الناس في وجوب العمل بخبر الواحد، فذهب الجمهور إلى ذلك وهو مذهب الشيخ أبي جعفر من الإمامية، ومنع منه القاساني^(١) وابن داود والسيد المرتضى رحمهما الله واتباعه من الإمامية .

ثم اختلف القائلون بالوجوب في مدركه فقال احمد بن حنبل، والقفال، وابن سريج، وأبو الحسين البصري أنه العقل .

وذهب الباقر إلى أنه السمع والدليل على وجوب العمل بخبر الواحد أنه قد اجمع عليه الصحابة والتابعون، وكل ما أجمع عليه الصحابة والتابعون يجب اتباعه فالعمل بخبر الواحد واجب؛ أما الصغرى فنقلية لأن الأخبار تواترت بعمل الصحابة والتابعين بالأخبار المروية بالأحاد وتكرار العمل به تواتراً شائعاً ذاتعاً من غير منكرة من أحد وإذا تكرر العمل به كان إجماعاً كالقول قطعاً، وأما الكبرى فقد مضى بيانها في باب الإجماع.

اعترض المانعون من ذلك بأن عمل الصحابة جاز أن يكون مستنداً إلى غير الخبر الواحد وتوافق الخبر والعمل لا يقتضي أن يكون العمل إنما كان لأجل الخبر. والجواب: أنه لو كان العمل بغير الخبر مع كثرته لامتنع عادة خفاؤه رحمهما الله

١ . القاساني وهو محمد بن إسحاق، أبو بكر، وكان داوياً ثم انتقل إلى مذهب الشافعي وصار رأساً فيه ومتقدماً، له من الكتب: الرد على داود في إبطال القياس، الفتيا الكبير، أصول الفتيا. انظر: فهرست ابن النديم: ٢٦٧.

عنا وان لا يظهره لنا؛ وأيضاً فإن عمر قال: «لو لم نسمع بهذا لقضينا فيه بغير هذا»^(١) وقول ابن عمر: «حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن ذلك فانتهينا»^(٢) إلى غير ذلك من الأحاديث المروية عن الصحابة الدالة على أن العمل بخبر الواحد سائغ. وقالوا كيف يصح دعوى إجماع الصحابة على ذلك مع أن الإنكار قد وجد منهم؟ فإن أبا بكر رد خبر المغيرة^(٣) في ميراث الجدة حتى انضم إليه خبر محمد بن مسلمة^(٤)، ورد أبو بكر وعمر خبر عثمان في اذن رسول الله ﷺ في رد الحكم ابن أبي العاص، ورد عمر خبر أبي موسى الأشعري^(٥) في

١. وهو خبر حمل بن مالك في الجنين، لاحظ: السنن الكبرى: ٨ / ١١٤؛ سنن أبي داود: ٢ / ٢٥٦، باب دية الجنين،؛ سنن النسائي: ٨ / ٤٧.

٢. يعني نهى الرسول ﷺ عن المخابرة. والمراد بالمخابرة هو ان يتم الاتفاق بين الفلاح ومالك الأرض على المحصول كالثلث أو النصف.

٣. المغيرة بن شعبة من أصحاب رسول الله ﷺ، ولآه عمر الكوفة فلم يزل عليها إلى أن قتل، فأقره عثمان عليها ثم عزله، واعتزل صفين، ولحق بمعاوية عند التحكيم، وولاه الكوفة بعد صلحه مع الحسن عليه السلام إلى أن توفي سنة خمسين وقيل: سنة إحدى وخمسين. انظر: معجم رجال الحديث: ١٩ / ٣٠٣، برقم ١٢٥٨٩.

٤. وهو محمد بن مسلمة بن سلمة بن حريش بن خالد بن عدي بن مجدعة بن الحارثة بن الحارث بن الخزرج الأنصاري الحارثي المدني، صحابي شهد بدرًا وما بعدها مع رسول الله ﷺ إلا تبوك، روى عن الرسول ﷺ، وروى عنه: جابر بن عبد الله والحسن البصري والمغيرة بن شعبة وغيرهم، لم يشهد الجمل ولا صفين وأقام بالريذة، أسلم بالمدينة على يد مصعب بن عمير، توفي بالمدينة سنة اثنتين وأربعين وقيل: ثلاث وأربعين وقيل ست وأربعين. انظر: الاستيعاب: ٣ / ١٣٧٧، برقم ٢٣٤٤؛ الثقات لابن حبان: ٣ / ٣٦٢.

٥. هو عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار التميمي، أبو موسى الأشعري، صحابي أسلم بعد فتح

«الاستيذان وهو» سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا استأذن احدكم على صاحبه ثلاثاً فلم يؤذن له فليصرف» حتى رواه أبو سعيد الخدري، وأنكر خبر فاطمة بنت قيس^(١) في السكنى وقال: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، وانكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببياء أهله عليه؛ وغير ذلك من الوقائع المشهورة .

فليس الاستدلال بالعمل على وفق الخبر على وجوب العمل بخبر الواحد أولى من الاستدلال بالانكار على تحريم العمل به بل الثاني أولى.

والجواب: أن نقول قد بينا أن بعض الصحابة عمل بالخبر ووافق على ذلك الباقي؛ ورويتم انتم هذا الانكار فلا بد من التوفيق، وطريقه ان نقول يحتمل الانكار أنهم إنما انكروا ذلك لارتياهم بالراوي فحيث لا يجب الانكار عند عدم الارتياح. قالوا: عمل الصحابة بالخبر لا يدل على أن الخبر حجة يجب اتباعه لأن

«خير هو وجماعة من الأشعريين، ولآه عمر بن الخطاب البصرة وأقره عثمان عليها ثم عزله، فانتقل إلى الكوفة ثم ولآه عثمان الكوفة ولم يزل عليها إلى أن قُتل عثمان، فأقره الإمام علي عليها، كان ممن يخذل الناس عن نصره علي عليه السلام يوم الجمل فعزله الإمام عليه السلام، وأقام بالكوفة إلى أن كان التحكيم فاختاره الخوارج برغم معارضة الإمام ووصفه إياه بالتائه عن الحق، فاحتال عليه عمرو بن العاص وغلبه والقضية مشهورة، توفي سنة ٤٤ وقيل: ٤٢، وقيل: ٥٢ هـ. انظر: موسوعة طبقات الفقهاء: ١ / ١٨١، برقم ٥٥.

١. هي فاطمة بنت قيس بن خالد بن وهب بن ثعلبة بن وائل بن عمرو بن شيبان بن محارب بن فهر الفهرية؛ أخت الضحاك بن قيس، وكانت أكبر منه بعشر سنين، لها صحبة، روت عن النبي ﷺ، وروى عنها: سعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، وعامر الشعبي، وغيرهم كثير. انظر: الثقات: ٣ / ٣٣٦؛ وتهذيب الكمال: ٣٥ / ٢٦٤.

قال: واستدل بظواهر مثل: «فَلَوْلَا نَفَرَ» إلى قوله: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^(١)، و: «لَا تَقْفُ»^(٢)، «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ»^(٣)، «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ»^(٤)، «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ»^(٥)، وفيه بُعد.*

ذلك الخبر خاص ولا يجب من العمل بواحد معين العمل بمطلق الخبر لاحتمال أن يكون قد اقترن بذلك الخبر من القرائن الموجبة للعلم ما أوجب العمل، بخلاف هذه الاخبار الخالية عنه، ولا شك أن ذلك الخبر المعين غير معلوم فما من خبر إلا ويجوز أن يكون خالياً عن شريطة العمل عندهم فلا يجوز العمل بأسرها.

وأجاب بأننا نقطع بأن الصحابة والتابعين انما عملوا على وفق الخبر لظهور مدلول الخبر لا لخصوصية الخبر .

الدليل الثاني^(٥) على أن خبر الواحد يجب العمل به: أنه قد تواتر عنه عليه السلام أنه كان ينفذ الرسل إلى البلدان لتبليغ الأحكام إليهم ولا شك أنه ما كان ينفذ من لم يفد قوله العلم بل الظن، فلو لم يكن الظن كافياً في وجوب العمل لكان الإنفاذ عبثاً وهو محال .

واعترض ابوالحسين هاهنا باعتراض وارد وهو أنه يحتمل أنه إنما كان ينفذهم للفتيا لا للإخبار.

* أقول: استدل من قال بأن خبر الواحد يجب العمل به بأدلة سمعية استضعفها المصنف .

١. التوبة: ١٢٢ . ٢. الاسراء: ٣٦ . ٣. الانعام: ١١٦ .
٤. البقرة: ١٥٩ . ٥. الحجرات: ٦ .
٥. الدليل الأول هو قوله: «قد اجمع عليه الصحابة والتابعون».

منها: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾. وجه الاستدلال أنه تعالى أمر بالإنذار وهو الخبر المخوف، وإنما أمر بالإنذار طلباً للحدز لأنه تعالى لا يصح عليه الترجيحي فحيثئذٍ يحمل قوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ على طلب الحدز فكان الحدز واجباً إذ الأمر للوجوب فيكون إخبار كل طائفة بوجوب الحدز من العقاب، والطائفة من لا يفيد قولهم العلم لأنها تطلق على الإثنين والثلاثة، وعلى المخبرين بالتواتر فيكون اللفظ حقيقة في القدر المشترك وهو مطلق الخبر الزائد على الواحد دفعاً للاشتراك والمجاز؛ وإذا كان قول الإثنين يستلزم ترك الحدز كان العمل واجباً بقولهما، وكل من قال بأن الإثنين يجب العمل بقولهما أوجب العمل بقول الواحد لاشتراكهما في إفادة الظن.

وهذا الاستدلال بعيد لأن ظاهر الآية يقتضي الحدز عقيب الإنذار الحاصل بسبب التفقه في الدين، والإنذار هو الإخبار على ما مر، ولا شك أن الخبر الحاصل بعد التفقه في الدين ظاهراً إنما هو الفتوى، ونحن نقول بموجبه، فإن الفتوى وإن أفادت الظن لكن يجب العمل بها بخلاف خبر الواحد.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾. فنهاه عن اتباع الظن وذم أولئك على اتباعه، مع الاتفاق بأن الرسول ﷺ كان ينفذ الرسل لتبليغ الأحكام إلى البلاد المتباعدة؛ فإذا خبر الواحد يفيد العلم فيجب العمل به، والكلام على هذا قد مضى.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ﴾ ذمهم على كتمان الهدى، والواحد إذا سمع من الرسول ﷺ حكماً كان هدى وكان كتمانها متوعداً عليه فوجب عليه إظهاره فلو لم يجب علينا قبوله، لما كان لإظهاره فائدة، ويبقى إظهاره كإخفائه .

وهذا أيضاً ضعيف لاحتمال أن يكون الذم إنمّا توجه على جمع تقوم الحجّة بقولهم، ولو سلم أنّ الذم متوجه على الواحد لكن يحتمل أن يكون المراد من الهدى الكتاب العزيز وهو الظاهر لوصفه بالإنزال وإن كانت السنّة منزلة أيضاً؛ فلا نسلم أنّه يلزم من وجوب الإظهار وجوب القبول منه فإن الآية تتناول الفاسق مع أنّه لا يجب علينا القبول منه .

ومنها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١) أمرنا بالتثبت عند مجيء الفاسق، فوجب أن يكون التثبت عدماً عند عدم الفسق؛ فأما أن نقطع بصحة قوله وهو المطلوب أو يبطلانه ويلزم من ذلك أن يكون خبر الفاسق أعظم درجة من خبر العدل، وهو محال .

قالوا: وهذا ضعيف لأنه استدلال بالمفهوم، وسيأتي بيان ضعفه.

ولقائل أن يقول: الاستدلال بالمفهوم إنمّا يكون ضعيفاً على تقدير عدم الإشارة إلى العلة، أمّا على عدم ذلك^(٢) التقدير فلا؛ والإشارة إلى العلة حاصلة هاهنا لأنّ خبر الواحد الفاسق يقال له أنّه خبر واحد وهو أمر ذاتي له، ويقال له

١. الحجرات: ٦.

٢. يعني: أمّا على الإشارة إلى العلة فلا يكون ضعيفاً.

قال: قالوا: «لَا تَقْفُ»، «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ». وقد تقدّم، ويلزمهم ألا يمنعوه إلا بقاطع .

قالوا: توقف ﷺ في خبر ذي اليدين حتى أخبره أبو بكر وعمر. قلنا: غير ما نحن فيه، وإن سُلّم فإنما توقف للريبة بالانفراد فإنه ظاهر في الغلط، ويجب التوقف في مثله.*

☞ أنه خبر فاسق وهو أمرٌ عرضي له؛ وإذا صح استناد الحكم إلى الأمر الذاتي كان استناده إليه أولى من استناده إلى الأمر العرضي.

فإذا تقرر هذا فنقول: خبر الواحد مطلقاً لا يصلح علة للتثبت وإلا لكان استناد التثبت إلى الفسق هاهنا استناد الشيء إلى غير علته، وهو محال.

* أقول: هذا استدلال من منع من العمل بخبر الواحد، وتقريره: أنه تعالى نهاه عن اقتفاء ما ليس بعلم، والظن ليس بعلم؛ وأيضاً الله تعالى ذم من اتبع الظن فوجب أن لا يسوغ اتباعه، والعمل بخبر الواحد اتباع الظن فوجب أن لا يسوغ.

وقد تقدم الجواب عن هذا وأن المراد المنع من العمل بخبر الواحد فيما يوجب العمل جمعاً بينه وبين الدليل العقلي الدال على جواز التعبد بخبر الواحد على ما مضى.

ثم إن المصنف أزم هؤلاء القوم إلزاماً صعباً وهو لا يمنعوا من العمل بخبر الواحد إلا بدليل قطعي يفيد المنع لأن المفيد للمنوع لو كان ظنياً لما جاز اتباعه والأمر لكان المتبع له مخالفاً للنهي عن اتباع الظن ولا شك أن أدلتهم الدالة على

المنع من الاتباع إنما هي ظنية وفي ذلك إبطال الشيء نفسه، قالوا: إن النبي ﷺ توقف في خبر ذي اليمين وهو قوله: «أقصر الصلاة أم نسيت»^(١) لما سلم الرسول ﷺ عن اثنتين حتى انضم إليه خبر أبي بكر وعمر؛ فلو كان خبر الواحد مقبولاً لما اقتصر إلى انضمام قول أبي بكر وعمر.

والجواب: إن هذا عين ما قلناه، فإن مع انضمام قول أبي بكر وعمر لا يخرج خبر ذي اليمين إلى حد التواتر بل يكون خبر واحد فهو دليل لنا على أننا نقول إنما توقف النبي ﷺ في خبر ذي اليمين لا لمطلق كونه خبر واحد بل لأنه خبر عن واقعة شهدها جماعة كثيرة فانفراده بالإخبار مما تتطرق إليه التهمة فلما انضم إليه قول أبي بكر وعمر حصل ظن صدقه لإخبار من كان معه، ولا يلزم من كون الخبر مردوداً إذا حصلت معه تهمة أن يكون مردوداً مطلقاً.

١. الموطأ لمالك: ١ / ٩٤؛ صحيح البخاري: ٣ / ١٦٦، برقم ١٢٢٧؛ صحيح مسلم: ٩ / ٥٧٣.

قال: أبو الحسين: العمل بالظن في تفاصيل المعلوم الأصل واجبٌ عقلاً كالعدل في مضرة شيءٍ وضعف حائطٍ. وخبر الواحد كذلك لأنَّ الرسول بُعثَ للمصالح فَخَبِرَ الواحدِ تفصيلاً لها وهو مبنِيٌّ على التحسين.

سلمنا لكنّه لم يجب في العقليات بل أولى.

سلمنا ولا نسلّمه في الشرعيات.

سلمنا وغايته قياس ظني في الأصول.

قالوا: صدقهُ ممكنٌ فيجب احتياطاً.

قلنا: إن كان أصله التواتر فضعيف، وإن كان المفتي فالمفتي خاص،

وهذا عامٌ.

سلمنا لكنّه قياس شرعي.

قالوا: لو لم يجب لخلت وقائع.

رُدّ بمنع الثانية.

سلمنا لكن الحكم النفي وهو مدرك شرعي بعد الشرع.*

[الوجوه العقلية في لزوم العمل بخبر الواحد]

* أقول: هذه الأوجه الثلاثة استدل بها من قال إن خبر الواحد يجب العمل به

عقلاً:

الأول: ما ذكره أبو الحسين، وتقريره: إن العقلاء أوجبوا العمل بخبر

الواحد في العقليات ولا علة لذلك سوى أنهم ظنوا بخير الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل، أما الصغرى فلأنّ العقلاء يجزمون بوجود دفع المضرة والقيام من تحت حائط مستهدم جزماً قطعياً، فإذا أخبر العدل بأنّ في الفعل الفلاني مضرة وأن الحائط المشاهد مستهدم؛ حصل لنا ظن بذلك ومع حصول هذا الظن يحصل لنا ظن بتفصيل ما علمناه اجمالاً من وجوب دفع المضرة والقيام من تحت الحائط المستهدم.

وأما الكبرى فبالدوران. (١)

وهذا المعنى موجود في خبر الواحد العدل الناقل عن الرسول ﷺ لأننا نعلم قطعاً أنّ الرسول ﷺ بعث للمصالح وتعريفها علماً اجمالياً، فإذا أخبر واحد بوجود التبعّد بشيء معين نكون قد ظننا تفصيل ما اجمله العلم الأول فيجب العمل بهذا الظن قضية لما ثبت في العقل من وجوب وجود المعلول عند وجود العلة.

واعترض المصنف بوجهه :

الأول: أن هذا الدليل مبني على التحسين والتقيح العقليين ونحن قد ابطلناهما.

الثاني: لا نسلم أنّ خبر الواحد يجب العمل به في العقليات، نعم لا شك في ثبوت الأولوية؛ أما الوجوب فلا.

الثالث: لا نسلم أنّ خبر الواحد لماً وجب العمل به في العقليات وجب العمل به في الشرعيات.

ولا نسلم أنّ علة العمل به في العقليات ما ذكرتم والدوران ضعيف.

الرابع: سلمنا صحة القياس المذكور لكنه لا يفيد إلا الظن فلا يجوز التمسك به في مسائل الأصول .

الوجه الثاني^(١) في وجوب العمل بالخبر الواحد: إن صدقه ممكن فلو لم يعمل به لكانا قد تركنا أمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ وهو خلاف ما يوجبه الاحتياط .

أعترض عليهم بأن صدق الخبر وإن كان ممكناً لكن لا نسلم وجوب العمل به، والاحتياط بالأخذ بقوله وإن كان مناسباً لوجوب العمل به لكن المناسبة لا تكفي في العمل شرعاً ما لم ينضم إليها شاهد بالاعتبار على ما يأتي، ولا شاهد له سوى خبر التواتر أو خبر المفتي وكلاهما لا يجوز القياس عليهما :

أما الأول: فلأن الخبر إذا كان معلوماً لم يجب من العمل به العمل بالخبر المظنون .

وأما الثاني: فلأن شرع المفتي خاص لأنه إنما يجب على المستفتي والشرع المستفاد من خبر الواحد عام في حق المكلفين بأسرهم، ولا يلزم من العمل بالظن في حق شخص واحد العمل به في حق الجميع لاستلزام كثرة الفساد هاهنا بخلاف الأول، سلمنا ذلك لكنه قياس يفيد الظن فلا يجوز إثبات المسائل الأصولية به .

الوجه الثالث في وجوب العمل بالخبر: أنه لو لم يجب العمل بالخبر الواحد لخلت أكثر الوقائع عن حكم الله تعالى، والتالي باطل فالمقدم مثله ؛ وأما الملازمة فلأننا نعلم بالضرورة أن القرآن والتواتر والإجماع لا تنفي بضبط الأحكام، ولا طريق يفيد القطع سوى هذه، فلو لم يوجب العمل بالخبر لخلت أكثر الوقائع عن الأحكام، وأما بطلان التالي فلأن الأحكام الخمسة تنحصر فيها جميع الوقائع

١ . الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي استدلل بها القائل بوجوب العمل بخبر الواحد .

قال: مسألة: الشرائط ؛ منها: البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف، وإجماع المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرّقهم، مستثنى، لكثرة الجناية بينهم منفردين، والرواية بعده والسماع قبله مقبولة كالشهادة، ولقبول ابن عباس وابن الزبير وغيرهما في مثله، لإسماع الصبيان.*

❦ لامتناع خلو بعضها عنها .

أُعتَرَضَ بِأَنَّ مَنَعَ الثَّانِيَةَ - وَهِيَ الْمَقْدَمَةُ الْإِسْتِثْنَائِيَّةُ - وَجَوَّزَ أَنْ يَكُونَ بَعْضُ الْوَقَائِعِ خَالِيَةً مِنَ الْإِحْكَامِ، فَإِنَّ الْفَقِيهَ قَدْ لَا يَجِدُ مَدْرَكَاً قَطْعِيّاً وَلَا خَيْراً وَاحِداً فِي وَاقِعَةٍ فَتَكُونُ تِلْكَ الْوَاقِعَةُ قَدْ خَلَّتْ عَنِ الْإِحْكَامِ .

سلمنا امتناع خلو بعض الوقائع من الاحكام لكن لا نسلم أن القول بعدم العمل بخبر الواحد يوجب خلو البعض، لأننا نقول: كل واقعة ليس فيها مدرك قطعي فإن الحكم فيها بالنفي، ومدركه شرعي وهو وجوب العمل بالبراءة الأصلية المستفادة من الشرع.

[شروط العمل بخبر الواحد]

* أقول: لما فرغ من الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد شرع في بيان شروط الخبر^(١) الذي يجب العمل به، فمنها:

١. انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤١٦/٣.

البلوغ وهو مُشترطٌ اتفاقاً، وذلك لأنَّ الصبي أما أن لا يكون مميزاً أو يكون، والأوّل لا تقبل روايته قطعاً لاحتمال كذبه احتمالاً مساوياً لصدقه، والثاني لا تقبل روايته أيضاً لأنه إذا كان مميزاً علم أنه غير مكلفٍ، وحينئذٍ يحصل له علمٌ بأنه غير ممنوع من الكذب شرعاً، ومن علم أنه غير ممنوع من الكذب لا يمتنع إقدامه عليه لعدم الصارف في حقه وذلك ممّا يوجب احتمال كذبه احتمالاً مساوياً لصدقه. لا يقال: قد وقع الاجماع من أهل المدينة على أن شهادة الصبيان مقبولة في الجراح، واجماعهم حجة^(١) فتكون شهادتهم مقبولة فيكون خبرهم مقبولاً.

لأننا نقول: إنّما قبلنا شهادتهم في الجناية لمعنى غير موجود في الخبر وذلك لأن اجتماعهم سبب لوقوع الأذى في غالب الأحوال، فلأجل ذلك قبلنا قولهم دفعاً لمحذور الأذى الحاصل منهم دائماً؛ بخلاف الخبر، ومع وقوع الفرق يمتنع القياس.

أما إذا كانوا وقت التحمّل غير بالغين ووقت الأداء بالغين فإن روايتهم تكون مقبولة بالقياس على الشهادة فإنهم إذا تحمّلوا في حال الطفولية وأدوا الشهادة حالة البلوغ كانت مقبولة، فكذلك الرواية؛ وأيضاً فإن الصحابة قبلوا أحاديث ابن عباس وابن الزبير وغيرهم وإن كانوا قد تحمّلوها وقت الصبوة؛ وأيضاً فالإجماع حاصل بأن الصبيان يحضرون مجالس الحديث فلو لم يكن لاستماعهم واحضارهم فائدة، وإلا لكان عبثاً يستحيل صدوره من أكثر الناس، ولا فائدة سوى قبول روايتهم وقت البلوغ.

١. قال السبكي في تعليقه على عبارة الماتن ما هذا نصه: «وما يقال من اجماع أهل المدينة، لا أصل له». كما أنه نقل عن ابن حزم قوله: «... ولو سلم اجماع المدينة، فهو عندنا غير حجة». انظر: رفع الحاجب: ٢/ ٣٥٣ و ٣٥٤.

قال: ومنها: الإسلام، للاجماع، وأبو حنيفة وإن قبل شهادة بعضهم على بعض لم يقبل روايتهم، ولقوله: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ» وهو فاسق بالعرف المتقدم.

واستدلّ بأنه لا يوثق به كالفاسق، وضُعمُ بأنه قد يُوثقُ ببعضهم لتدوينه في ذلك.*

* أقول: هذا شرط ثان للعمل بخبر الواحد وهو أن يكون الراوي مسلماً، وهو شرط متفق عليه والدليل على اشتراطه الاجماع؛ فإنه لا خلاف في أن الكافر لا تقبل روايته لأن منصب الرواية من اشرف المناصب فلا يقبل هاهنا قول الكافر لخسته واهانته.

لا يقال: كيف تصح دعوى الاجماع على ذلك وأبوحنيفة قد قبل شهادة بعضهم على بعض؟ لأننا نقول: لا يلزم من قبول شهادتهم قبول روايتهم، والفرق أن قبول الرواية أعظم من قبول الشهادة، فإن الرواية حكم على كل المكلفين المسلم والكافر؛ بخلاف الشهادة ولا يلزم من القبول في أضعف المنصبين القبول في أتمهما على أن أبا حنيفة صرح بعدم قبول الرواية، فلا يكون ذلك خارقاً للاجماع، أقصى ما في الباب أنه يلزم النقص لكن مع حصول الفرق يندفع.

الدليل الثاني^(١) على الاشتراط قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» أمرنا بالتثبت عقيب اخبار الفاسق، والكافر فاسق بعرف الشرع في أول الوضع؛ وإن كان المتأخرون من الفقهاء لا يطلقونه إلا على المسلم فإنه لا اعتداد به.

قال: والمبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر، وإما غير المكفر فكالبدع الواضحة، وما لا يتضمن التكفير إن كان واضحاً كفسق الخوارج ونحوه، فرده قوم وقبله قوم.

الراد: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ» وهو فاسق .

القابل: نحن نحكم بالظاهر، والآية أولى لتواترها وخصوصها بالفاسق، وعدم تخصيصها وهذا مخصص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما باتفاق.

قالوا: أجمعوا على قبول قتلة عثمان.

وزدّ بالمنع أو بأنه مذهب بعض.

وأما نحو خلاف البسمة وبعض الأصول وإن ادعى القطع فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين.*

وبعض القائلين بأن خبر الكافر غير مقبول؛ استدلل على ذلك بأنه لا يوثق به فلا يكون مقبول الرواية قياساً على الفاسق، والجامع هو الخروج عن الأوامر الشرعية .

واستضعف المصنف هذا الدليل لابتنائه على أن الكافر غير موثوق به، وهو باطل فإنه قد يوثق بقوله ويغلب على الظن صدقه إذا علم تدينه وإن من شرعه تحريم الكذب؛ فإن مع هذين الاعتقادين يغلب على الظن صدقه بخلاف الفاسق المشارك له في أحد الاعتقادين دون الآخر.

* أقول: لما ذكر اشتراط الإسلام وبيّن حال الكافر في قبوله وعدم

قبوله؛ شرع في أحوال الممتعي إلى الملة الإسلامية، فإن كان مبتدعاً فلا يخلو أما ان تتضمن بدعته التكفير أو لا .

أما الأول فكالمجسمة فاختلف الناس في ذلك فمن ذهب إلى التكفير فإنه كالكافر عنده، وأما غير المكفر فإنه يجري مجرى المبتدع بدعة واضحة، وسيأتي حكمها .

وأما ما لا تتضمن التكفير فلا تخلو بدعته أما أن تكون واضحة أو لا .

فإن كانت واضحة كفسق الخوارج ونحوه فقد اختلفوا فيه فذهب قوم إلى أنه مردود الرواية، وذهب آخرون إلى أنه مقبولها .

إحتج الأولون بقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَبِئْسَ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ أمرنا بالثبوت عند مجيء الفاسق، والمبتدع فاسق، فوجب الثبوت عند قوله .

واحتج الآخرون بقوله ﷺ: «نحن نحكم بالظاهر»^(١) أوجب الحكم بالظاهر مطلقاً، والمبتدع إذا كان مضمون الصدق كان قوله ظاهراً، فوجب الحكم به؛ والاستدلال بالآية أولى لثلاثة أوجه :

الأول: أن الآية مقطوع بها والحديث مضمون فلا يعارضها .

الثاني: ان الآية مخصوصة بالفاسق وقوله ﷺ: «نحن نحكم بالظاهر» عامٌ في كل ظاهر فالآية مانعة من قبول الفاسق بالتنصيص عليه والحديث مقتض لتجوز العمل بقوله لدخوله تحت ما دلّ عليه الحديث والخاص مقدم على العام .

الثالث: أن الحديث مخصوص بالكافر والفاسق إذا ظن صدقهما فإن

١. مرت الاشارة لهذا الحديث في صفحة: ٤٠٤ فراجع.

قال: وَأَمَّا مَنْ يَشْرَبُ النَّيْدَ وَيَلْعَبُ بِالشُّطْرَنْجِ وَنَحْوِهِ مِنْ مَجْتَهِدٍ وَمَقْلَدٍ فَالْقَطْعُ أَنَّهُ لَيْسَ بِفَاسِقٍ وَإِنْ قَلْنَا: إِنَّ الْمَصِيبَ وَاحِدٌ، لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى تَفْسِيقٍ بِوَاجِبٍ. وَإِجَابَ الشَّافِعِيِّ الْحَدَّ لظُهُورِ أَمْرِ التَّحْرِيمِ عِنْدَهُ.*

قولهما ظاهر ومع ذلك فهما غير مقبولين إجماعاً، والآية غير مخصوصة؛ ولا شك في أن الاستدلال بالعام الذي لم يلحقه التخصيص أولى من الاستدلال بالعام المخصوص.

واحتج الآخرون أيضاً بإجماع الصحابة على قبول أخبار قتلة عثمان مع ظهور فسقهم عند جميعهم.

والجواب: المنع من الإجماع.

سلمنا لكن لا نسلم وضوح فسقهم عند جميعهم، فإن بعض الصحابة كعمار بن ياسر والاشتر وغيرهما لا يعتقد فسق قتلة عثمان، بل بعضهم.

وأما الخلاف في البسمة وبعض الأصول التي اختلف فيها، وإن ادعى قوم القطع بأنه من الفسق الواضح أو من قبيل ما يكفر به؛ فليس من ذلك لقوة الشبهة الحاصلة من الجانبيين، وهذا قد سلف.

* أقول: هذا هو القسم الثالث^(١) وهو المبتدع الذي لا تتضمن بدعته

١. من أنواع التعريف في المنطق، التعريف بالقسمة، وهي تتم بطريقتين: القسمة الثنائية والقسمة التفصيلية، والتفصيلية بدورها تنقسم إلى عقلية واستقرائية. والطريقة المعتمدة هنا هي القسمة الثنائية وحاصلها:

قال: ومنها رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن.*

﴿كفرًا وهي تتضمن فسقًا غير مقطوع به - بل هو مظنون - كالتائل بشرب النبيذ وجواز لعب الشطرنج وما مثلها من المسائل الفرعية التي وقع فيها الخلاف؛ فالمصنّف قطع بأنّه ليس بفاسق سواء قلنا إنّ المصيب واحدٌ أو أكثر من واحد، أمّا إذا قلنا المصيب أكثر من واحد فظاهر وأمّا إن قلنا المصيب واحد فلائنا لو فسّقناه مع غلبة ظنه بالحكم الخطأ لوجب أنّ يفسق بالواجب والتالي باطل فالمقدم مثله؛ بيان الشرطية: أنّ المجتهد إذا غلب على ظنه أحد طرفي الحكم، وجب عليه العمل به - وإن كان مخطئاً في نفس الأمر - فلو فسق بخطابه لزم بفسقه بالواجب. وأمّا بطلان التالي فظاهر.

قال الشافعي: أحدُ الحنفي على شرب النبيذ وأقبل شهادته، لظهور التحريم

عنده.

* أقول: هذا شرط ثالث^(١) للعمل بخير الواحد وهو مما لا خلاف فيه.

وتحقيقه أنه لو تساوى ضبطه لما يرويه، أو سمعه، وسهوه، أو يترجح سهوه؛ لما حصل الظن بصدقه قطعاً، ومتى لم يحصل الظن لم يجز العمل.

الف. ما تتضمن بدعته التكفير.

ب. ما لا تتضمن بدعته التكفير وبدعته واضحة.

ج. ما لا تتضمن بدعته التكفير أيضاً ولكن بدعته غير واضحة؛ وهو الذي اطلق عليه الشارح رحمته.

«القسم الثالث».

١. كان الشرط الأول البلوغ، والشرط الثاني الإسلام.

قال: ومنها العدالة وهي حافظة دينية تحمِلُ على ملازمة التقوى
والمروءة ليس معها بدعة، وتتحقق باجتناب الكبائر وترك الاصرار على
الصغائر، وبعض الصغائر وبعض المباح.

وقد اضطرب في الكبائر، فروى ابن عمر: «الشرك بالله، وقتل
النفس، وقذف المحصنة، والزنا، والفراؤ من الزحف، والسحر، وأكل مال
اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والاحاد في الحرم».

وزاد أبو هريرة: «وأكل الربا».

وزاد عليّ عليه السلام: «السرقه وشرب الخمر».

وقيل: ما توعد الشارع عليه بخصوصه.

وأما بعض الصغائر فما يدلُّ على الخسة كسرقة لُقمة والتطفيف

بحبة.

وبعض المباح كاللعب بالحمام والاجتماع مع الأراذل والحرف

الدينة ممن لا تليق به ولا ضرورة.

وأما الحرية والذكورة وعدم القرابة والعداوة فمختص بالشهادة.*

* أقول: هذا هو الشرط الرابع لقبول الرواية وهو متفق عليه وهو العدالة،

ومعناها: «كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، وليس معها
بدعة حتى تحصل غلبة الظن بصدقه».

وهذه الصفة إنما تحصل باجتناب الكبائر وترك ملازمة الصغائر

﴿ واجتناب بعض الصغائر وبعض المباحات .

أما الكبائر، فاختلفوا في تفسيرها؛ فروى ابن عمر عن أبيه عن النبي ﷺ أنه قال: «الكبائر تسع؛ الشرك بالله تعالى، وقتل النفس، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في بيت الله الحرام - أي الظلم فيه ٤ . (١)

وروى هذا أبوهريرة وزاد عليه: «أكل الربا».

وروي عن علي عليه السلام زيادة على ذلك: «شرب الخمر، والسرقة» .

وقال قوم: «الكبائر ما توعد الشارع عليه بخصوصه» وهو تفسير الشيخ أبي جعفر الطوسي .

وأما بعض الصغائر المشترط سقوطها في العدالة فهي الصغائر الدالة على الخسة ودناءة النفس كسرقة لقمة والتطيف (٢) بحبة.

وأما بعض المباح فهو الدال على نقص المروءة كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل، والإفراط في المزاح، والحرف الدنيء ممن لا تليق به مع عدم ضرورته اليها. ويشترط في الشهادة عند الجمهور زيادة على ذلك؛ الحرية، والذكورة، وعدم القرابة، وعدم العداوة؛ وهذه الأشياء لا تشترط في الرواية على الأظهر وان كان بعضها غير مشترط [في الشهادة] (٣) عند الإمامية .

١ . نقل هنا الحديث باختلاف في: السنن الكبرى: ١٠ / ١٨٦؛ كنز العمال: ٣ / ٥٤٠، برقم ٧٨٠٠.

٢ . التطيف هو النقص والبخس في المكيال.

٣ . في نسخة «ب» فقط .

قال: مسألة:

مجهول الحال لا يُقْبَلُ. وعن أبي حنيفة قبولُهُ.

لنا: الأدلة تمنع من الظن فخورف في العدل فيبقى ما عداه.

وأيضاً الفسق مانع فوجب تحقق ظنَّ عديمه كالصبا والكفر.*

[حكم خبر مجهول الحال]

* أقول: اختلف الناس في رواية مجهول الحال، فرده أكثرُ الأصوليين وهو مذهب الشافعي وأحمد والإمامية وغيرهم وأوجبوا في قبول الرواية، الخبرة الباطنة بالراوي .

وقال أبوحنيفة: يُكتفى في قبول روايته بظهور الإسلام منه .

والدليل على المذهب الأول وجهان:

الأول: أن نقول الأدلة تمنع من العمل بالظن وهي العمومات الدالة على المنع من اتباع الظن، خالفناها في العدل لزيادة الظن عند قوله فيبقى ما عداه على الأصل؛ ولا يلزم من العمل بأقوى الظنين العمل بأضعفهما .

الثاني: أن الفسق مانع من قبول الرواية فوجب العمل بعدمه عند العمل بالرواية .

أما المقدمة الأولى: فلقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوهُ﴾ أوجب

الثبوت عند مجيء الفاسق لأجل فسقه .

قال: قالوا: الفسق سبب التثبّت، فإذا انتفى انتفى.

قلنا: لا ينتفى إلا بالخبر أو التزكية.

قالوا: نحن نحكم بالظاهر.

ورُدَّ بمنع الظاهر، وبنحو: «وَلَا تَقْفُ» .

قالوا: ظاهر الصدق كإخباره بالزكاة، وطهارة الماء ونجاسته، ورق

جاريته.

ورُدَّ بأنَّ ذلك مقبول مع الفسق، والرواية أعلى رتبة.*

.....
 ﴿وَأَمَّا الثَّانِيَّةُ: فَلِأَنَّ شَرْطَ الْعَمَلِ بِالرَّوَايَةِ زَوَالُ الْمَانِعِ، فَإِنَّ مَعَ وُجُودِ الْمَانِعِ لَا يَتَحَقَّقُ الْأَثْرُ، وَالْمَانِعُ هَاهُنَا هُوَ الْفُسْقُ؛ فَوَجِبَ تَحَقُّقُ عَدَمِهِ عِنْدَ الْعَمَلِ بِالرَّوَايَةِ لِأَنَّ الشُّكَّ فِي حَصُولِ الشَّرْطِ يَسْتَلْزِمُ الشُّكَّ فِي حَصُولِ الْأَثْرِ، كَمَا أَنَّا لَا نَقْبَلُ الرَّوَايَةَ إِلَّا إِذَا عَلِمْنَا انْتِفَاءَ صِبَاهِ وَكُفْرَهُ لَمَّا كَانَا مَانِعِينَ.

* أقول: هذه أدلة أبي حنيفة على قبول رواية مجهول الحال :

الأول: الاستدلال بقوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»، رتب الحكم بالتثبّت على حصول وصف الفسق الصالح للعلية فوجب كونه علة، خصوصاً مع ذكر «الفاء» الدالة على السببية؛ وإذا كان الفسق سبباً للتثبّت وجب عدم التثبّت عند عدم الفسق .

والجواب: الحكم بعدم الفسق إنما يصحّ بالخبرة والمصاحبة المتأكدة أو

بالتزكية من العدل .

﴿الثاني: قوله ﷺ: «نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر»، ولا شك أن الظاهر من حال المسلم العدالة فوجب الحكم بخبره .

والجواب: المنع من كونه ظاهراً بل إنما يكون ظاهراً مع العلم بصدق الراوي، ولو سلم أنه ظاهر لكنه مدفوع بقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^(١)، «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»^(٢) إلى غير ذلك من الآيات المانعة من الظن بما ليس بعلم خص بها خبر العدل، فلا يلزم تخصيصه بخبر المجهول للفرق في غلبة الظن .

الثالث: أنه ظاهر الصدق فوجب قبوله كالعدل، أما المقدمة الأولى فلأننا نصدقه في زكاة اللحم، وطهارة الماء، ونجاسته، ورق جاريتة والاعتراف بولده إلى غير ذلك؛ وإنما قبل قوله فيها لظهور صدقه على كذبه، فيجب أن يكون كذلك في سائر إخباراته. وأما الثانية فظاهرة.

والجواب: إن هذه الاخبارات مقبولة وإن علم فسق المخبر بها؛ وأيضاً الرواية أعلى منصباً من هذه الإخبارات فلا يقاس عليها للفرق.

١. الاسراء: ٣٦.

٢. يونس: ٣٦.

قال: مسألة:

الأكثر أن الجرح والتعديل يثبت بالواحد في الرواية دون الشهادة،

وقيل: لا فيهما.

نعم فيهما، الأول شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره.

قالوا: شهادة فيتعدّد.

وأجيب بأنه خبرٌ.

قالوا: أحوط.

وأجيب بأن الآخر أحوط، والثالث ظاهر.*

[الجرح والتعديل]

* أقول: لما بين أن الفاسق لا يقبل قوله وجب عليه البحث عن معرفة طريق العدالة والفسق أعني الجرح والتعديل، واختلف الناس في قبول قول الواحد فيهما فذهب الأكثر إلى أن قول الواحد مقبول في الجرح والتعديل في الرواية دون الشهادة.

وقال آخرون: إنه لا يقبل في الرواية والشهادة، وذهب قوم إلى أنه مقبول في الرواية والشهادة.

احتج الأولون بأن التزكية شرط في قبول خبر الواحد فلا يزيد على

مشروطه^(١) كالتزكية في الشهادة فإن الحكم إنما يثبت بشاهدين وكذلك التزكية^(٢). وأيضاً الإحصان الذي هو شرط الرجم يثبت بشاهدين وان كان المشروط يثبت بأربعة فالشرط هاهنا أدون من المشروط ؛ ولما كان قول الواحد مقبولاً في الرواية وجب أن تكون تزكية الراوي يُكتفى فيه بالواحد.

احتج مَنْ منع، بأن التزكية والجرح شهادتان فلا يقبل قول الواحد فيهما كسائر الشهادات .

والجواب: إنهما خبر وليس بشهادة، فلا يفتقر إلى التعدد وليس ذلك القول أولى من هذا.^(٣)

قالوا: بل الأول^(٤) أولى لكونه أحوط .

قلنا: بل الثاني أولى لأنه حينئذٍ أحوط، فإنه يستلزم المحافظة والإتباع لأوامر الله تعالى، وأما القول الثالث فظاهر^(٥).

١ . فالتزكية تثبت بقول الواحد أيضاً .

٢ . أي: أن التزكية تثبت بشاهدين كذلك .

٣ . يعني: ليس القول بأنها شهادة أولى من القول بأنها خبر .

٤ . أي: القول بأنها شهادة أولى .

٥ . يعني أنه ظاهر من خلال أدلة طرفي النزاع .

قال: مسألة:

قال القاضي: يكفي الإطلاق فيهما.

وقيل: الشافعي: في التعديل.

وقيل: بالعكس.

وقال الإمام: إن كان عالماً كفى فيهما، وإلا لم يكف.

القاضي: إن شهد من غير بصيرة لم يكن عدلاً وفي محلّ الخلاف
مُدَلَّسٌ.

وأجيب بأنّه قد بيني على اعتقاده أو لا يعرف الخلاف.

الثاني: لو اكتفى لاثبت مع الشك به للالتباس فيهما.

أجيب بأنّه لاشك مع اخبار العدل.

الشافعية: لو اكتفى في الجرح لأدّى إلى التقليد للاختلاف فيه

العكس: العدالة ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف الجرح.

الإمام: غير العالم يُوجب الشك.*

* أقول: اختلف الناس في المعدّل والجرح إذا اطلقا العدالة والجرح من غير

ذكر سببهما هل يفيدان أم لا؟

فذهب القاضي أبو بكر وغيره إلى الاكتفاء بالاطلاق من غير ذكر السبب، وقال

قوم أنّه لا يكفي الاطلاق فيهما، وذهب الشافعي إلى أنّه لا بدّ من ذكر السبب

﴿١﴾ في الجرح دون التعديل، ومنهم من عكس ذلك، وقال الإمام ^(١): إن كان المزكي والجرح عالماً بأسباب العدالة والجرح كفى الاطلاق وإلا لم يكفي.

احتج القاضي بأن الجرح والمزكي إن شهد بالعدالة والجرح من غير بصيرة لم يكن عدلاً، فإن العدل لا يشهد إلا عن بصيرة وعلم؛ وإن شهد عن بصيرة وعلم مع صدقه وجب أن يكون ما أخبر به من العدالة والجرح حقاً.

لا يقال: سبب الجرح والتعديل مختلف فيه فلعله جرح من لا يكون مجروحاً عند غيره، فلا بد من ذكر السبب وكذلك في العدالة؛ لأننا نقول: الظاهر من حال العدل العالم بمواقع الخلاف في الجرح والتعديل، إنه لا يطلقهما إلا مع حصول الوفاق على أحدهما، فإن إطلاقه مع الخلاف تلبيس وتدليس.

والجواب: لم لا يجوز أن يكون قد بنى الأمر على اعتقاده؟! قوله: يكون مدلساً.

قلنا: لا نسلم، فإن من يخبر ويشهد إنما يخبر باعتقاده فلا يلزم التدليس .

سلمنا، لكن إنما يتم ذلك على تقدير أن يكون عارفاً بالخلاف فيما يوجب الجرح؛ أما إذا لم يعلم الخلاف بل ظن أن ذلك السبب مما يوجب الجرح من غير مخالفة، فإنه يطلق حينئذٍ ظاناً حصول الاجماع، وليس كذلك .

احتج من قال بعدم الاكتفاء بالاطلاق فيهما بأنه لو أكتفي بالاطلاق لا تثبت العدالة والجرح مع الشك، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية: إن الناس اختلفوا في الأسباب الموجبة للجرح وذلك مما يوجب الالتباس في الجرح ﴿٢﴾

والتعديل، وإذا جوزنا الالتباس المسبب على الجرح والمزكي حصل الشك ومع الشك لا يصح الاكتفاء .

والجواب: لا نسلم وقوع الشك مع إخبار العدل البصير بمواقع الخلاف .

واحتج الشافعي بأن أسباب الجرح مختلف فيها، فالجرح إذا اطلق جاز ان يكون قد جرح بما لا يوجب الجرح عند المجتهد فلو كان قوله مقبولاً لكان المجتهد مقلداً للراوي في كون ذلك السبب موجباً للجرح، والتالي باطل لما يأتي؛ فالمقدم مثله.

واحتج من قال بأن العدالة لا بد من ذكر سببها بأن العدالة ملتبسة بغيرها لكثرة التصنع ومسارعة الناس إلى الاطلاق بالعدالة بناءً على الظاهر، وذلك لا يكون محصلاً للثقة، وأما الجرح فإنه متى حصل لم تبق الثقة بقول المجروح حاصلة فلا يجوز العمل بروايته .

وأما إمام الحرمين فإنه قال: التعديل والجرح من غير العالم يوجب الشك فلا يكون مقبولاً بدون ذكر سببهما لجواز أن يجرح ويعدل بناء على ما يعتقده سبباً لهما وليس بسبب، وأما العالم فإنه لعلمه لا يطلقهما إلا مع علمه بهما وذلك إنما يكون في موضع الوفاق، إذ لو كان السبب الموجب للجرح أو التعديل مختلفاً فيه لعلم الخلاف فيه ولو علمه لنقله مفصلاً.

قال: مسألة:

الجرح مقدّم. وقيل: الترجيحُ.

لنا: أنه جمعُ بينهما فوجِبَ، أمّا عند إثبات معيّن، ونفيه باليقين

فالترجيح.*

[التعارض بين الجرح والتعديل]

* أقول: اختلف الناس في الجرح والتعديل إذا تعارضا، فقال قوم إنّ الجرح

مقدم ؛ وقال آخرون بالترجيح بينهما .

واعلم أنّ الجارح إمّا أن لا يعيّن السبب الموجب للجرح أو يعيّن، فإن كان

الأوّل فقوله مقدم على المعدّل لجواز إطلاعه على ما لم يطلع عليه المعدّل فحيث لا

يتنافيان فيجب الجمع بينهما، أمّا إذا رجحنا المعدّل سقط قول الجارح مع عدم

المنافاة وهو محال ؛ وأمّا إذا عيّن السبب الموجب للجرح ونفاه المعدّل باليقين،

فهاهنا يقع التعارض بينهما ويجب الترجيح.

قال: مسألة:

حكم الحاكم المشترط العدالة بالشهادة: تعديل باتفاقٍ، وعملُ العالم مثلهُ. ورواية العدل: ثالثها .

المختار تعديلٌ إن كانت عاداته أنه لا يروي إلا عن عدل، وليس من الجرح وترك العمل في شهادةٍ ولا رواية، لجواز معارضٍ ولا الحدُّ في شهادة الزنا لعدم النصاب، ولا بمسائل الاجتهاد ونحوها ممَّا تقدّم، ولا بالتدليس على الأصحّ كقول مَنْ لَحِقَ الزهريُّ، قال الزهري موهماً أنه سمعه. ومثل وراء النهر يعني غير نهر «جیحان».*

[طرق الجرح والتعديل]

* أقول: أعلى مراتب التعديل ^(١) أن يقول المزكي هذا عدل ويذكر السبب، وتساويه في المرتبة، الحكم بشهادته إذا كان الحاكم لا يرى قبول شهادة الفاسق والألمة لكان الحاكم فاسقاً؛ وإنما تساويا وكانا أعلى المراتب، لوقوع الاتفاق عليهما بخلاف البواقي فإنها مختلفة فيها. وعمل العالم بروايته داخل تحت الحكم بالشهادة فإنه أيضاً متفق عليه إذا كان العالم لا يرى قبول قول الفاسق؛ وتتلو هذه المرتبة رواية العدل عنه .

❦

١. انظر: البرهان: ١ / ٦٢٤؛ المحصول: ٢ / ١ / ٥٩٠؛ الإحكام للأمدى: ٢ / ٧٩؛ المستصفى: ١ /

وإختلف الأصوليون فيه فقال قوم إنَّه تعديل وإلَّا لكان رواية العدل عنه تلبساً؛ وقال آخرون إنَّه لا يكون تعديلاً لأنَّ العدل كما له أن يروي عن العدل [و] له أن يروي عن الفاسق .

واختار المصنف التفصيل ^(١) وهو الأولى، فقال: إن كان العدل من عادته أنَّه لا يروي إلا عن العدل فروايته عنه تعديل وإلَّا فلا .

وأما ترك العمل بالشهادة والرواية فإنَّه لا يكون جرحاً لجواز أن يكون الترك حصل لعارض أو لنيان في الشهادة أو غير ذلك، وكذلك الحد في الشهادة بالزنا لعدم النصاب الذي هو كمال الشهود لأنَّه لم يأت بصريح القذف وإنَّما هو في معرض الشهادة، ولا يلزم الفسق بالخطأ في مسائل الاجتهاد .

واختلفوا في التدليس هل يدل على التفسيق؟ فذهب قوم إلى المنع وهو الذي ذهب إليه المصنف، وذلك كقول من لم يلق الرسول ﷺ: (قال الرسول ﷺ)، موهماً أنَّه سمعه؛ وكقول القائل: حدَّثني فقيه من وراء النهر، ويريد به غير نهر جيحان. وذهب قوم إلى أنَّه دالٌّ على الفسوق لأنَّه غاشٌّ.

قال: مسألة: الأكثر: على عدالة الصحابة وقيل: كغيرهم.
 وقيل: إلى حين الفتن، فلا يقبل الداخلون؛ لأنّ الفاسق غير معيّن.
 وقالت المعتزلة: عدولُ إلّا مَنْ قاتل علياً عليه السلام.

لنا: «وَالَّذِينَ مَعَهُ»^(١)، «أصحابي كالنجوم»، وما تحقق بالتواتر عنهم
 من الجِدِّ في الامتثال.

وأما الفتن فتحمّل على اجتهادهم، ولا إشكال بعد ذلك على قولِي
 المصوّبِ وغيرهم.*

[عدالة الصحابة]

* أقول: اختلف الناس^(٢) في الصحابة فذهب الأكثر إلى عدالتهم،^(٣) وقال
 آخرون أنّهم كغيرهم من الرواة يجب البحث عن عدالتهم، وذهب قوم إلى عدالتهم
 إلى حين ظهور الفتن وبعد ذلك يعلم أن منهم فاسقاً قطعاً وهو غير معيّن فلا واحد
 منهم إلّا ويجوز أن يكون هو الفاسق فلا يقبل قولهم، وقالت المعتزلة: كلّ من قاتل
 علياً عليه السلام فهو فاسق وماعده عدل .

واستدل المصنف على عدالة الصحابة بقوله تعالى: «وَالَّذِينَ مَعَهُ» إشارة
 إلى اصحابه، وبقوله عليه السلام: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم»، ولأنّه نقل
 عنهم نقلاً متواتراً أنّهم كانوا يجردون في الامتثال للأوامر الصادرة عن

١. الاعراف: ٦٤.

٢. مررنا أنّ كلمة «الناس» في الروايات تعني أهل السنة. وهو ما يكرهه كلام الرواة في العداوة منقولاً.
 ٣. انظر: الإحكام للأمدى: ٢ / ٨١؛ المنحول للغزالي: ٢٦٦؛ البرهان لإمام الحرمين: ١ / ٦٦٦.

قال: مسألة: الصحابي مَنْ رآه ﷺ وإن لم يرو، وإن لم تَطُل؛
وقيل: إن طالت.

وقيل: إن اجتمعا.

وهي لفظية وإن ابتنى عليها ما تقدم.

لنا: يقبل التقييد بالقليل والكثير فكان للمشارك كالزيارة والحديث،
ولو حَلَفَ أَلَا يَصْحَبُهُ حنث بلحظة.

قالوا: «أَصْحَابُ الْجَنَّةِ»^(١)، «أصحاب الحديث» للتلازم.

قلنا: عُرِفَ فِي ذَلِكَ.

قالوا: يَصْحُ نَفِيَّهُ عَلَى الْوَاوِدِ وَالرَّائِي.

قلنا: نَفِيُّ الْأَخْصِ لَا يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ الْأَعْمِ*.

.....
رسول ﷺ؛ وأما الفتن فإنها محمولة على أنها صدرت عن اجتهاد ولا اشكال
حيثنذ في ذلك ولا يلزم التفسيق على قول المصوبة وغيرهم، أما المصوبة فظاهر
وأما غيرهم فلأنهم وإن كانوا مخطئين عندهم لكن المخطئ في الاجتهاد بعد
الاستقصاء ليس بفاسق .

[فِي تَعْرِيفِ الصَّحَابِيِّ]

* أقول: لما بحث عن حال الصحابة من عدالتهم وفسقهم، أخذ في بيان^(٢)

الصحابي ما هو؟ فقال الجمهور: «إنه من رآه ﷺ سواء طالت مدة صحبته أو

١. يونس: ٢٦.

٢. انظر: الإحكام للأمدى: ٨٢/٢؛ المستصفى: ٦٥/٢؛ المعتمد: ٦٦٦/٢.

لم تطل وسواء روى عنه أو لم يرو، وهذا مذهب أحمد بن حنبل؛ وذهب آخرون إلى «أن الصحابي هو الذي تطول مدة صحبته»؛ وقال قوم: «إن الصحابي من طالت صحبته مع الرواية عنه ﷺ؛ وهذه المسألة لفظية وإن ابتنى عليها ما قبلها من تعديل الصحابة وتفسيرهم. (١)

واستدل المصنف على مذهبه بأن الصحبة تُقيد بالقليل والكثير، فيقال: «صحبه زماناً طويلاً وقصيراً»، والصادق على الشيتين مشترك بينهما كالزيارة والحديث القابلة للكثرة والقلّة؛ وأيضاً لو حلف الإنسان ألا يصحب غيره فإنه يحنث بصحبته ولو لحظة واحدة.

احتج المخالف بأن العرف لا يطلق لفظة الصحبة إلا مع طول المعاشرة، ولهذا يقال: «أصحاب الجنة» و«أصحاب الحديث» لمن طالت صحبتهما أو تطول، لا لمن يلبث في الجنة لحظة واحدة، ولا لمن يسمع حديثاً واحداً.

والجواب: أن هذا عرف طارئ في هذين المعنيين دون غيرهما.

قالوا: يصح أن تنفي الصحبة عن الوافد والرائي.

قلنا: قد بينا أن الصحبة بالنظر إلى العرف اللغوي تطلق على من قلت صحبته وكثرت، وتطلق بالعرف الاستعمالي على المتطاول الصحبة؛ والنفي إنما هو للمعنى العرفي بحسب الاستعمال لا بحسب اللغة ولا يلزم من نفي الخاص وهو الصحبة الدائمة، نفي الصحبة مطلقاً.

١. قال السبكي: «وفي كونها لفظية مع ابتناء ما مضى عليها، نظر ظاهر» رفع الحاجب: ٢/ ٤٠٤.

قال: مسألة:

لو قال المعاصر العدل: أنا صحابي، احتمل الخلاف.*

قال: مسألة:

العدد ليس بشرط، خلافاً للجُبائي فإنه اشترط خبراً آخر، أو ظاهراً، أو انتشاره في الصحابة، أو عمَل بعضهم، وفي الخبر: «الزنا أربعة». والدليل والجواب ما تقدّم في خبر الواحد.

ولا الذكورة، ولا البصر؛ ولاعدم القرابة، ولا عدم العداوة، ولا الإكثار، ولا معرفة نسبه، ولا العلمُ بفقهِه أو عريته، أو معنى الحديث لقوله ﷺ: «نَصَرَ اللهُ امرءاً...»، ولا موافقة القياس خلافاً لأبي حنيفة.**

* أقول: إذا قال العدل المعاصر للرسول ﷺ: «أنا صحابي» يحتمل أن يقال أنه صادق لأن العدالة تنفي إقدامه على الكذب، ويحتمل أن يقال أنه يثبت لنفسه مرتبة شريفة هي الصحبة فيكون متهماً كالعدل المدعي.

** أقول: هذه شروط اختلف الناس فيها:

الأوّل: العدد؛ فالمشهور أنه يقبل خبر الواحد العدل من غير انضمام غيره إليه وهو قول أبي جعفر الطوسي من أصحابنا. ونقل عن الجُبائي أنه لا يقبل خبر العدل إلا إذا انضم إليه خبر عدل آخر، أو كان الخبر موافقاً لظاهر، أو يكون الخبر منتشرًا فيما بين الصحابة، أو ان يعمل به بعض الصحابة؛ ونقل عنه أنه لا يقبل في خبر الزنا إلا أربعة.^(١) والدليل على وجوب العمل بخبر الواحد العدل

قال: مسألة: إذا قال الصحابي: «قال ﷺ»، حُمِلَ على أنه سَمِعَهُ

مِنْهُ.

وقال القاضي: مَرَدَّدُ فَيُبْنَى على عدالة الصحابة.*

﴿ مطلقاً ما تقدم.﴾

الثاني: لا تشترط الذكورة لما اشتهر من الصحابة قبول خبر النساء كخبر عائشة وام سلمة .

الثالث: البصر ليس بشرط لأنهم كانوا يروون عن عائشة من غير إِبصار لها.

الرابع: عدم القرابة ليس بشرط ولا عدم العداوة لاتفاق الصحابة على ذلك؛ ولا الإكثار من سماع الأحاديث لما اشتهر من الصحابة قبول الخبر وإن لم يكثر رواية؛ وكذلك لا يشترط أن يكون معروف النسب إذا اجتمع فيه شروط القبول؛ ولا يشترط فيه العلم بالفقه والعربية ومعنى الحديث لقوله ﷺ: «نَصَرَ اللهُ امرءَ سَمِعَ مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها، فرب حامل فقه ليس بفقيه».

الخامس: لا يشترط في القبول موافقة القياس خلافاً لأبي حنيفة، فإنه لا يقبل رواية غير الفقيه فيما يخالف القياس، لأن القياس لا يصح إلا مع عدم النص.^(١)

[إذا قال الصحابي: قال رسول الله ﷺ]

* أقول: ذهب الأكثر^(٢) إلى أنه إذا قال الصحابي: «قال رسول الله ﷺ»

١. هذا وجه عدم صحة ما ذهب إليه أبو حنيفة.

٢. انظر: الإحكام للأمدى: ٢/٨٦؛ المستصفي: ١/١٢٩؛ المحصول: ٢/١٠٣٨.

قال: مسألة: إذا قال: سمعته أمر أو نهى، فالأكثر حُجَّةً؛ لظهوره في تحقيقه لذلك.

قالوا: يحتمل أنه اعتقد، وليس كذلك عند غيره.

قلنا: بعيد. *

«كذا»، كان محمولاً على أنه قد سمعه منه لأنَّ الغالب من الصحابي أنه لا يطلق القول إلا إذا كان قد سمعه منه .

وقال القاضي أبو بكر إنه لا يدل على ذلك بل يحتمل أن يكون قد سمعه من رسول الله ﷺ، ويحتمل قد سمعه من غيره فيتردد بينهما .

وإذا احتمل أن يكون قد سمعه من غيره، فإن قلنا إنَّ الصحابة بأسرهم عدول كان بمنزلة ما لو سمعه من الرسول ﷺ، وإن لم نقل بذلك بل لا بد من البحث عنهم، وجب البحث عن الراوي؛ ويكون حكم هذا الحديث حكم مراسيل التابعين وتابعي التابعين.

* أقول: اختلف الناس فيما إذا قال الصحابي سمعت رسول الله ﷺ يأمر بكذا وينهى عن كذا - وهذه المرتبة دون المرتبة الأولى^(١) - فقال الاكثرون إنه حجة لأنَّ الظاهر من الصحابي العدل أنه لا يطلق الأمر والنهي إلا مع تحققهما في موضع الوفاق، وذلك يقتضي كونه حجة؛ وذهب آخرون إلى أنه ليس بحجة لأنَّ الحجة إنما هي في لفظ الرسول ﷺ، فلعله اعتقد ما ليس بأمر أمراً وما ليس بنهي نهياً لاختلاف الناس في صيغة الأوامر والنواهي ولعله اعتقد أن الأمر بالشيء نهى

١. أي: مرتبة «سمعته أمر أو نهى»، دون مرتبة «قال رسول الله ﷺ».

قال: مسألة: إذا قال: أمرنا، و [أو] نُهينا، أو أوجب، أو حُرِّم،
فالأكثر: حجة، لظهوره في أنه الأمر.

قالوا: يحتملُ ذلك، وأنه أمرُ الكتاب، أو بعض الأئمة، أو عن
استنباط.

قلنا: بعيدٌ *

عن جميع اضدادها والنهي عن الشيء أمرٌ بأحد أضداده، وغيره لا يعتقد ذلك فلا
يكون حجة عنده .

والجواب: إن هذا بعيد ووجه بعده أن عدالة الراوي ومعرفته بمواضع اللغة
يقتضيان عدم اطلاقه الأمر والنهي إلا في موضع الوفاق.

* أقول: هذه المرتبة دون المرتبتين الأوليين ؛ وقد اختلف فيها مذهب
الشافعي إلى أن قول الصحابي: أمرنا بكذا أو نُهينا أو أوجب لنا أو أوجب علينا ؛
مضاف إلى النبي ﷺ، وتبعه على ذلك جماعة ؛ وذهبت طائفة أخرى منهم
الكرخي إلى أنه لا يجب إضافة ذلك إلى الرسول ﷺ.

احتج الشافعي بأن العادة قاضية بأن المتمسك بخدمة غيره كالوزير إذا خرج
إلى الرعية وقال: «أمرنا بكذا»، فإن العادة تقضي بأن الأمر هو السلطان ؛ فكذلك
الصحابي الملتزم بخدمة الرسول ﷺ الظاهر من حال قوله: «أمرنا ونهينا» أن الأمر
والناهي إنما هو الرسول ﷺ .

واحتج غيره بأنه يحتمل إضافة الأمر إلى الكتاب، أو بعض الأئمة، أو
الاستنباط ؛ ومع هذه الاحتمالات لا يحكم بالاضافة إلى الرسول ﷺ .

قال: مسألة: إذا قال: من السنة كذا، فالأكثر: حجة لظهوره في تحقيقها عنه، خلافاً للكرخي.*

قال: مسألة: إذا قال: كُنَّا نفعل أو كانوا، فالأكثر: حجة، لظهوره في عمل الجماعة.

قالوا: لو كان، لما ساغت المخالفة.

قلنا: لأن الطريق ظني كخبر الواحد النص.*

والجواب عنه أنه بعيد كأول.

* أقول: هذه مرتبة دون المراتب المتقدمة؛ وقد اختلفوا فيها، فذهب الأكثر إلى أنه حجة لأن العادة قاضية بأن الصحابي لا يقول من السنة كذا إلا ويكون مراد به سنة الرسول ﷺ.

وذهب أبو الحسن الكرخي^(١) إلى أنه يحتمل أن يكون من السنة المضافة إلى الرسول ﷺ، وأن يكون من السنة المضافة إلى الصحابة^(٢) لقوله ﷺ: «عليكم بستي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي...».

والجواب: أن سنة الرسول ﷺ هي الظاهرة عند الاطلاق فتحمل عليها.

* أقول: اختلف الناس في هذه المرتبة وهي دون ما تقدم؛ فقال

١. أبو الحسن الكرخي عبيد الله بن الحسين المتوفى سنة ٣٤٠ هـ كان معتزلياً أخذ الكلام عن أبي عبد الله البصري المعتزلي، وله رسالة في الأصول، عليها مدار فروع الحنفية. انظر الأعلام للزركلي: ٤/ ١٩٣، وطبقات الفقهاء: ٤/ ٢٥٧.

٢. انظر البرهان: ١/ ٦٤٩.

قال: ومستند غير الصحابي قراءة الشيخ، أو قراءته عليه، أو قراءة غيره عليه، أو إجازته أو مُنْاولته أو كتابته بما يرويه، فالأول اعلاها على الأصح إلا أنه إذا لم يقصد إسماعه، قال: «قال»، «وحدث»، «وأخبر»، «وسمعه».*

الجمهور إنّه حجة لأن الظاهر أن قول الصحابي «كنا نفعل»، أو «كانوا يفعلون» إنما هو إشارة إلى عمل الجماعة وعمل الجماعة حجة؛ وذهب آخرون إلى أنه ليس بحجة والألما ساغ مخالفته لأنه يكون مخالفاً للاجماع؛ وهذه الملازمة باطلة لأن كون ذلك إجماعاً ليس معلوماً بل مظنوناً، والأدلة الظنية يجوز مخالفتها كخبر الواحد إذا كان منه نصاً قاطعاً لا يحتمل التأويل، فإنه يجوز فيه الاجتهاد من حيث وقوع الظن في الطريق.

[مستند غير الصحابي]

* أقول: لما ذكر مراتب رواية الصحابي، شرع في بيان مراتب رواية غير الصحابي وهي متفاوتة؛ فأعلاها قراءة الشيخ فإنها أقوى من قراءة الراوي عليه لاحتمال الغفلة والسهو وهذا الاحتمال وإن يطرق في قراءة الشيخ إلا أنه أبعد، ثم إن الشيخ إن قصد إسماع الراوي جاز أن يقول: «حدثني وأخبرني» وإن لم يقصد إسماعه قال: «قال كذا» أو «حدث» أو «أخبر» أو «سمعه يقول كذا».

واعلم أنه فرق بين حدث وأخبر، فإن الأول لا يطلق إلا على الإخبار باللفظ، والثاني قد يقال للمكتوب.

قال: وقراءته عليه من غير نكيرٍ ولا ما يوجب سكوتاً من إكراهٍ أو غفلة أو غيرها، معمولٌ به خلافاً لبعض الظاهرية؛ لأن العرف تقريره، ولأنّ فيه إبهام الصحة فيقول: «حدّثنا» أو «أخبرنا» مُقيّداً أو مطلقاً على الأصحّ.

ونقله الحاكم غير الأئمة الأربعة، وقراءة غيره كقراءته.*

* أقول: هذه المرتبة دون الأولى وهي قراءته على الشيخ وسكوت الشيخ عن الإنكار من غير سبب للسكوت من إكراه أو غفلة وغير ذلك، واتفق الأكثر على العمل به خلافاً للظاهرية؛ والدليل عليه وجهان:

الأول: إنّ العرف يقضي بأن قراءته عليه من غير نكير تقرير له على ذلك فيجوز له الرواية عنه.

الثاني: إنّ كان خطأ لوجب على الشيخ اشعاره به فسكوته مع القدرة على الإنكار يكون فسقاً، إذ فيه إبهام كونه صحيحاً.

واختلفوا في العبارة عن هذه الرواية فأجازوا أن يقول: «حدّثنا فلان وأخبرنا قراءة عليه»، واختلفوا في أنّه هل يجوز أن يقول حدّثنا مطلقاً أو أخبرنا مطلقاً؟ فأجازه قوم لأنّ سكوته إخبار، وهذا المذهب منقول عن الأربعة، وقال آخرون لا يجوز لأنّه يتضمّن كذباً، فإن الشيخ لم يخبر ولم يحدث؛ وكذلك قراءة غير الراوي على الشيخ وسماعه منه فإنّه بحكم الأول.

قال: وأما الاجازة للموجود المعين، فالأكثر على تجويزها، والأكثر على منع «حدثني» و «أخبرني» مطلقاً. وبعضهم: ومقيداً، وأنبأني اتفاق للعرف، ومنعها أبو حنيفة، وأبو يوسف؛ ولجميع الأمة الموجودين الظاهر قبولها لأنها مثلها، وفي نسل فلان، أو من يوجد من بني فلان ونحوه خلاف واحض.

لنا: أن الظاهر أن العدل لا يروي إلا بعد علم أو ظن. وقد أذن له، وأيضاً فإنه ﷺ كان يرسل كتبه مع الأحاد وان لم يعلموا ما فيها.

قالوا: كذب لأنه لم يحدثه.

قلنا: حدثه ضمناً كما لو قرأ عليه.

قالوا: ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة.

قلنا: الشهادة أكد.*

* أقول: هذه مرتبة ثالثة وهي مرتبة الاجازة وهي على قسمين لأنها إما أن تكون الاجازة للموجود أو للمعدوم والأول إما أن تكون منحصرة في شخص بعينه أو غير منحصرة:

فالأول: (١) وهو الاجازة لشخص معين بأن يقول الشيخ: «أجزت لك ان

تروي عني الكتاب المعين»، هل هي جائزة أم لا؟

اتفق الأكثر على جوازها خلافاً لأبي حنيفة وأبي يوسف، واتفق الأكثر

من الفريق الأول على أن الراوي أن يقول: «حدثني» أو «اخبرني إجازة عليه» ومنع بعضهم من ذلك، واتفق الكل على امتناع أن يقول حدثني أو اخبرني مطلقاً^(١) لاشتماله على الكذب .

والثاني^(٢) : وهو الاجازة لجميع الموجودين، اختلفوا في قبولها، والظاهر القبول لأن هذه الاجازة بمنزلة الأولى .

الثالث^(٣) : الاجازة للمعدوم كقول الشيخ اجزت لمن يولد لفلان، فهذا فيه خلاف أيضاً .

إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر قبول الاجازة، لأن العدل الظاهر من حاله أنه لا يخبر إلا ما علم صحته أو غلب على ظنه صحته وقد اذن في الرواية فتكون سائغة؛ وأيضاً فإن الرسول ﷺ كان يرسل إلى البلاد الكتب مع من لا يعرف ما فيها فلو لم تكن الاجازة بالرواية مقبولة لكان ذلك البعث خالياً عن الفائدة .
احتجوا بأنه لو أخبر عنه لكان كاذباً لأنه لم يُحدثه بشيء .

قلنا: لا نسلم إنه لم يحدثه، وهذا كما لو قرأ الراوي على الشيخ فإن الشيخ لم يحدثه قطعاً بل ضمناً؛ كذلك هاهنا، فساغ له الرواية بالإجازة كما ساغ له الرواية بالقراءة عليه لاشتراكهما في الإخبار على سبيل التضمن .

- ١ . أي: من دون أن يقيد التحديث والإخبار بأنه من طريق إجازة الشيخ له.
- ٢ . أي: الثاني من فرعي الاجازة للموجود.
- ٣ . وهو قسيم «الاجازة للموجود» ولم يكن فرعاً له كما يوهم الترقيم .

قال: مسألة: الأكثر: على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف.

وقيل: بلفظ مرادفٍ.

وعن ابن سيرين: منعه.

وعن مالك: أنه كان يُشددُ في «الباء» و«التاء»، وحُمِلَ على المبالغة في الأولى.

لنا: القطع بأنهم نقلوا عنه أحاديث في وقائع متَّحِدَةٍ بِالْفَاظِ مختلفة شائعة وذائعة ولم ينكره أحدٌ.*

❦ واحتجوا أيضاً بأن الإجازة تفيد الظن فلا يجوز الرواية بها كالشهادة.

والجواب: الفرق بين الشهادة والرواية ظاهر، فإن الشهادة أكد لما اشتملت عليه من الشروط التي خلت عن أكثرها الرواية.

[حكم نقل الحديث بالمعنى]

* أقول: اختلف الناس في أنه هل يجوز نقل الحديث بالمعنى ^(١) إذا كان الراوي عالماً؟ فذهب الشافعي وأبو حنيفة والحسن البصري ^(٢) وغيرهم إلى جوازه؛ وذهب ابن سيرين وطائفة من المحدثين إلى المنع منه؛ وذهب آخرون إلى الجواز لكن بشرط أن يكون اللفظ الذي أتى به الراوي مرادفاً للفظ الرسول ﷺ؛ ❦

١. انظر: الإحكام للآمدي: ٩٣ / ٢؛ المعتمد: ١٤١ / ٢؛ البرهان لإمام الحرمين: ٦٥٥ / ١.

٢. هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، من أئمة التابعين ولد لسنتين بقيا من خلافة عمر وتوفي سنة ١١٠ هـ، إمام أهل البصرة في كل فن، من أشهر كتبه تفسير القرآن.

قال: وأيضاً: ما روي عن ابن مسعود وغيره أنه قال: قال ﷺ كذا أو نحوه، ولم ينكره أحد.

وأيضاً: أجمع على تفسيره بالعجمية، والعربية أولى .
وأيضاً: فإن المقصود المعنى قطعاً وهو حاصل*.

والذي نقل عن مالك من التشديد في الباء والتاء بمعنى أنه كان يمنع من ابدال الباء بالتاء في قولنا بالله وتالله ؛ فهو محمول على مبالغته في الأولى لوقوع الاتفاق بين الناس على أن الأولى الإتيان بلفظ الرسول ﷺ مهما أمكن لا على المبالغة في وجوب الإتيان بلفظه فإنه كان يجوز النقل بالمعنى بشرط الإتيان بالمرادف.

والدليل على ما ذهب إليه الجمهور وجوه:

الأول: إننا نعلم قطعاً أن الصحابة نقلوا أحاديث عنه ﷺ في وقائع كثيرة بالفاظٍ مختلفة والواقعة واحدة مع عدم الإنكار فيكون ذلك من الإجماع السكوتي. * أقول: هذه هي الأوجه الباقية الدالة على جواز نقل الحديث بالمعنى وتقريرها ان نقول :

[الثاني:] اجمع الصحابة على ترك الإنكار على قول ابن مسعود وغيره في قولهم عند الرواية أنه «قال رسول الله ﷺ كذا أو نحوه» مع قدرتهم على الإنكار، وذلك يدل على حصول الإجماع بجواز نقل الحديث بالمعنى.

الثالث: أنه قد أجمع الناس على جواز تفسيره بالعجمية، ولأجل ذلك كان الرسول ﷺ ينفذ الرسل إلى غير لسانهم، فيكون التعبير عن المعنى بلفظ آخر عربي أولى.

الرابع: إن القصد إنما هو المعنى وذلك حاصل سواء نقله بذلك

قال: قالوا: قال ﷺ: «نَضَرَ اللهُ امرءً».

قلنا: دعا له لأنه الأولى، ولم يمنعه .

قالوا: يُؤدِّي إلى الإخلال، لاختلاف العلماء في المعاني وتفاوتهم،
فإذا قُدِّر ذلك مرّتين أو ثلاثاً، اختلَّ بالكلية.

وأجيب: بأنَّ الكلام فيمن نقل بالمعنى سواء.*

اللفظ أو بغيره، والصغرى ظاهرة والكبرى مفروضة.

* أقول: احتج المخالف بالنص والمعقول :

أمَّا النص فقولُه ﷺ: «رحم اللهُ امرءً سمع مقالتي فوعاها ثمَّ أداها كما سمِعها، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» وأداء ما سمعه كما سمعه إنَّما هو بنقل اللفظ بعينه؛ وقوله: «فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» أشار بذلك إلى أن السامع قد يكون أعلم من الراوي فيستفيد بذلك اللفظ المنقول ما لا يستفيده الراوي، فوجب على الراوي نقل اللفظ بعينه .

وأمَّا المعقول فهو أنَّه لو جاز للراوي نقل الحديث عن الرسول ﷺ بالمعنى لجاز ذلك للراوي عن الراوي بل هو أولى، إذ تبديل لفظ الراوي أولى من تبديل لفظ الرسول ﷺ؛ وعلى هذا التقدير يلزم الاختلال لأنَّ الراوي الأوَّل قد يغفل عن بعض فوائد اللفظ، والراوي الثاني قد يغفل عن بعض آخر، وهكذا إلى أن يختل المعنى بالكلية .

والجواب عن الأوَّل ان نقول: إنَّه ﷺ دعا لمن أدَّى المقالة كما سمع، وليس

فيه منع عن النقل بالمعنى، وأيضاً فإنَّ الناقل للمعنى يقال إنَّه قد نقل كما

قال: مسألة: إذا كَذَّبَ الأَصْلُ الفرعَ سَقَطَ، لكذب واحد غير معيّن، ولا يقدر في عدالتهما. فإن قال: لا أدري فالأكثرُ يُعمَلُ خلافاً لبعض الحنفية، ولأحمد روايتان.

لنا: عدلٌ غير مكذّبٍ كالموت والجنون.

واستدلَّ بأنَّ سهيل بن أبي صالح روى عن أبيه عن أبي هريرة أنه قضى باليمين مع الشاهد ثم قال لربيعة: لا أدري، فكان يقول: حدّثني ربيعةً عني .

قلنا: صحيحٌ، فأين وجوب العمل؟

قالوا: لو جاز لجاز في الشهادة.

قلنا: الشهادة أضيق.

قالوا: لو عمِلَ به لعمل الحاكم بحكمه إذا شهد شاهدان ونسي.

قلنا: يجب ذلك عند مالك، وأحمد، وأبي يوسف، وإنما يلزمُ

الشافعية. *

﴿سمع ولذلك يقال للترجمان إنه أدى كما سمع، فكذا هاهنا.﴾

وعن الثاني، إن هذا الفرض مندفع لأننا فرضنا نقل المعنى كما هو.

[تكذيب الأصل الفرع]

* أقول: إذا انكر الراوي الأصل رواية الفرع عنه فلا يخلو إما أن يكون ﴿

﴿ انكار تكذيب أو انكار توقف :

فإن كان الأول، فلا يعرف خلافاً في أنّ الرواية غير مقبولة لأنّ الأصل والفرع مختلفان فلا بد وأن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، فإن كان الكاذب هو الفرع لم تقبل روايته، وإن كان هو الأصل لم تقبل رواية الفرع أيضاً، ولا يكون أحدهما فاسقاً لأننا نعلم عدالتهما وكل واحد يجوز أن يكون هو الفاسق فلا يترك المقطوع به لأجل الشك. (١)

وإن كان الثاني، (٢) فقد اختلفوا في أنّه هل تقبل رواية الفرع أم لا؟ فذهب أكثر المتكلمين إلى القبول وهو مذهب الشافعي، ومالك، وأحمد في إحدى الروايتين عنه؛ وذهب الكرخي وغيره من الحنفية وفي رواية أخرى لأحمد إلى المنع.

والدليل على المذهب الأول أنّ نقول: الفرع عدلٌ روى حديثاً من غير تكذيب فيكون مقبولاً، أمّا الصغرى فلا لأنّ الأصل وإن انكر الرواية إلا أنّه لا يكون مكذباً له فيكون كالميت والمجنون؛ وأمّا الكبرى فظاهرة. واستدل بعض من ذهب إلى القبول، بالإجماع؛ وتقريره: أنّ ربيعة بن أبي عبد الرحمن (٣) روى عن

١. وفيه نظر، للعلم الاجمالي بكذب احدهما لا على التعيين وذلك مثل سقوط الدم في أحد الاناثين لا على التعيين؛ فلا يصح الحكم ببقاء عدالتهما.
٢. أي: كان الانكار انكار توقف.

٣. هو أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن الرأي، واسم أبي عبد الرحمن: فروخ، مولى التميميين تيم قريش، مفتي المدينة، المعروف بريعة الرأي، روى عن أنس والسائب بن يزيد، وروى عنه سفيان وشعبة ومالك وسهيل. يلحظ: الجرح والتعديل: ٣ / ٤٧٥، برقم ٢١٣١؛ سير أعلام النبلاء: ٦ / ٨٩، برقم ٢٣.

سهيل بن أبي صالح^(١) عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قضى باليمين مع الشاهد ثم أن سهيلاً نسبته وكان يقول: حدثني ربيعة عني أنني حدثته بكذا عن أبي هريرة [عن النبي ﷺ]^(٢)؛ ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعاً.

والجواب: أن هذا صحيح ولكن ليس في الحديث دلالة على وجوب العمل. واستدل المخالف بوجهين .

الأول: أنه لو جاز للفرع الرواية مع نسيان الأصل، لجاز مثل ذلك في الشهادة، وكان يقبل قول الشاهد مع نسيان الأصل، ولما كان التالي باطلاً كان المقدم مثله .
والجواب: أن الشهادة أضيق من الرواية ولذلك يشترط فيها ما لا يشترط في الرواية .

الثاني: أنه لو جاز قبول رواية الفرع مع نسيان الأصل لجاز للحاكم أن ينفذ بما حكم به أولاً إذا نسي ذلك وشهد عليه شاهدان .

والجواب: الالتزام بصدق التالي وهو مذهب مالك وأحمد وأبي يوسف^(٣) خلافاً للشافعي.

١ . سهيل بن أبي صالح، واسمه ذكوان السمان، أبو يزيد المدني، مولى جويرية بنت الأحمس امرأة من غطفان، روى عن أبيه والحارث بن مخلد الأنصاري الزرقي وحبیب بن حسان وغيرهم، وروى عنه ربيعة بن أبي عبد الرحمن وإبراهيم بن محمد الفزاري، وإسماعيل بن جعفر وغيرهم. انظر: تهذيب الكمال: ١٢ / ٢٢٤، برقم ٢٦٢٩ .
٢ . الاحكام: ١١٩ / ٢ .

٣ . هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، صاحب أبي حنيفة وتلميذه، أول من نشر مذهبه، واستقل برئاسة أصحاب أبي حنيفة بعد وفاته، وهو أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة، مات سنة ١٨٢ هـ. لاحظ: الأعلام للزركلي: ٨ / ١٩٣؛ طبقات الفقهاء: ٢ / ٦٤٠، برقم ٧٢٩ .

قال: مسألة:

إذا انفرد العدلُ بزيادةِ والمجلسُ واحدٌ؛ فإن كان غيره لا يغفلُ مثلهم عن مثلها عادةً، لم يُقبل، وإلا فالجمهور: تُقبَل.

وعن أحمد روايتان.

لنا: عدلٌ جازمٌ فوجب قبوله.

قالوا: ظاهرُ الوهم، فوجب رده.

قلنا: سهوُ الإنسانِ بأنه سَمِعَ وَلَمْ يسمع بعيداً بخلاف سهوه كما سمع فإنه كثيرٌ، فإن تعدد المجلس قبل باتفاقٍ، فإن جهل فأولى بالقبول. ولو رواها مرّةً وتركها مرّةً فكروايتين، وإذا أسندَ وأرسلوه أو رفعه ووقفوه، أو وصله وقطعوه فكالزيادة.*

[انفراد العدل بالزيادة]

* أقول: إذا روى الراوي حديثاً ورواه غيره مع زيادة فلا يخلو إما أن يكون المجلس واحداً أو متكثرًا؛ فإن اتحد المجلس فالراوي للأصل إن كان يغلب على الظن أنه لا يغفل عن مثل هذه الزيادة كما لو كانوا جماعة كثيرة، لم تقبل هذه الزيادة وحملت رواية الراوي العدل على أنه سمعها من غير الرسول ﷺ وسها في نسبتها إليه.

﴿ وان لم تكن كذلك ^(١) فلا يخلو الراوي للأصل :

إما أن يجزم بنفي الزيادة مثل أن يقول: «قال: رسول الله ﷺ كذا» وسكت ثم انتظرته فلم يقل شيئاً، وحينئذٍ يعارض الراوي للزيادة ويرجع إلى الترجيح .

وإما أن لا يجزم بذلك فلا يخلو إما أن تكون الزيادة مغيرة للإعراب الذي رواه الأول أو لا، فإن كانت مغيرة مثل أن قال الراوي قال ﷺ: «أدوا عن كل ذكر صاعاً من بر» وقال الآخر: «قال: أدوا عن ذكر نصف صاع من بر» فهاهنا يتعارضان أيضاً، وإن لم يغير الإعراب فالجمهور على أن الزيادة مقبولة، وخالف في ذلك بعض المحدثين وهو إحدى الروايتين عن أحمد .

والدليل على القبول إننا نقول أنه وجد المقتضي للقبول من غير معارض فوجب القبول، أما المقتضي فرواية العدل الجازم؛ وأما عدم المعارض فلأن المعارض ليس إلا ترك رواية الاخر للزيادة وليس بمعارض، لاحتمال أن يكون قد سها أو غفل أو خرج عن الرسول ﷺ أو دخل بعد مضي قطعة من الكلام، ومع هذه الاحتمالات اندفعت المعارضة.

قالوا: إن الظاهر أنه قد وهم في نقل الزيادة فإن غفلة غيره أبعد من غفلة .

قلنا: بل الأمر بالعكس، فإن سهو الإنسان عن ترك ما سمعه غير مستبعد وسهوه عن ما لم يسمعه أنه سمعه مستبعد، هذا إذا اتحد المجلس؛ وإن تعدد فلا خلاف في قبول الزيادة .

وأما إذا جهل الحال في أن الرواية وقعت مع الرواية الأخرى في مجلس ﴿

١. أي: لم يغلب على الظن أنه لا يغفل عن الزيادة.

واحد أو أكثر فالحكم فيه كما مضى فيما إذا اتحد المجلس، وقبول الزيادة هاهنا أولى لاحتمال اختلاف المجلس؛ وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «فإن جهل فأولى بالقبول» ولم يزد: «ان مع الجهالة يكون قبول الزيادة أولى مما إذا يكثر المجلس»، فإنه يكون غلطاً.

هذا إذا تعدد الراوي؛ أما إذا كان الراوي للزيادة هو الراوي للأصل،^(١) فالحكم فيه كذلك.^(٢)

والحكم في الاسناد والارسال والوقف والرفع والاتصال والقطع كالحكم في الزيادة، فإن أحد الراويين إذا اسند الحديث بأن يذكره عن الرواة ويسميهم؛ ويرسله الآخر بأن يقول: «قال النبي ﷺ» مع أنه لم يره، يكون المسند قد انفرد بزيادة الاسناد؛ وكذلك إذا رفعه أحد الراويين إلى النبي ﷺ ووقفه الآخر على بعض الصحابة يكون الأول قد انفرد بزيادة؛ وكذلك إذا وصله أحد الراويين إلى الراوي الأعلى وقطعه الآخر، فإن يخلى^(٣) بين الراويين رواية أخرى لم يعرف حالهم فالواصل قد انفرد بزيادة.

١. هذا عطف على قوله: «إذا روى الراوي حديثاً ورواه غيره مع زيادة...». في بداية المسألة.

٢. أي: حكمه حكم حال تعدد الرواة فيحصل التعارض ويرجع إلى الترجيح مثلاً.

٣. خلى الأمر: تركه... وخلى بينهما، تركهما مجتمعين؛ والذي يخلى بين الراويين الأعلى والأدنى هو الواصل وليس القاطع.

قال: مسألة: حذف بعض الخبر جائز عند الأكثر إلا في الغاية والاستثناء ونحوه، مثل: «.. حَتَّى تُزْهِىَ» و «إِلَّا سِوَاءَ سِوَاءٍ» فَإِنَّهُ مُمْتَنَعٌ*

[حكم حذف بعض الخبر]

* أقول: اختلف الناس في أنه هل يجوز نقل بعض الخبر واهمال الباقي؟

فجوزه الجمهور ولكن بشرط أن لا يكون حذف الباقي مغيراً للحكم

المروي^(١) وذلك كما في الغاية، لقوله ﷺ: «لا تتبعوا الثمرة حتى تزهي»،

١. في معرض البحث عن «جواز حذف بعض الخبر» وبعد الإشارة إلى حديث للإمام الصادق عليه السلام في الحج حيث رواه مسلم ولم يروه البخاري، قال عبد الوهاب السبكي:

«... وهو جعفر الصادق الإمام الجليل، والبخاري لم يرو له. وللكلام في هذا موضع غير هذا العلم، وإن كنا نصغي إلى كلام من تكلم في حفظ جعفر. والذي نقطع به أنه من سادات المسلمين علماءً وديناً وإتقاناً». رفع الحاجب: ٤٤١ / ٢.

لا بد هنا من وقفة! وهي ان عدم نقل البخاري حديث الإمام الصادق عليه السلام لو لم يكن نقصاً في صحيحه، لا يعد كمالاً له وهناك عتاب:

إن الذهبي قد اثبت اسم البخاري في كتابه «المغني في الضعفاء» (٢ / ٢٦٨، رقم ٥٣١٢) كما أنه صرح في كتابه «سير أعلام النبلاء» (١٢ / ٤٦٢) أن ابن أبي حاتم الرازي قد أورد اسم البخاري في كتابه: «الجرح والتعديل»، وأنه «قد ذكر كبار الحفاظ امتناع الإمامين الجليلين أبي زرعة وأبي حاتم الرازيين عن الرواية عن محمد بن اسماعيل لأجل انحرافه في العقيدة في نظرهما».

هذا، وقد قيل أن السبكي قد عنى الذهبي عندما استشاط غضباً في مقالته: «في الله والمسلمين! ايجوز لأحد أن يقول: البخاري متروك؟! وهو حامل لواء الصناعة ومقدم أهل السنة والجماعة... ثم يالله والمسلمين...» طبقات الشافعية: ١٢ / ٢ و ١٣.

﴿فلو نقل الراوي الحكم من غير ذكر الغاية لأختل الشرع؛ وكذلك الاستثناء لقوله: «لا تبيعوا البر إلا سواءً بسواءٍ»﴾ فلو حذف الاستثناء لاختل الحكم؛ وكذلك الشرط كقوله ﷺ: «من قتل فاقتلوه» لو حذف الشرط لاختل الحكم؛ وأما ما عدا ذلك مما لا يختل الحكم بحذفه كقوله ﷺ: «عن ماء البحر: «هو الطهور ماؤه والحل ميتته»، لو حذف الباقي لكان الأول باقياً على حاله فهذا يجوز، لكون الحكمين في معنى الحديثين فكما جاز رواية احد الحديثين دون الآخر كذلك يجوز رواية أحد الحكمين دون الآخر.

﴿تجد أنه قامت قيامة السُّبكي امتعاضاً على من ذكر البخاري بسوءٍ فاستصرخ مستغيثاً: «يا الله والمسلمين.. ثم يا الله والمسلمين...»؛ ولكن عندما يسأه لابن رسول الله واحد ابرز أئمة أهل البيت عليه السلام يتحدث بلغة هادئة ودم بارد وكأنه لم يحدث شيء! وحتى أنه يعتذر: «للكلام في هذا موضع غير هذا العلم»؟! ولكن اين؟ لا نعلم! إنها لمفارقة مؤسفة حقاً! يجدر أن يقال عنها: «تلك إذا قسمة ضيزى» يندى لها الجبين!

قال عمرو بن أبي المقدم:

«كنت إذا نظرت إلى جعفر بن محمد، علمت أنه من سلالة النبيين، قد رأيتُه واقفاً عند الجمرة - يقول: سلوني، سلوني». (سير اعلام النبلاء: ٦ / ٤٤٠).

وعندما كان سفيان الثوري يسأله، كان يخاطبه: «يا ابن رسول الله». (المصدر نفسه: ٦ / ٤٤٣ و ٤٤٥).

ولعله لمثل الظلامة المارة الذكر انبرئ عبد الله بن المبارك وهو من زهاد القرن الثاني وقد أخذ الفقه من سفيان الثوري ومالك بن أنس، انبرئ ينشد:

ح والمدحُ عناءٌ
ولهم انت سماءُ
ولدتهُ الأنبياء!

انت يا جعفر فوق المد
إنما الاشراف أرض
جازَ حدَّ المدح من قد
نعم، ولدتُه الأنبياء، أكرم به حسباً ونسباً وكفى!

قال: مسألة: خبر الواحد فيما تعم به البلوى، كابن مسعود في مس الذكر، وأبي هريرة في غسل اليدين، ورفع اليدين؛ مقبول عند الأكثر خلافاً لبعض الحنفية.

لنا: قبول الأمة في تفاصيل الصلاة؛ وفي نحو الفصد، والحجامة، وقبول القياس وهو أضعف.

قالوا: العادة تقضي بنقله متواتراً.

ردّ بالمنع، وتواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق إتفاقاً، أو كان مكلفاً بإشاعته.*

* أقول: اختلف الناس في خبر الواحد إذا ورد فيما تعم به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر، وخبر أبي هريرة في غسل اليدين عند الانتباه من النوم، وخبره أيضاً في رفع اليدين من الركوع؛ هل يكون مقبولاً أم لا؟ فذهب الشافعي، ومالك، وأبو جعفر الطوسي، وغيرهم إلى القبول؛ وخالف في ذلك الكرخي وبعض الحنفية؛ والدليل على قبوله الإجماع، فإنه لا خلاف في أن مستند تفاصيل الصلاة وفروعها إنما بقول خبر الواحد مع أنه مما يعم به البلوى؛ وأيضاً فإن الخصم عوّل في حكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة والغسل على من مس ميتاً وغير ذلك على الخبر مع أنه مما يعم به البلوى؛ وأيضاً فإنهم قد قبلوا القياس فيما تعم به البلوى وهو أضعف من خبر الواحد؛ قالوا إن العادة تقضي بأن ما يعم به البلوى مقبول بالتواتر كما في النكاح والطلاق والعتق وغير ذلك، ولما لم ينتقل بالتواتر دل على كذبه.

قال: مسألة: خبر الواحد في الحدّ مقبولٌ خلافاً للكرخي

والبصري.

لنا: ما تقدّم.

قالوا: ادرءوا الحدود بالشبهات، والإحتمال شبهة.

قلنا: لا شبهة كالشهادة وظاهر الكتاب.*

والجواب لا نسلم الملازمة ونقل النكاح والطلاق والعقق اتفاقي، أو أنه ﷺ كان مكلفاً بإشاعة مثل هذه الاحكام إلى عدد التواتر، ولا يجب في كل حكم أن يكون كذلك بل أن يوصله إلى المكلفين بأسرهم إما بالتواتر أو بالأحاد.

* أقول: اختلف الناس في خبر الواحد هل يقبل في الحدود أم لا؟ فذهب

الجمهور إلى ذلك ومنع منه أبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله البصري. (١)

حجة الجمهور ما تقدم من أنه يفيد الظن به فيجب العمل به؛ احتج المخالف

بأن خبر الواحد يحتمل الكذب فاحتمال الكذب شبهة موجبة لسقوط الحدّ

لأنه ﷺ قال: «ادرؤوا الحدود بالشبهات». (٢)

والجواب: أن احتمال الكذب ليس بشبهة والآ لما سُمعت فيه الشهادة لأنها

توجب الظن ويجوز كذب الشهود، ولما كان التالي باطلاً كذلك المقدم، وأيضاً فإنما

تثبت الحدود بظاهر الكتاب مع أنه غير قاطع الدلالة فيكون الاحتمال شبهة وليس

كذلك، فكذا هاهنا.

١. انظر: المعتمد: ١/ ٥٧٠، و ٦٢٢؛ الإحكام للأمدى: ٢/ ١٠٦.

٢. السنن الكبرى للبيهقي: ٨/ ٢٣٨؛ جامع المسانيد: ٢/ ٨٣.

قال: مسألة: إذا حمل الصحابي ما رواه على أحد محمليه فالظاهر حملة عليه بقريته، فإن حملة على غير ظاهره فالأكثر على الظهور، وفيه قال الشافعي: كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرتَه لَحَبَّجْتُهُ، ولو كان [نصاً] فيتعين نسخه بهذه، وفي العمل نظر؛ وإن عمل بخلاف خبره أكثر الأئمة فالعمل بالخبر إلا اجماع أهل المدينة.*

[حكم حمل الصحابي مرويه على أحد محمليه]

* أقول: اللفظ الوارد عن الرسول ﷺ إما أن يكون مجملاً نسبته إلى المعاني بالسوية وإما أن لا يكون كذلك، وهو إما أن يكون ظاهراً في أحد تلك المعاني أو نصاً قاطعاً فيه :

فالأول^(١): إذا حمل الصحابي القول على بعض تلك المعاني، فالأولى حملة عليه لأن الرسول ﷺ لا يخاطب بالمجمل إلا بعد البيان بقريته مقالية أو حالية والصحابي أعرف بمواقع الأحاديث، فلو لم يعلم إرادة الرسول لذلك المعنى لامتنع حملة عليه؛ وقيل بل يجب على المجتهد النظر في الترجيح، فإن لم يحصل كان قبول الصحابي مرجحاً.

والثاني^(٢): إذا حملة على غير ظاهره كحملة له على المعنى المجازي، فهأنا الأكثر على مخالفة الصحابي وحمل اللفظ على المعنى الظاهر منه

١. أي: ما كان مجملاً، نسبته إلى المعاني بالسوية.

٢. أي: إذا كان ظاهراً في أحد تلك المعاني.

«وهو مذهب الشافعي والكرخي واكثر الفقهاء ؛ وهاهنا قال الشافعي:

«كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته في الحديث».

وذهب بعض الحنفية إلى الاتباع لما حملة الراوي، وقال عبد الجبار:

«ان لم يكن لذلك التأويل وجه سوى أنه علمه من قصد الرسول ﷺ ووجب اتباعه والأ^(١) ووجب النظر، وهو مذهب أبوالحسين البصري^(٢) وهو عندي قوي».

والثالث^(٣): إذا كان نصاً وخالفه الراوي، ووجب أن يكون منسوخاً عنده، وفي العمل به خلاف؛ والحق أنه لا يترك العمل بقوله^(٤) لأنه إنما عمل بخلافه لاعتقاده وجود الناسخ في ظنه ولعل ما ظنه غير مطابق للأمر نفسه؛ وأما إذا عمل أكثر الأمة بخلاف خبره فالاتباع إنما هو للخبر لا للأكثر، لأن الأكثر ليس هم كل الأمة فلا يكون إجماعاً ولا يكون عملهم معارضاً للخبر إلا إجماع أهل المدينة فانهم إذا عملوا بخلاف الخبر ووجب اتباعهم عند المصنف لأنه يرى أن إجماع أهل المدينة حجة وهو مذهب مالك.

١. أي: وإن لم يدر أن علمه نشأ من معرفته بقصد الرسول ﷺ بل احتمال أن يكون المنشأ لما ذهب إليه نصاً أو قياساً مثلاً، يلزم النظر في ذلك النص أو القياس.

٢. المعتمد: ٦٥٥ / ٢.

٣. أي: إذا كان نصاً في أحد تلك المعاني.

٤. وهو الحديث الذي رواه.

قال: مسألة:

الأكثر على أن الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدّم.

وقيل بالعكس.

أبو الحسين: إن كانت العلة بقطعي فالقياس، وإن كان الأصل مقطوعاً به فالاجتهاد.

والمختار: إن كانت العلة بنصّ راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعي فالقياس، فإن كان وجودها ظنياً فالوقف، وإلا فالخبر.

لنا: إن عمّر تركّ القياس في الجنين للخبر، وقال: لولا هذا لقضينا فيه برأينا، وفي دية الأصابع باعتبار منافعها بقوله: (في كلّ اصبع عشر)، وفي ميراث الزوجة من ديته^(١) وغير ذلك، وشاع وذاع ولم ينكره [أحد].*

[حكم مخالفة الخبر للقياس]

* أقول: الخبر والقياس إذا تعارضا^(٢)؛ فإما^(٣) أن يتعارضا من كل

١. وفي نسخة أخرى: «الدية».

٢. انظر: الإحكام للآمدي: ٢ / ١٣٠؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣ / ٤٤٦.

٣. لم ينفتح البحث هنا بصورة موضوعية سليمة وذلك لدمج مباحث متعارضة متضاربة في سياق واحد فجاء نسيجاً غير متناغم في ترتيباته وتدرجه ومكوناته.

وجهه،^(١) أو من وجه دون وجه بأن يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً؛ فإن كان الأول فمذهب الشافعي وأحمد وجماعة من الفقهاء أن خبر الواحد مقدم على القياس، وعند مالك أن القياس مقدم.

وقال أبو الحسين البصري: إن علة القياس إن كانت منصوطة على سبيل القطع فالقياس مقدم؛ وإن كان النص غير مقطوع به ولا حكم الأصل مقطوعاً به، فالخبر مقدم لاستواء النص الدال على حكم الأصل والخبر في الظن مع زيادة ظن في الخبر وهي كون دلالاته بغير واسطة ودلالة القياس بواسطة؛ وإن كان الأصل مقطوعاً به والعلة غير منصوطة فهو موضع الاجتهاد؛ وإن كان الأصل ثابتاً بخبر الواحد والعلة منصوطة فخبر الواحد أولى.

وقال عيسى بن أبان^(٢): إن كان الراوي عالماً ضابطاً قدم خبره على القياس وإلا فهو موضع اجتهاد.

وهذه المسألة ساقطة عند الإمامية.^(٣)

١. التعارض المصطلح في علم الأصول هو التعارض بين الدليلين من كل وجه، ولو كانت العبارة كالاتي لكانت أقرب إلى لغة الأصول: «... إذا تنافيا فيما التنافي من كل وجه أو...». راجع بهذا الصدق: «الوسيط في علم الأصول» لشيخنا العلامة السبحاني لتجد بحثاً شيقاً، ممتعاً وضاًء في بحث التعارض، وقد وضعه - دامت بركاته - للمرحلة المتوسطة في الدراسات الحوزوية.

٢. هو عيسى بن أبان بن صدقة بن مران شاه قاض من كبراء فقهاء الحنفية، كان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي، تولى القضاء بالبصرة عشر سنين، كان سريع الإنفاذ للحكم، مات سنة ٢٢١ هـ. لاحظ: الأعلام للزركلي: ١٠٠/٥.

٣. لوضوح أن التعارض يحدث بين الحجتين والقياس لم يتم الدليل على حجتيته، بل قام الدليل على عدم حجتيته، ولا تعارض بين الحجة واللاحجة فتسقط المسألة من الأساس.

❦ واختار المصنف أن العلة إن ثبتت عليتها بنص راجح على الخبر وكان وجودها في الفرع مقطوعاً به كان القياس راجحاً، وإن كان وجودها في الفرع ظنياً فالوقف؛ وإن لم يكن الخبر الدال على العلية راجحاً على الخبر الدال على الحكم فالخبر مقدم. (١)

واستدل المصنف بوجوه:

أحدها: إن الصحابة تركوا اجتهادهم عند ورود الخبر، فإن عمر ترك القياس في الجنين بخبر حمل بن مالك وقال: «لولا هذا لقضينا فيه برأينا»، وترك القياس في تفريق دية الأصابع على قلة منافعها بالخبر الدال على أن في كل إصبع عشر من الإبل، وترك الاجتهاد في المنع من توريث المرأة من دية زوجها، وأبو بكر نقض حكماً حكماً به برأيه لحديث سمعه من بلال؛ وغير ذلك من الوقائع الكثيرة ❦

١. وقد كانت التفاتة كريمة من شيخنا الأستاذ السبحاني حينما نبه على أن هناك قياساً آخر غير الذي عهدناه بين المتأخرين، ولعل الأمر قد التبس على البعض حيث ظن أن القياس السائد بين القوم وهو «تعميم حكم جزئي على جزئي آخر لتوفر علة ظنية مشتركة بينهما» هو الذي كان سائداً بين أسلافهم.

وهذا خطأ فادح لأن القياس المتعارف بين المتأخرين لم يكن متبلوراً ومحدداً آنذاك مثلما هو عليه الآن، ويمكن القول بأنه قد أخذ طابعه الفعلي في نهاية القرن الثاني الهجري أو بداية القرن الثالث.

في حين أن القياس الذي كان عليه الأوائل والذي شئنا عليه أئمة أهل البيت عليهم السلام هجوماً كاسحاً وبلا هوادة للقضاء على قواعده، هو الذي عُرِفَ بـ «التماس العلل لأجل عرض النصوص عليها وتصحيحها»، وهذا هو الذي قصده الإمام الصادق عليه السلام في رده على أبان: «يا أبان أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست مُحَقَّقُ الدين»، راجع بهذا الصدد: «أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه» لسماحة شيخنا الأستاذ السبحاني - دامت أفاضاته - .

قال: وأما مخالفة ابن عباس خبر أبي هريرة في الوضوء مما مسّت النار، فاستبعاد لظهوره وكذلك هو، وعائشة في «إذا استيقظ...»، ولذلك قالوا: «وكيف نصنع بالمهراس».*

﴿الدالة على الإجماع على ترك الإجتهد مع خبر الواحد.﴾^(١)

* أقول: لما احتج بالاجماع على ترك الاجتهاد مع الخبر، ورد عليه المنع؛ وتقريره أن نقول: ان ابن عباس كان أحد الصحابة وقد رد الخبر بالقياس، فإنه رد خبر أبي هريرة عن الرسول ﷺ في التوضؤ بما مسته النار وقال: «ألسنا نتوضأ بماء الحميم»، وأيضاً فإن ابن عباس وعائشة ردا خبر أبي هريرة عن الرسول ﷺ في قوله: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً»^(٢)، لكونه مخالفاً للقياس.

والجواب عن الأول: إنه استبعاد، فإن ذلك الماء طاهر فلا وجه للمنع؛ ﴿

١. لعمرى إنه لالتباس بمعنى الكلمة حيث لم يُمَيِّز بين قياس المتقدمين وقياس المتأخرين فإن الماتن قد جاء بشواهد من قياس الأولين لاثبات دعوى ترتبط بقياس الآخرين: «إن هذا لشيء عجاب!».

وزد أن قياس الأولين لم يقتصر على ما لانس فيه كي يقال أنهم تراجعوا بعد العثور على نص في مورده، لأن هناك قياسات رُجِّحت على النص نظمها السيد شرف الدين العاملي في كتابه الرزين «النص والاجتهاد» في قرابة ستين مورداً، وقد عرّف العلامة الحكيم في مقدمة «النص والاجتهاد» القياس هنا بـ: «إعمال الرأي في التماس الحكم الشرعي، مع اغفال النص القائم على خلافه». وبذا وغيره ينجلي الخلط الذي وقع بين موضوعات هذا المقطع من البدء إلى الخاتمة!

٢. صحيح البخاري: ١ / ٤٩، كتاب الوضوء؛ صحيح مسلم: ١ / ١٦٠؛ مسند أحمد: ٢ / ٢٤١ و ٢٦٥، وغيرها.

قال: وأيضاً: آخر معاذ العمل بالقياس، وأقره عليه السلام.
وأيضاً: لو قُدّم لُقَدّم الأضعف .

والثاني: إجماع^(١)؛ لأنّ الخبر يجتهد فيه في العدالة والدلالة، والقياس في سبب حكم الأصل، وتعليله، ووصف التعليل، ووجوده في الفرع، ونفي المعارض فيهما، وإلى الأمرين أيضاً إن كان الأصل خبراً.*

فليس الرد باعتبار مخالفة القياس .

وعن الثاني: إنّه استبعاد أيضاً، ولذلك قال: «فكيف نصنع بالمهراس؟» وهو الحجر العظيم يُصبّ فيه الماء لأجل الوضوء، فاستبعدا الخبر لأجل تعذر صب الماء على اليد من المهراس.
* أقول:

الوجه الثاني: في أنّ الخبر مقدم: أنّ الرسول عليه السلام لما بعث معاذاً إلى اليمن قال عليه السلام: «بِمَ تحكم؟ قال: بكتاب الله تعالى، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله عليه السلام، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد برأبي، فقال رسول الله عليه السلام: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله عليه السلام لما يرضاه الله ورسوله» فقد أقر معاذ القياس عن الخبر، والرسول عليه السلام أقرّه على ذلك فوجب ان يكون متأخراً عنه .

الوجه الثالث: أنّ القياس لو قُدّم على الخبر لزم تقديم الأضعف على الأقوى، والتالي باطل اتفاقاً فالمقدّم مثله؛ بيان الشرطية: أنّ الخبر يتوقف

١. الشارح عليه السلام لم يشر إلى ما ورد في المتن من انعقاد الاجماع على تقديم الخبر على القياس، وما جاء في المتن بعد كلمة الإجماع يوهم التعليل في بادئ النظر.

قال: قالوا: خبر يحتمل الكذب والكفر والفسق والخطأ والتجوز والنسخ.

وأجيب بأنه بعيد، وأيضاً فمُتَطَرِّقٌ إذا كان الأصل خبراً.

وأما تقديم ما تقدّم فلأنه يرجع إلى تعارض خبرين عمل بالراجح منهما.

والوقف لتعارض الترجيحين، فإن كان احدهما أعمّ خُصَّ بالآخر، وسيأتي.*

على البحث عن العدالة وكيفية الدلالة لا غير؛ وأما القياس فإنه يتوقف على النظر في سبب حكم الأصل، وعلى النظر في أنه هل هو معلّل أم لا، وعلى النظر عن الوصف الصالح للعلية وعلى الدلالة على وجود ذلك الوصف في الفرع، وعلى نفي المعارض عن الاصل، وعلى نفي المعارض عن الفرع، وعلى الأمرين اللذين يتوقف الخبر عليهما إن كان حكم الاصل ثبت بالخبر؛ ولا شك في أن ما يتوقف على مقدمات أقل، أقوى مما يتوقف على مقدمات تشتمل على الأقل وزيادة.

* أقول: احتج من قدّم القياس على الخبر بأنّ الخبر يحتمل مفاصد منفية عن القياس، فيكون القياس أولى.

بيان الأولى: أن الخبر يتطرق إليه كذب الراوي، وفسقه، وكفره، وخطاؤه؛ وأن يكون الخبر أريد منه مجازه، أو أنه قد نُسخ.

والجواب من وجهين:

﴿الأول﴾: بأن هذه الوجوه وان كانت ممكنة إلا أنها بعيدة لا يلتفت إليها في حصول الظن .

الثاني: أن هذه الاحتمالات عائدة في القياس إذا كان أصله خبراً، هذا إذا لم يكن الخبر الدال على العلية راجحاً على الخبر الدال على الحكم، وأما إذا كان راجحاً وكان وجود العلة في الفرع مقطوعاً به فإن القياس راجح على الخبر، لأن حاصل هذا التعارض يرجع إلى تعارض الخبرين الدال أحدهما على العلة والآخر على الحكم إذ العلة موجودة في الفرع قطعاً فيجب العمل بالراجح منهما وهو الدال على العلة؛ وأما إذا كان وجود العلة في الفرع ظنيّاً فهنا تحصل المعارضة ويجب التوقف، فإن القياس وإن كان أقوى من الخبر من حيث أن الدال على العلة راجح على الدال على الحكم إلا أنه أضعف من حيث وجود العلة في الفرع^(١)، فقد تعارض الترجيحان.

وأما إذا كان أحدهما - أعني: القياس أو الخبر - أخص من الآخر، كان الخاص مخصصاً للعام؛ وسيأتي بيان ذلك.

١ . يريد: أن القياس يدل على الحكم من طريق العلة وأما الخبر فيدل عليه مباشرة فيتعدلان في المرجح، فيجب التوقف.

قال: مسألة: المرسل، وهو أن يقول عدل ليس بصحابي^(١):

قال عليه السلام.

ثالثها: قال الشافعي ان اسنده غيره أو أرسله وشيوخهما مختلفة، أو عضده قول صحابي أو أكثر العلماء أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل، قبل.

ورابعها: إن كان من أئمة النقل، قبل، وإلا فلا وهو المختار.

لنا: أن إرسال الأئمة من التابعين كان مشهوراً مقبولاً ولم ينكره كابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن وغيرهم.

فإن قيل: يلزم أن يكون التخالف خارقاً.

قلنا: خرق الإجماع الاستدلالي أو الظني لا يقدح، وأيضاً لو لم يكن عدلاً عنده لكان مدلساً في الحديث.*

[الآراء في المرسل والمنقطع]

*أقول: اختلف الناس في المرسل هل هو مقبول أو لا؟^(٢) ومعنى المرسل هو

إخبار من لم يلق الرسول عن الرسول من غير ذكر الوساطة، فذهب الجمهور

١. وفي نسخة «ب» جاء ما يلي: أقوى عن الصحابي، قال عليه السلام.

٢. انظر: الإحكام للأمدى: ٢ / ١٣٦؛ المحصول: ٢ / ٢٢٨؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣ /

من المعتزلة وأبو حنيفة ومالك إلى أنه مقبول؛ وذهب آخرون إلى أنه غير مقبول؛ وقال الشافعي: إن كان الحديث أسنده غير الراوي أو أرسله وكانت الشيوخ مختلفة أو عضده قول بعض الصحابة أو أكثر العلماء أو عرف أن الراوي لا يرسل إلا عن عدل، قبل وإلا فلا؛ وقال آخرون: إن كان الراوي من أئمة النقل^(١) فهو مقبول وإلا فلا، وهو اختيار المصنف.

واستدل على ذلك بالإجماع، فإن الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول الحديث من العدل واشتهر ذلك فيما بينهم من غير إنكار من أحد منهم، فإن الصحابة قبلوا خبر عبد الله بن العباس مع أنه لم يرو عن الرسول ﷺ إلا أربعة أحاديث، فلما روى عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما الربا في النسيئة» رُجع إليه فقال: أخبرني به أسامة بن زيد؛ وروى: «أن النبي ﷺ لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة»، فُسئل عنه فقال: أخبرني به أخي الفضل.^(٣)

وروى ابن عمر عن الرسول ﷺ: «من صلى على جنازة فله قيراط من الأجر»، واسنده بعد ذلك إلى أبي هريرة.

وأما التابعون فإنهم لم يزل مشهوراً عنهم مراسيل سعيد بن المسيب^(٤)، والشعبي^(٥)، والنخعي، والحسن البصري، وغيرهم؛ وذلك إجماع منهم على

١. وأئمة النقل، هم الذين لهم صلاحية الجرح والتعديل.

٢. أي أنه لم يرو مباشرة لصغر سنه لأنه ولد في السنة الثالثة قبل الهجرة.

٣. السنن الكبرى: ١٧٧ / ٢، برقم ٢٩٧٧ و ١٨٠، برقم ٢٩٣٦.

٤. هو سعيد بن المسيب بن حزن المقرني المخزومي المدني، تابعي ولد لستين مضيتا من

خلافة عمر مات سنة ثلاث وتسعين، انظر: تهذيب الكمال: ١١ / ٦٦، برقم ٢٣٥٨.

٥. هو أبو عمرو عامر بن شرحبيل الفقيه العامي، وهو من المعلنين بعدائه لأمر المؤمنين ﷺ،

انظر: معجم رجال الحديث: ١٠ / ٢١٠، برقم ٦٠٩٥.

قال: قالوا: لو قُبِلَ لِقَبْلِ مع الشَّكِّ، لَأَثَمَ لو سئل لجاز أن لا يعدل.

قلنا: في غير الأئمة .

قالوا: لو قُبِلَ لِقَبْلِ في عصرنا.

قلنا: لغلبة الخلاف فيه أمّا إن كان من أئمة النقل ولا ريبه تمنع، قُبِلَ.

قالوا: لا يكون للإسناد معنى.

قلنا: فائدته في أئمة النقل تفاوتهم ورفع الخلاف.*

قبول المرسل .

لا يقال: يلزم ان يكون تارك العمل بالمرسل خارقاً للإجماع، وهو باطل لكون خارق الإجماع عاصياً؛ لأننا نقول: إنّ الإجماع إذا كان ظنيّاً أو استدلالياً لا يلزم خروج المخالف له عن العدالة. (١)

الوجه الثاني (٢): في قبول المرسل .

إنّ الذي أُسند عنه، عدل فيكون خبره مقبولاً، أمّا الصغرى فلاّنه لو لم يكن كذلك لكان الراوي فاسقاً من حيث أنّه قد دلس، والتالي باطل لأنّ الفرض عدالة الراوي، وأمّا الكبرى فظاهرة. (٣)

* أقول: احتج القائلون بأنّ المرسل غير مقبول بوجوه :

١. وبذا يرفض الاستدلال بالإجماع هنا.

٢. الوجه الثاني في الاستدلال على قبول المرسل وقد كان الوجه الأول هو الإجماع.

٣. سيأتي رد المصنّف على هذا الاستدلال.

﴿أحدها: إن المرسل لو قُبِلَ لَقُبِلَ مع الشك في كونه عدلاً، والتالي باطل فالمقدم مثله؛ بيان الملازمة أنه لو سُئِلَ الراوي عن المسند عنه لجاز أن لا يعدله، وبيان بطلان التالي أن من شرط الرواية ثبوت العدالة فإذا كانت العدالة مشكوكة لم يثبت العمل بالرواية.

والجواب: إن هذا إنما يكون في غير الائمة المشهورين، أما في حقهم فلا.
 الثاني: قالوا: لو قُبِلَ المرسل لَقُبِلَ في عصرنا حتى يكون قول الواحد منا: قال رسول الله ﷺ كذا، حجة؛ والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله.
 والجواب أنه:

إنما لم يقبل في عصرنا لغلبة الخلاف فيه فأكثرهم ردّ المرسل، واختلفوا في أنه هل يجوز إرسال الراوي العدل عمن ليس بعدل أو لا تعرف منه العدالة؟ فجزوه جماعة؛ وعلى هذا التقدير يظهر الفرق بين عصرنا وعصر المتقدمين الذين هم ائمة النقل فلا ريبه تمنع من قبول روايتهم المرسله، فلذلك قُبِلَ المرسل منهم دوننا.^(١)
 الثالث: إنّه لو قبل المرسل لم يكن للاسناد فائدة، والتالي باطل فالمقدم مثله.
 والجواب: منع الشرطية^(٢) والفائدة العلم بتفاوت الناقلين في العدالة^(٣)،
 وأيضاً رفع الخلاف الحاصل من قبول المرسل وعدم قبوله.^(٤)

١. يريد أهل العصر الذين غلب الخلاف بينهم في المرسل وأكثرهم يردونه.

٢. يعني: توقف فائدة الاسناد على عدم قبول المرسل.

٣. أي: تعرف مراتب درجاتهم عند ذكر الاسناد.

٤. أي: يُذكر الاسناد ليرتفع الخلاف في المرسل.

قال: القائل مطلقاً: تمسكوا بمراسيل التابعين ولا يفيدهم تعميماً.

قالوا: إرسال العدل يدلّ على تعديله.

قلنا: نقطع أن الجاهل يُرسل ولا يدري مَنْ رواه.

وقد أخذَ على الشافعي، فقيل: إن أُسندَ، فالعمل بالمسند وهو

وارد، وإن لم يسند فقد انضمَّ غيرُ مقبولٍ إلى مثله ولا يردُّ، فإنَّ الظنَّ قد يحصل أو يقوى بالإنضمام.

والمنقطع: أن يكون بينهما رجل، وفيه نظر.

والموقوف: أن يكون قول صحابي أو مَنْ دُونَهُ.*

* أقول: احتج القائل بكون المرسل مقبولاً مطلقاً بالاجماع الذي ذكرناه

أولاً.

وأجاب المصنف عنه بأنه لا يفيد العمومية لاحتمال أن يكون إنمّا قبل لكون

الراوي من أئمة النقل لا ينقل إلا عن عدل كما أجزأه أولاً، أو يكون قد انضم إليه غيره ممّا ذكرناه أولاً كما هو مذهب الشافعي .

الثاني^(١): أن العدل لا يرسل إلا إذا كان الراوي عدلاً عنده والأل كان مدلساً،

فإرساله دليل على تعديله .

والجواب: ان هذا يتأتى إذا كان الراوي من أئمة النقل عالماً بمن يرسل عنه،

أمّا إذا كان جاهلاً فلا، لأننا نعلم أن الجاهل يرسل ولا يدري من رواه .

☞

١. أي: الثاني ممّا احتج به القائل بكون المرسل مقبولاً مطلقاً.

«وأعلم أن الحنفية أخذوا على الشافعي في قوله:

«المرسل مقبول بشرط أن يسنده غيره، أو يرسله ويختلف الشيوخ، أو عضده قول صحابي، أو فتوى أكثر العلماء؛ وقالوا: إن قوله: اقبل المرسل إذا اسنده غيره».

ضعيف لأنَّ الحجة حينئذٍ بالحديث المسند، وقوله: اقبله إذا ارسله غيره، ضعيف أيضاً، لأنَّ المرسل وحده غير حجة، فاذا انضم إليه مرسل غيره فقد انضم ما ليس بحجة إلى ما ليس بحجة فلا تحصل منهما حجة. (١)

والمصنف اعترف بالزام الأول، وأجاب عن الثاني بأنه قد تحصل عند اجتماع الظن أو تقوية الظن، فتحصل الحجة من المجموع. (٢)

وأما الخبر المنقطع فهو ان يكون احد الراويين عدلاً ويروي عن آخر عدل بواسطة رجل غير معروف .

وفيه نظر: فإن لقائل ان يقول بأنه ليس بحجة لأنَّ الراوي المتوسط مجهول الحال فلا تكون روايته حجة، ويمكن أن يقال أنه حجة لأنَّ الراوي الأول لو لم يعلم عدالته لكان مدلساً، والتالي باطل فالمقدم مثله.

وأما الخبر الموقوف فهو أن يكون الراوي يروي عن غيره ويقف فلا ينتهي إلى الرسول ﷺ وسواء كان ذلك الغير صحابياً أو لم يكن؛ وليس بحجة. (٣)

١. هذا الاشكال أورده الأمدي وأجاب عنه، راجع: الإحكام: ١٤٢/٢.

٢. وفي نسخ أخرى: «إنَّ الظن قد يحصل أو يقوى بالانضمام».

٣. على مذهب الشارح رحمه الله.

قال: الأمر (أ - م - ر): حقيقة في القول المخصوص اتفاقاً، وفي الفعل مجازاً.

وقيل: مشترك. وقيل: متواطئ.

لنا: سبقه إلى الفهم ولو كان متواطئاً لم يفهم منه الأخص، كحيوان في «إنسان» .

واستدلّ: لو كان حقيقة لزم الاشتراك فيخل بالتفاهم. فعورض بأن المجاز خلاف الأصل فيخل بالتفاهم، وقد تقدّم مثله.*

[الكلام في الأمر]

* أقول: لما ذكر أنواع الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع وذكر السنة، شرع الآن في البحث عن المتن المشتمل عليه أحد هذه الأنواع^(١)، وبدأ بما تشترك فيه الأنواع الثلاثة من الأمر والنهي؛ وذكر الأمر أولاً وبين إطلاقه على أي شيء كان هو بحسب الحقيقة أو المجاز .

وأعلم أنّ الناس قد اتفقوا على أن الأمر يطلق بطريق الحقيقة على المخصوص^(٢) وهو نوع من أنواع الكلام؛ وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنه حقيقة في الفعل أيضاً؛ وذهب قوم إلى أنه مشترك بين القول والفعل؛ وآخرون قالوا ﴿

١. بعد الفراغ من البحث عن السند وهو النوع الأول في تقسيمات الأحكام، بدأ بالنوع الثاني وهو البحث عن المتن؛ والعنوان الرئيس للنوعين هو: «ما يشترك فيه الكتاب، والسنة، والإجماع».

٢. يعني به صيغة «أفعل» .

﴿إنه متواطئ﴾ (١).

وقال أبو الحسين أنه مشترك بين القول المخصوص والشيء والصفة، والشأن والطريق (٢)؛ ويذهب المصنف إلى أنه حقيقة في القول مجاز في غيره، وهو الحق عندي.

واستدل المصنف بأننا نطلق لفظة الأمر فيسبق إلى الافهام القول فيكون حقيقة فيه، إذ هو دلالة الحقيقة وغير مشترك والآن لما حصل سبق؛ ولكونه غير مشترك ذكر هذا الدليل لأنه لا خلاف في أنه حقيقة في القول، وقوله: «ولو كان متواطئاً»، دعوى أخرى مناقضة لدعوى من ادعى التواطؤ؛ (٣) واستدل عليها بأنه لو كان متواطئاً لما فهمنا منه القول دون الفعل، لأن العام لا يستلزم الخاص وليس اللفظ موضوعاً له ولا لمعنى هو جزؤه؛ فانتفت الدلالات الثلاث. (٤)

واستدل بعضهم على أن الأمر حقيقة في القول دون الفعل، بأنه لو كان حقيقة في الفعل لزم منه الاشتراك وهو محل بالتفاهم فيكون على خلاف الأصل، وعارضهم المصنف بأنه لو لم يكن حقيقة في الفعل لزم منه المجاز وهو ﴿

١. أي: إنه يصدق على الفعل كما يصدق على القول المخصوص سواء بسواء، وهو مذهب الآمدي.

٢. وفي الإحكام (ج ٢، ص ١٤٨): «أنه مشترك بين الشيء والصفة، وبين جملة الشأن والطرائق...».

٣. لأن الذي ادعى التواطؤ - وهو الآمدي - كانت دعواه بأن الأمر يصدق على القول المخصوص والفعل بالسوية.

٤. أي: دلالات المطابقة والتضمن والالتزام.

قال: والتواطؤ: مشتركان في عامٍّ، فيُجعل اللفظ له دفعاً للمحذورين.

وأجيب: بأنه يؤدي إلى رفعهما أبداً، فإن مثله لا يتعذر، وإلى صحة دلالة الأعمّ للأخصّ. وأيضاً: فإنه قول حادث هنا. *

مخل بالتفاهم، ولا دليل ان تقولوا إن المجاز أولى من الاشتراك، على ما مر.

* أقول: هذه حجة القائل بالتواطؤ مع الجواب عنها، وتقريره: أن الفعل والقول قد اشتركا في معنى عام وهو مطلق الطلب، فيكون اللفظ موضوعاً له وإلا لزم المجاز في الفعل أو الاشتراك وكلاهما باطل.

والجواب من وجوه:

الأول: أن هذا باطل لأنه يلزم رفع المجاز والاشتراك مطلقاً في كل موضع، فإن مثل هذا التمحل قد يتأتى في كل ما يدعى فيه المجاز والاشتراك.

وفي هذا نظر: فإن الاشتراك إنما يكون بنص أهل اللغة عليه، ومع نص أهل اللغة لا يمكن التمحل لذلك، وأما المجاز فإنه في المشهور إنما يكون بنص أهل اللغة أيضاً؛ وعلى هذا التقدير يندفع المحذور أيضاً.

الثاني: أنه يؤدي إلى صحة دلالة الأعم وهو مطلق الأمر على الأخص وهو القول، لأننا إذا اطلقنا لفظة الأمر يفهم منها القول ولا دلالة للعام على الخاص.

الثالث: إن هذا قول حادث فيكون مبطلاً للإجماع المتقدم فيكون باطلاً.

قال: حدّ الأمر: اقتضاء فعلٍ غير كَفٍّ على جهة الاستعلاء. وقال القاضي والإمام: القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به. ورُدّ: بأن المأمور مشتق منه، وإن الطاعة موافقة الأمر فيجيء الدور فيهما.

وقيل: خبرٌ عن الثواب على الفعل.

وقيل: عن استحقاق الثواب.

ورُدّ: بأن الخبر يستلزم الصدق أو الكذب، والأمر بأباهما.

المعتزلة لما انكروا كلام النفس قالوا: قول القائل لمن دونه «أفعل» ونحوه.

ويرد التهديد وغيره والمبّغ والحاكمي والأدني.

وقال قوم: صيغة أفعل بتجردها عن القرائن الصارفة عن الأمر، وفيه

تعريف الأمر بالأمر وان اسقطه بقيت صيغة أفعل مجردة.

وقال قوم: صيغة «أفعل». بإرادات ثلاث: وجود اللفظ، ودلالته

على الأمر، والامتثال؛ فالأول عن النائم، والثاني عن التهديد ونحوه، و

الثالث عن المبلغ، وفيه تهافت، لأنّ المراد إن كان اللفظ فسد،

لقوله: «وارادة دلالتها على الأمر»، وإن كان المعنى فسَدَ، لقوله: «الأمر

صيغة أفعل» .

وقال قوم: الأمرُ إرادة الفعل.

ورُدّ بأن السلطان لو انكر - متوعدا بالإهلاك - ضرب سيّد لعبده،

فادّعى مخالفته، فطلب تمهيد عذره بمشاهدته، فإنّه يأمر ولا يريد، لأنّ

العاقل لا يريد هلاك نفسه، وأورد مثله على الطلب لأنَّ العاقل لا يطلب هلاك نفسه وهو لازم.

والأولى لو كان إرادة لوقعت المأمورات كُلِّها، لأنَّ معنى الإرادة تخصيصه بحال حدوثه، فإذا لم يوجد لم يتخصص.*

[ما هو حد الأمر؟]

* أقول: اختلفوا في حدَّ الأمر،^(١) فحدَّه المصنف بأنَّه: «اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء»، فالإقتضاء جنس الأمر وغيره، وقوله: «اقتضاء فعل»، يخرج عنه اقتضاء الترك، وقوله: «غير كف»، احتراز به عن النهي على مذهب قوم، فإنَّه اقتضاء فعل لكنَّه كف؛ وقوله: «على جهة الاستعلاء»، احتراز عن السؤال والدعاء. وقال القاضي أبوبكر وإمام الحرمين^(٢) وغيرهما: «أنَّ الأمر هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به».

وهذا التعريف فاسد من وجهين:

الأول: أن المأمور مشتق من الأمر، ومعرفة المشتق مسبوقة بمعرفة المشتق منه، فمعرفة المأمور مسبوقة بمعرفة الأمر، فلو عرَّفنا الأمر بالمأمور لزم الدور.

الثاني: إنَّ الطاعة عبارة عن موافقة الأمر، فأخذها في تعريف الأمر، أخذ الشيء الذي لا يعرف إلا بالآخر في تعريف ذلك الآخر، وهو أيضاً دور.

وقال قوم من الأشاعرة: «إنَّ الأمر عبارة عن الخبر بحصول الثواب على

١. انظر: المحصول: ١ / ١٨٤؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٢٨٦؛ المعتمد: ١ / ٣٧؛ نهاية الوصول: ١ /

﴿ الفعل، أو بالعقاب عليه. فورد عليهم جواز العفو والشفاعة والاحباط، فزاد بعضهم في الحد الاستحقاق وجعل الأمر هو الإخبار باستحقاق الثواب على الفعل أو استحقاق العقاب على الترك. ويرد عليه وعلى التعريف الأول: أن الخبر هو الذي يستلزم الصدق أو الكذب، ولا شيء من الأمر كذلك، فلا شيء من الأمر بخبر.

وقالت المعتزلة - بناء على أصلهم من انكار الكلام النفساني -: «إن الأمر قول القائل لمن دونه إفعال ونحوه». وهذا الحد ينتقض طرداً وعكساً، أما الطرد فبالتهديد وغيره - كالتقريع والتوبيخ - وبالمبلغ والحاكي، فإنه قد وجد لفظة إفعال من الاعلى في مثل هذه المواضع ولا يسمى امرأ؛ وأما العكس فبالادنى فإنه إذا قال للاعلى إفعال على جهة الاستعلاء عليه قيل إنه قد أمره، ولهذا يستقبحونه مع أنه لم يصدق فيه الحد.

وقال قوم: «الأمر صيغة افعال متجردة عن القرائن الصارفة لتلك الصيغة عن الأمر». وهو دور فإنه تعريف للأمر بالأمر، وان اسقطوا لفظة الأمر بقى الحد؛ هكذا: «الأمر صيغة افعال مجردة»، [ويرد الساهي والنائم وغيرهما].^(١)

وقال آخرون: «الأمر صيغة افعال بإرادات ثلاث^(٢): إرادة وجود اللفظ، وإرادة دلالاته على الأمر، وإرادة الامتثال؛ واحترزنا بالإرادة الأولى عن الساهي والنائم، فإنهما لما لم يوجد منهما إرادة وجود اللفظ الذي ينطقان به لا جرم لم يكن ذلك اللفظ امرأ؛ وبالإرادة الثانية عن التهديد، فإن المهدد وإن أراد وجود اللفظ إلا أنه لم يرد دلالاته على الأمر؛ وبالثالثة عن المبلغ عن غيره، فإن المبلغ وإن أراد وجود

١. لعل هذه العبارة وردت سهواً وهي ترتبط بالقول الذي يلي هذا القول.

٢. وقد جاء هذا المقطع بفروعه في نسخة «ب» مقتضياً.

اللفظ وأراد دلالة على الأمر إلا أنه لم يرد الامتثال فلا يكون أمراً). وهذا التعريف فاسد من وجهين:

الأول، لزوم الدور؛ والثاني، إنكم شرطتم في الصيغة إرادة دلالتها على الأمر فنقول ما تعنون بالأمر المدلول عليه هنا بالصيغة؟ إن عنيتم به نفس الصيغة كان الشيء دالاً على نفسه، هذا خلف؛ وإن عنيتم به المعنى، فكيف يصح منكم أن تقولوا إن الأمر هو صيغة أفعال؟

وقال بعض المعتزلة: «إن الأمر إرادة الفعل»؛ وأبطله الأشاعرة بأن الأمر قد يوجد بدون الإرادة، فإن السيد إذا ضرب عبده وانكر عليه السلطان ذلك، واعتذر إليه السيد بأنه لا يطيع أمره وأراد إظهار ذلك العذر للسلطان فأمر عبده بالفعل؛ فإنه حينئذ لا يريد من العبد الفعل ليظهر للسلطان تمرده، فإن العاقل لا يريد هلاك نفسه. فلما أوردوا ذلك عليه، أوردت المعتزلة هذا بعينه في الطلب؛ فإن العاقل كما لا يريد هلاك نفسه كذلك لا يطلب هلاك نفسه فلا يجوز حد الأمر بالطلب لهذه الصورة المفروضة، وهذا الإيراد لازم على الأشاعرة.

ثم إن المصنف لما اعترف بالتزام هذا الإيراد سلك نهجاً آخر في أن الأمر ليس هو إرادة الفعل فقال: لو كان الأمر هو الإرادة لوقع جميع مأمورات الله تعالى، والتالي باطل فالمقدم مثله؛ بيان الشرطية: إن الأمر إذا كان هو الإرادة والإرادة هي المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت فلو لم يكن الفعل حادثاً لم يكن مراداً البتة، وإذا لم يكن مراداً لم يكن مأموراً؛ وأما بطلان التالي فلأن الاجتماع واقع على أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان مع أنه يموت على كفره؛ وهذا الكلام عندي ضعيف، فإن إرادة الفعل من الله تعالى غير ارادته من العبد، والإرادة الأولى هي المخصصة للحدوث أما الثانية فلا، فالغلط نشأ من باب الاشتراك اللفظي.

قال: القائلون بالنفسي اختلفوا في كون الأمر له صيغة تخصه،
والخلاف عند المحققين في «أفعل» .
والجمهور: حقيقة في الوجوب.
أبو هاشم: في الندب .
وقيل: للطلب المشترك.
وقيل: مشترك.
الأشعري والقاضي: بالوقف فيهما.
وقيل: مشترك فيهما وفي الإباحة.
وقيل: للإذن المشترك في الثلاثة.
الشيعة: مشترك في الثلاثة والتهديد.
لنا: ثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب شائعاً متكرراً من غير
تكبير كالعمل بالأخبار .
واعترض: بأنه ظنٌ .
وأجيب: بالمنع، ولو سلّم فيكفي الظهور في مدلول اللفظ، وإلا
تعدّر العمل بأكثر الظواهر* .

[صيغة الأمر حقيقة في الوجوب]

* أقول: اختلف القائلون بالكلام النفساني في أن الأمر هل له صيغة

تخصه في اللغة أم لا؟ فنقل عن أبي الحسن الأشعري أنه ليس له ذلك، واثبتة آخرون. قال الجويني والغزالي: إن الخلاف إنما هو في صيغة افعال هل هي مخصوصة بالأمر أم لا؟ وليس الخلاف في مطلق الصيغة، فإنه قد وقع في اللغة ألفاظٌ مخصوصة بالأمر كقولنا أمرتك بكذا، وأنت مأمور بكذا.

إذا عرفت هذا فنقول: ذهب الجمهور إلى أن صيغة إفعال حقيقة في الوجوب؛ وذهب أبو هاشم إلى أنها حقيقة في الندب وهو مأثور عن الشافعي؛ وقيل أنها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب؛ وقيل أنها مشتركة بين الوجوب والندب؛ والأشعري والقاضي وجماعة قالوا بالوقف في كونها حقيقة في كل واحد منهما أو في أحدهما. وذهب جماعة إلى أنها مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة. وقال قوم: أنها موضوعة للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الالذني في الفعل.

وذهبت الشيعة إلى أنها مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة
والتهديد. (١)

١. قال الأمدى بهذا الشأن: «فمنهم من قال: إنه مشترك بين الكل [الوجوب، والندب، والإباحة] وهو مذهب الشيعة». انظر: الإحكام: ١٦٢ / ٢.
وقال ابن الحاجب كما في المتن ومثله السبكي [راجع: رفع الحاجب: ٤٩٩ / ٢].
ولكن يبدو أن هذه النسبة غير صائبة، والوحيد الذي اقترب بعض الشيء من هذا الرأي المزعوم هو الشريف المرتضى رحمته الله حيث ذهب إلى الاشتراك بين الوجوب والندب، الأمر الذي سرعان ما تراجع عنه قائلاً:

﴿ واستدل المصنف على أنها حقيقة في الوجوب بوجوه :

الأول: استدلال الفقهاء بأسرهم على وجوب الشيء بمطلق الأمر به استدلالاً شائعاً ذائعاً من غير إنكار من أحدهم، وذلك يدل على وقوع الاجماع على ذلك كالعمل بأخبار الأحاد فإنه لما اشتهر بين الناس العمل بها كان ذلك اجماعاً؛ واعترض على هذا بأنه ظن .

وأجيب بالمنع من ذلك بل هو قطعي، ولو سلم إلا أنه لا شك في ظهوره؛ والظهور كاف في هذا الباب، وإلا سقط الاستدلال بأكثر الظواهر المفيدة للظن .

﴿ ونحن وان ذهبنا إلى أن هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والايجاب، فنحن نذهب إلى أن العرف الشرعي المتفق المستمر قد اوجب ان يحتمل مطلق هذه اللفظة على الوجوب». انظر: الذريعة: ١ / ٥٣ .

هذا، وشيخ الطائفة الطوسي بعد نقل تراجع السيد المرتضى النسبي، صرح: «الذي يقوى في نفسي أن الأمر يقتضي الايجاب لغة وشرعاً». انظر: عدّة الأصول: ١ / ١٧٢ . وفي مراجعتنا العجلنى لم نجد أحداً من فقهاء مدرسة آل البيت عليه السلام ذهب إلى ما ادعاه الأمدي وصاحبه بهذا الشأن، في حين أن الأمانة العلمية تقتضي أن لا يُنسب لحدٍ ما لا يرتضيه؛ ناهيك عن أن علم الأصول لدى الشيعة في نمو وتطور مطرد حيث إنه قطع شوطاً بعيداً في تطوره، فلا يمكن إلزامهم بما ذهب إليه هذا أو ذاك من الاعلام ثم التفوّه بأن هذا هو مذهب الشيعة لأنها - والحال هذه - دعوى تجافي الواقع.

قال: وأيضاً: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(١) والمراد قوله: ﴿اسْجُدُوا﴾.

وأيضاً: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ازْكَعُوا﴾^(٢) ذم على مخالفة أمره.

وأيضاً: تارك المأمور عاص بدليل: ﴿أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي﴾^(٣).

وأيضاً: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(٤)، والتهديد دليل الوجوب.

واعترض بأن المخالفة حملة على مخالفة من إيجاب، وندب، وهو بعيد.

قولهم: مطلق.

قلنا: بل عام.

وأيضاً: نقطع بأن السيد إذا قال لعبده: خُط هذا الثوب ولو بكتابة أو إشارة فلم يفعل؛ يُعدّ عاصياً*.

* أقول: تقرير الوجه الثاني من الوجوه التي استدلت بها المصنف على أن الأمر للوجوب: إن الله تعالى ذم إبليس على ترك السجود عقيب الأمر بقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ فلو كان للندب لما استحق الذم.

٢. المرسلات: ٤٨.

١. الاعراف: ١٢.

٤. النور: ٦٣.

٣. طه: ٩٣.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ ذمهم على ترك الركوع عقيب الأمر، ولو كان للندب لما استحق الذم.

الرابع: إن تارك المأمور عاص والعاصي يستحق العقاب.

أما الصغرى فلقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾، وأما الكبرى فلقوله: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾^(١)، وإذا ثبت أنه يستحق العقاب كان الأمر للوجوب.

الخامس: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ أمر مخالف

للأمر بالحدز، والأمر بالحدز إنما يحسن عند وجود السبب المقتضي للخوف من العقاب، والخوف إنما يحصل عند حصول سبب العقاب ولا سبب إلا المخالفة؛ فوجب ان تكون المخالفة مستلزمة للعقاب فتكون الموافقة واجبة، فيكون الأمر للوجوب.

اعترضوا على هذا بأن مخالفة الأمر ليس عبارة عن ترك مقتضى الأمر بل عن حمل الأمر على ما يخالفه، ان كان للوجوب فعلى الندب، وان كان للندب فعلى الوجوب.

والجواب: إن هذا بعيد، فإن المعقول من المخالفة ليس إلا ترك مقتضى الأمر.

قالوا: أمر المخالف بالحدز مطلق ونحن نقول به، فإن مخالف أمر الواجب

يستحق العقاب؛ قلنا: إنه عام في كل مخالف لأنه صيغة عموم.^(٢)

١. النساء: ١٤.

٢. لأنه مصدر مضاف وهو يفيد العموم؛ والاشكالان للآمدي في الإحكام: ١٦٩ / ٢.

قال: واستدلّ بأنّ الاشتراك خلاف الأصل، فثبت ظهوره في أحد الأربعة، والتهديد والإباحة بعيدٌ، والقطع بالفرق بين: «ندبتك إلى أن تستقيني» وبين: «استقيني»، ولا فرق إلا اللوم، وهو ضعيف، لأنهم إن سلّموا الفرق، فلاّن «ندبتك» نصّ، و «استقني» محتمل*.

السادس: إنّ السيد إذا أمر عبده بخياطة الثوب في وقت معيّن ولم يفعل العبد فإنه يُعدّ عاصياً ويستحقّ الذم، وإنّما يتم ذلك على تقدير أن يكون الأمر للوجوب.

لا يقال: إنّ العقلاء لا يذمونهم إلا إذا عرفوا بقرينة أن الأمر للوجوب؛ لأننا نقول: إن السيد قد يأمر عبده بالكتابة، أو بالإشارة المجردتين عن القرائن اللفظية والحالية؛ مع أنّ العقلاء يعدونه عاصياً إذا لم يفعل.

[حجة أخرى للقائلين بالوجوب]

* أقول: هذه حجة القائلين بالوجوب وهي أن صيغة إفعل وردت في الوجوب والندب والإباحة والتهديد، والاشتراك على خلاف الأصل فيجب أن يكون حقيقة في أحد هذه المعاني ومجازاً في الباقي؛ ولا يجوز أن يكون حقيقة في التهديد والإباحة ومجازاً في الوجوب والندب لأنه بعيد، ووجه بعده أنه خلاف ما عليه الجمهور.

وأيضاً المفهوم عند الإطلاق من قوله: «قم» ليس الإباحة ولا التهديد.

ولا يجوز أن يكون حقيقة في الندب وإلا لما بقي فرق بين قول السيد لعبده اسقني ماءً، وبين قوله: ندبتك إلى أن تسقني ماءً، والتالي باطل لأنهم يلومون العبد على ترك الفعل في الأوّل دون الثاني، فوجب أن يكون الأوّل للوجوب.

واعترض عليها المصنف:

أولاً: بالمنع من الفرق، فإنّ القائل بأنّ الأمر للندب لا فرق بين قوله: اسقني، وبين قوله: ندبتك إلى ان تسقني.

وثانياً: بتسليم الفرق، ولكن ليس وجه الفرق ما ذكرتم بل إن قوله: ندبتك، صريح في الندب، وقوله: اسقني، محتمل فيه، ولا يلزم أن يكون للوجوب.

قال: الندب: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»، فردّه إلى مشيئتنا.

وردّ: بأنّه إنّما ردّه إلى استطاعتنا، وهو معنى الوجوب .
مطلقُ الطلب يثبت الرجحان، ولا دليل مقيد، فوجب جعله
للمشترك دفعاً للاشتراك.

قلنا: بل ثبت التقيّد، ثم فيه اثبات اللغة بلوازم الماهيات .

الاشترك: ثبت الاطلاق، والأصل الحقيقة.

القاضي: لو ثبت. لثبت بدليل إلى آخره.

قلنا: بالاستقراءات المتقدمة .

الإذن: المشترك، كمطلق الطلب.*

[دليل وضع الأمر لغير الوجوب]

* أقول: احتج أبو هاشم على أنّ الأمر للندب بقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» فوض الفعل إلى مشيئتنا، فوجب أن يكون الأمر للندب إذ ليس الواجب كذلك .

وهذا ضعيف لأنّه ﷺ إنّما قال: فاتوا منه ما استطعتم، ولم يقل ما شئتم ؛
والايتان بالمقدور من المأمورات من خواص الواجب .

واحتج القائلون بأنّ الصيغة موضوعة للطلب مطلقاً بأنّ رجحان الفعل حاصل
من الصيغة قطعاً، وأما كون ذلك الرجحان مانعاً من النقيض أو غير مانع منه فليس
هناك فيه دليل يدل على تقييد الرجحان بأحدهما، فيجب جعله حقيقة في

﴿ القدر المشترك دفعاً للاشتراك والمجاز .

واعترض المصنف بأمرين :

الأول: إن التقييد الزائد على الرجحان قد ثبت وهو ما ذكرناه من الأدلة الدالة

على أن الصيغة للوجوب .

الثاني: إن هذا اثبات اللغة بلوازم الماهيات لأننا إذا اردنا الوجوب تارة

والندب أخرى ووجدنا مشتركاً بينهما وجعلناه حقيقة فيه، كان ذلك جعلاً للصيغة

موضوعاً للقدر المشترك من حيث أنه لازم لكل واحد من المعنيين.

واحتج القائلون بأنه مشترك بأننا نطلق الصيغة تارة على الوجوب، وأخرى

على الندب، وتارة على الإباحة والأصل في الإطلاق الحقيقة.

واحتج القاضي على مذهبه وهو الوقف بأنه لو ثبت كونه حقيقة في أحدهما

لثبت بدليل والتالي باطل^(١) لما بيننا من الاعتراض على القائلين بالوجوب والندب

والمشترك فوجب الوقف .

والجواب: إن الاستقراء دال على أحد هذه المعاني، فإننا إذا^(٢)

١. ملخص الدليل الذي ساقه القاضي أبو بكر الباقلاني في «التقريب والارشاد» لمواجهة من لم

يذهب مذهبه - وهو الوقف - ما يلي:

«إن كان ما ادعاه في «افعل» ان كان قد استفاده من العقل، فإن العقل لا مجال له في مقتضيات

العبارات، وإن كان قد استفاده من النقل فإن كان بالاستنباط من مأخذ اللغة فهو مباحة، ثم إن

النقل إما أحاد فلا يحتفل به لأنه لا يوجب العلم، وإما متواتر فإنه يوجب العلم لكنه يتضمن

استواء جميع طبقات العقلاء، وهو غير حاصل هنا لمعارضة الواقفية له من دون تكبير على

مر الآباد».

راجع بهذا الصدد: البرهان لإمام الحرمين الجويني: ١ / ١٥٩ .

٢. وفي نسخة «ب» بدل «إذا»: لَمَّا.

قال: مسألة: صيغة الأمر لا يدل على تكرار ولا على مرة وهو مختار الإمام .

الاستاذ: للتكرار مدة العمر مع الإمكان.

وقال كثير: للمرة ولا يحتمل التكرار .

وقيل: بالوقف.

لنا: إن المدلول طلب حقيقة الفعل، والمرة والتكرار خارجي، ولذلك يبرأ بالمرة.

وأيضاً: فإننا قاطعون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير، ولا دلالة للموصوف بالصفة.*

استقرينا وجدنا الصيغة مستعملة في الوجوب غالباً.

واحتج القائل بأنه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة بمثل احتجاج القائل بأنه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب، وقد سبق الكلام فيه.

[دلالة صيغة الأمر على المرة والتكرار]

* أقول: اختلف الناس في أن صيغة الأمر هل تقتضي التكرار أم لا؟ فذهب جماعة المحققين^(١) إلى أنه يفيد التكرار مدة العمر مع الامكان، وذهب

١. وفي نسخة «ب» بعد كلمة «المحققين» ورد ما يلي:

﴿﴾ آخرون إلى أنه يفيد المرة الواحدة وضعاً ولا يحتمل التكرار، وقال قوم بالوقف، وفسره بعضهم بأنه مشترك بين الوحدة والتكرار، وآخرون بمعنى عدم العلم .

واستدل المصنف على المذهب الأول بوجهين :

الأول: إن مدلول قولنا (قم) طلب القيام، والمرة والتكرار من الأمور الخارجية عن هذا المعنى وليس أحدهما لازماً له فانفتت الدلالات الثلاث، ولكون التكرار غير مدلول عليه بالأمر، يبرأ المكلف بالفعل مرة واحدة.

الثاني: إننا نعلم أن الوحدة والكثرة من صفات الفعل ^(١) الذي هو المصدر كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة فلا دلالة للصيغة على الوحدة ولا على التكرار - كما أنه ليس فيه دلالة على القلة والكثرة - لأنها تدل على ما يدل عليه المصدر والزمان لا غير.

[﴿﴾ إلى أنه لا إشعار له بوحدة ولا كثرة وإنما يدل على الطلب من حيث هو هو، وذهب أبو اسحاق وغيره من الفقهاء...].

١ . المراد بالفعل هنا هو الحدث المجرد، ولو عبر «طاب ثراه» بالحدث لكان أولى وأوضح .

قال: الاستاذ: تكرار الصوم والصلاة .

[و] ردّ بأنّ التكرار من غيره .

[و] عورض بالحجّ .

قالوا: ثبت في «لا تَصُمْ» فوجب في «صُمْ» لأنّه طلبٌ .

رُدّ: بيّنه قياساً، وبالفارق بأنّ النهي يقتضي النفي، وبأنّ التكرار في الأمر مانع من غيره بخلاف النهي.

قالوا: الأمر نهْيٌ عن ضده، والنهْيُ يعمّ؛ فيلزم التكرار.

ورُدّ بالمنع، وبأنّ اقتضاء النهي للأضداد دائماً، فرعٌ على تكرار الأمر.

المرّة القطعُ أنّه إذا قال: ادخل فدخل مرّة، امثّل .

قلنا: امثّل، لفعل ما أمر به لأنها من ضروراته إلا أنّ الأمر ظاهر فيها ولا في التكرار. الوقف لو ثبت... إلى آخره. *

* أقول: احتج أبو إسحاق^(١) على أنّ الأمر يقتضي التكرار بوجوه ثلاثة:

الأول: أنّه قد ثبت في الصلاة والصوم، فيجب أن يكون في كلّ موضع كذلك والألزم الاشتراك.

وهذا ضعيف فإنّ تكرار الصلاة والصوم لم يستفد من الأمر بهما وإنما

١. هو أبو إسحاق الأصفرائيني، ويلقب بـ«الأستاذ» و«الشيخ»، وقد مرت ترجمته .

استفيد بطريق آخر، وأيضاً فهذا معارض بالحجج فإنه مأمور به ولا يفيد التكرار، فوجب في كل موضع أن يكون كذلك والألزم الاشتراك .

الثاني: إن النهي يقتضي التكرار فوجب أن يكون الأمر كذلك، ولأن النهي طلب الترك والأمر طلب الفعل فقد اشتركا في مطلق الطلب، وإذا كان أحد الطلبين للتكرار كان الثاني كذلك .

وهذا ضعيف من وجهين :

الأول: أنه قياس في اللغة وهو غير صحيح .

الثاني: الفرق وهو من وجهين:

الأول: أي النهي، يقتضي النفي والأمر يقتضي الإثبات ولا يجوز قياس احد المتناقضين على الآخر لما بينهما من المباينة المنافية للقياس .

الثاني: إن التكرار في الأمر مانع من فعل غيره فإنه إذا قال صل دائماً فلو كلفه بعد ذلك بشيء آخر لكان ناسخاً للأول وهو على خلاف التقدير، وأما تكرار النهي فليس كذلك ومع حصول هذا الفرق لا يتم القياس .

الثالث: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده والنهي يقتضي العموم فيلزم أن يكون الأمر للتكرار .

وهذا ضعيف من وجهين :

الأول: المنع من أن الأمر بالشيء نهى عن ضده .

الثاني: لا نسلم أن النهي هاهنا عن الأضداد يكون دائماً فأنه مبني على أن الأمر للتكرار فلو استفيد منه لزم الدور وذلك لأن النهي قد يكون صريحاً فيقتضي التكرار وقد يكون تضمناً كما في هذه المسألة، مثل قولنا: (قم) معناه لا تقعد دائماً ولا شك ان هذا النهي إنما يكون دائماً على تقدير أن يكون الأمر للتكرار.

واحتج من قال بأنه يفيد المرة الواحدة بأننا نقطع بأن من قال لغيره ادخل الدار فدخل مرة واحدة فإنه يكون ممثلاً.

والجواب عنه أنه قد امثل بفعل ما أمر به وهو المرة الواحدة لأنها من ضرورات الأمر، لا أن الأمر موضوع لها ولا للتكرار.

واحتج القائلون بالوقف بأنه لو كان للمرة أو التكرار فلا بد له من دليل، والتالي باطل لأن الدليل إما عقلي وهو محال لأن العقل لا مجال له في اللغة، أو نقلي متواتر وهو مفقود، أو آحاد وهو لا يفيد القطع في المسألة العلمية؛ ولما بينا ضعف أدلة الفريقين وجب القول بالوقف (١).

١. قد اسلفنا أن هذا الدليل للقاضي أبو بكر الباقلاني، وقد حاول الأمدي تفنيده؛ ولكن يسعنا القول بأن ذلك يصلح دليلاً إذا ما اردنا أن نستخلص المرة والتكرار من نفس الصيغة بالبحث اللغوي، بيد أنه إذا اردنا معالجة ذلك من طريق التحليل العقلي لأوامر المولى فلا يرد لأن أمر المولى بأي طريق حصل لا ينضح منه سوى طلب الماهية الصرفة من غير تقييد لها بالمرة أو التكرار، والماهية تخرج من العدم إلى مسرح الوجود بأتيانها مرة واحدة؛ ورب قائل يقول: لا مجال للتحليل العقلي هنا بتاتاً! إلا أن هذا الاعتراض تحكم محض لا مبرر له.

قال: مسألة: الأمر إذا عُلِقَ على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقاً للإجماع على اتباع العلة لا للأمر، فإن علق على غير علة فالمختار: لا يقتضي.

لنا: القطع بأنه إذا قال: (إن دخلت السوق فاشتر كذا) يُعد ممتلاً بالمرة مقتصراً.

قالوا: ثبت ذلك في أوامر الشرع: ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾^(١)، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾^(٢) و ﴿إِنْ كُنْتُمْ جُنْبًا﴾^(٣).
قلنا: في غير العلة بدليل خاص.

قالوا: لو تكرر الحكم بتكرر العلة فالشرط أولى لانتفاء المشروط بانتفائه.

قلنا: العلة مقتضية معلولها.*

[الأمر عند التعليق يدل على التكرار؟]

* أقول: الأمر المعلق على شرط أو صفة هل يتكرر الأمر بتكررها أم لا؟
أما القائلون بأن الأمر يفيد التكرار فإنهم يقولون بأولوية التكرار هاهنا^(٤)،
والآخرون اختلفوا. وتحقيق المذهب أن نقول ذلك الشرط أوتلك الصفة إما أن
يكونا علة للأمر أو لا، فالأول كقوله: إن زنا فأرجمه، والزاني يرجم، فهذا قد

٦. المائدة: ٣.

٢. النور: ٢.

١. المائدة: ٦.

٤. والفرق بين المقامين أنه في مقالة المرة والتكرار، كان البحث يدور حول مدى دلالة الصيغة على التكرار؛ وأما هنا فيدور حول مدى دلالة الشرط والصفة عليه؛ فليبتفنن لذلك.

اتفق العلماء على أنه يفيد التكرار لا من حيث الأمر بل حيث إنه معلق على علة فإن عند حصول العلة يحصل المعلول .

والثاني: كقوله إن كان محصناً فارجمه ؛ فالإحصان ليس بعلة؛ فهذا قد اختلف الأصوليون فيه فذهب قوم أنه يفيد التكرار وآخرون منعوا من ذلك.

احتج المانعون بأن السيد إذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم، ثم دخل واشترى مرة واحدة فإنه يخرج عن العهدة ويعده العقلاء ممثلاً .

واحتج المثبتون بوجهين :

الأول: ان التكرار قد يثبت في أوامر الشرع فوجب أن يكون الأمر الشرعي المقرون بالشرط موضوعاً للتكرار ؛ أما الصغرى فكقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾^(١) فإن هذا يقتضي التكرار عند كل قيام، وقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾^(٢) فإن هذا يقتضي تكرار الجلد عند تكرار الزنا، وقوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^(٣) فإن هذا يفيد التكرار عند تكرار الجنابة ؛ وأما الكبرى فظاهرة. والجواب: إن التكرار المستفاد من هذه الأوامر إن كان الشرط علة كالزنا، كان^(٤) مستفاداً من تكرار العلة لا من الأمر ؛ وإن كان غير علة كان مستفاداً من دليل آخر لا من الشرط .

الثاني: قالوا إن الحكم يتكرر بتكرر العلة إجماعاً فيتكرر بالشرط لأنه أولى، فإن الشرط إذا انتفى يتنفي المشروط، وليس يتنفي الحكم لانتفاء العلة.^(٥)

١. المائة: ٦. ٢. النور: ٢. ٣. المائة: ٦. ٤. الضمير في كان يعود للتكرار. ٥. لأنه حسب رأي المستدل قد تحل علة مكان علة أخرى فيبقى الحكم على ما كان عليه . والجواب: إن العلة أولى لأنها تقتضي وجود المعلول وليس الشرط يقتضي وجود المشروط.

قال: مسألة:

القائلون بال تكرار قائلون بالفور، ومن قال المرة تبرئ. قال: بعضهم للفور.

وقال القاضي: إما للفور أو العزم.

وقال الإمام: بالوقف لغة فإن بادر امتثل .

وقيل: بالوقف وإن بادر.

وعن الشافعي: ما اختير في التكرار وهو الصحيح.

لنا: ما تقدم .

الفور: لو قال: «اسقني» وأخر، عدّ عاصياً .

قلنا: للقرينة.

قالوا: كلُّ مُخَيَّرٍ أو منشيءٍ فقصدته الحاضر، مثل: «زيد قائم» و «أنت طالق». ردّ، بأنّه قياس، وبالفارق بأن في هذا استقبلاً قطعاً.

قالوا: طلب كالنهي، والأمر نهى عن ضده، وقد تقدّم.

قالوا: «مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ»^(١) فذمّ على ترك البدار .

قلنا: لقوله: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ»^(٢).

قالوا: لو كان التأخير مشروعاً لوجب أن يكون إلى وقت معيّن.

ورد: بأنه يلزم لو صُرِّحَ بالجواز، وبأنه إنَّما يلزم أن لو كان التأخير معيَّنًا. وأمَّا في الجواز فلا، لأنَّه متممَّن من الإمتثال.

قالوا: قال: «سَارِعُوا»، «فَاسْتَبِقُوا»، قلنا: محمول على الأفضلية، وإلا لم يكن مسارعاً.

القاضي: ما تقدَّم في الموسع.

الإمام: الطلبُ متحقِّقٌ، والتأخير مشكوكٌ، فوجب البدار.

وأجيب: بأنه غير مشكوك. *

[في اقتضاء الأمر للفور وعدمه]

* أقول: اختلف الناس في الأمر هل يقتضي الفور أم لا؟

فذهب القائلون بإفادة الأمر للتكرار إلى أنه يقتضي الفور.

والقائلون بأنه لا يقتضي التكرار اختلفوا، فذهبت الحنفية إلى أنه يفيد الفور؛

وقال القاضي أبو بكر: الواجب إما الفعل في أول أوقات الامكان وإما العزم على

الفعل؛ والجويني توقف من حيث اللغة وقال إنه يحتمل الفور ويحتمل التراخي،

لكن المكلف إن بادر الفعل في أول أوقات الإمكان كان ممثلاً قطعاً؛ وقال قوم

بالوقف وإن بادر المكلف؛ وعن الشافعي أنه لا يقتضي الفور وإن احتمله وهو الذي

ذهب إليه المصنف واستدل عليه بمثل ما تقدم من أن الأمر لا يقتضي التكرار.

وتقرير الوجه الأول أن نقول: مدلول «قم» مطلق طلب القيام، والفور

والتراخي زائدان على هذا المفهوم فلا يكون لقولنا «قم» إشعاراً بأحدهما. ❁

﴿٤﴾ وتقرير الثاني: أن الفور والتراخي من صفات الأمر ولا دلالة للموصوف على الصفة .

واحتج القائلون بالفور بوجوه :

الأول: إن السيد إذا قال لعبده اسقني ماءً فلبث العبد يومين أو أكثر ثم أتى بالماء إلى السيد وقال إنك أمرتني منذ يومين بالاتيان بالماء، عدّه العقلاء سفياً وذمّوه على ذلك ؛ ولولا أنّ الأمر يقتضي الفور والآلما ساغ لهم ذمه .

والجواب عن هذا: إنّ الفور هاهنا مستفاد من القرينة الحالية الدالة على تعجيل الفعل.

الثاني: إنّ المخبر والمشئى إنّما يقصدان الحاضر، فان القائل إذا قال: «زيد قائم» أو «أنتِ طالق» فإنّما يقصد بهذين النوعين من الكلام الحاضر، فكذا الأمر ينبغي أن يتعلق أمره بالحاضر فلا يجوز التأخير .

والجواب من وجهين:

الأول: إن هذا قياس للأمر على الخبر والانشاء، والقياس في اللغة باطل^(١).

الثاني: إنّ الفرق واقع، فإنّ الاخبار والانشاء لا يجب فيهما الاستقبال فصح تعلقهما بالزمان الحاضر بخلاف الأمر فإنّه يجب فيه الاستقبال ؛ ضرورة أنّ الأمر بايجاد الحاضر أو الماضي أمر بايجاد الموجود، وإذا وجب في الأمر الاستقبال وليس فيه دلالة على التعجيل لم يكن مقتضياً للفور.^(٢)

١ . الظاهر يريد بالانشاء هنا العقود والايقاعات، وإلا فالأمر من مصاديق الانشاء لأنه انشاء

البعث من قبل الأمر ؛ فلا يكون قياساً وإنّما هو ضم مصداق إلى مصداق.

٢ . ولكن قد يقال إن العرف يعدّ أول لحظة من لحظات المستقبل من الحال وذلك يقتضي

الفورية ولزوم المبادرة.

﴿ الثالث: إنَّ النهي إن كان يقتضي الفور فكذلك الأمر لكن المقدم حقاً
اجتماعاً فالتالي حق لاشتراكهما في مطلق الطلب .

الرابع: الأمر بالشيء نهى عن ضده والنهي عن الأضداد يقتضي الفور فالأمر
بالفعل يقتضي الفور.

والجواب عن هذين الوجهين ما تقدّم في باب أن الأمر لا يقتضي التكرار.

الخامس: إنَّ الله تعالى ذم ابليس على ترك السجود عقيب الأمر في قوله: ﴿مَا
مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(١) فلو لم يكن الأمر مقتضياً للفور لكان لابليس أن
يجيب بأن: «الأمر لا يقتضي الفور، ولي فعل السجود متى شئت» فكان يقبح الذم .

والجواب: أن الفور هاهنا معلوم من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ
مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(٢) فَإِنَّ هَذَا أَمْرٌ بِالسُّجُودِ عَقِيبَ الْخَلْقِ.^(٤)

السادس: ان التأخير لو جاز لكان إما إلى وقت معيّن أو لا إلى وقت معين،
والتالي باطل والألزم تكليف ما لا يطاق؛ لأنَّ الله تعالى إذا كلف العبد الفعل وأوجب
عليه أن لا يؤخره عن ذلك الوقت مع أن المكلف لا يعلم بذلك الوقت الذي قد
كلف بالمنع من التأخير عنه، فإنه يكون تكليفاً بما لا يعلم وذلك عين تكليف ما لا
يطاق؛ وإن كان إلى وقت معيّن فذلك الوقت ليس إلا ما يغلب على ظن المكلف أنه
لا يعيش بعده، ضرورة أن كلَّ من قال بالتراخي قال بهذا؛ ولكن غلبة ظن

٣. الحجر: ٢٩.

١. الاعراف: ١٢.

٤. فهنا قرينة لفظية هي «الفاء»، فرتّب سبحانه السجود على هذه الاوصاف بقاء التعقيب وهي
تقتضي السجود في الحال؛ إلا أن البعض لا يرى أن الفاء تفيد التعقيب.

المكلف لا بد لها من سبب وليس إلا الكبير أو المرض، لكن كثير من الناس يموتون في وقت شبابهم من غير مرض فيلزم أن لا يكون ذلك الفعل واجباً عليهم؛ فهذا محال .

والجواب من وجهين :

الأول: أن هذا منقوض بما لو صرح الأمر بجواز التأخير كما إذا قال: «صل متى شئت»، فان التقسيم أت فيه .

الثاني: أن هذا إنما يتم لو قلنا إن التراخي متعين، أما إذا قلنا بجواز التراخي لا إلى غاية معينة لم يلزم تكليف ما لا يطاق لأنه متمكن من الامتثال بالإتيان بالفعل في الحال.

السابع: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٢) .

الجواب: إن المراد هاهنا للأفضلية لا الوجوب لأنه لا يأمر بالمسارعة للغير في الوجوب بل في الندب .

واحتج القاضي على وجوب الفعل في أول وقت الإمكان أو العزم بمثل ما مر في الواجب الموسع، فإنه يذهب إلى أن الوقت الأول من الواجب الموسع يجب فيه الفعل أو العزم؛ وقد مضى تقرير كلامه .

واحتج الجويني بأن الطلب متحقق وهو وإن احتمل التأخير لكن التأخير

قال: مسألة: اختيار الإمام والغزالي: إنَّ الأمر بشيءٍ معيّن ليس نهياً عن ضده، ثمَّ قال: لا يتضمّنه ولا يقتضيه عقلاً.

وقال القاضي ومتابعوه: نهى عن ضده، ثم قال يتضمّنه، ثم اقتصر قوم.

وقال القاضي: والنهْيُ كذلك فيهما، ثم منهم من خصَّ الوجوب دون الندب.

لنا: لو كان الأمر نهياً عن الضدّ، أو يتضمّنه، لم يحصل بدون تعقل الضدّ والكفّ عنه، لأنّه مطلوبُ النهي، ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما.

واعترض: بأنّ المراد الضدّ العام، وتعلقه حاصلٌ لأنّه لو كان عليه لم يطلبه.

وأجيب: بأنّ طلبه في المستقبل، ولو سلم فالكفّ واضحٌ.*

مشكوك فيه فوجب البدار لتحصيل القطع بالبراءة.
وأجيب بأنّ جواز التراخي غير مشكوك بل معلوم.

[الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده]

* أقول: اختلف الناس^(١) في أنّ الأمر بالشيء المعيّن هل هو نهى عن

ضدّه أم لا؟ وإنما قلنا المعين احترازاً عن الأمر بالضدين على سبيل البدل فإنه في تلك الصورة ليس الأمر بالشيء نهياً عن ضده .

فقال الجويني والغزالي: إن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده ولا يتضمنه ولا يستلزمه .

وقال القاضي أبوبكر: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده، ثم قال بعد ذلك: إن الأمر ليس هو عين النهي عن الضد بل يتضمنه .

واقصر قوم فقالوا: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده، واقصروا على الأمر دون النهي .

والقاضي قال: ان النهي عن الشيء في أمر للايجاب والندب نفس الأمر بالضد أو يتضمن فيه، على ما سلف من قوله .

وبعض المعتزلة فرّق و قال: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده في الواجب دون الندب .

وقد اختار المصنف مذهب الغزالي واستدل عليه بأنه لو كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو متضمناً له لم يحصل الأمر إلا بعد تعقل الضد والكف عنه، والتالي باطل فالمقدم مثله ؛ والمصنف أشار إلى الشرطية بأن الضد مطلوب النهي، وإلى بطلان التالي بالوجدان فإننا نقطع بأننا نأمر بالشيء مع الذهول عن ضده وعن الكف عنه .

واعترض على هذا بالمنع من بطلان التالي، فإن ذلك إنما يلزم لو قلنا

.....
﴿٣﴾ إن الأمر بالشيء نهى عن ضده على سبيل التفصيل، وليس كذلك بل إنما نعني به الضد العام وهو مطلق الترك وهو يتعقل حالة الأمر، لأن الأمر لو لم يعلم أن المكلف تارك للفعل لما أمره به، فإنه إذا كان متلبساً بالفعل استحال أمره به وإلا لزم إيجاد الموجود.

والجواب: إن الأمر طلبه ايقاع الفعل في المستقبل وإن كان في الحال متلبساً به، ولا يلزم تحصيل الحاصل وهو غافل عما عليه المكلف في المستقبل؛ وأيضاً لو سلمنا أن تعقل الضد العام حاصل^(١) لكن الكف وهو عدم الاشتغال بالفعل وضده، واضح.^(٢)

١. في نسخة «ب» بعد كلمة «حاصل» ورد ما يلي: [على تقدير اشتغال المأمور بالفعل أو تركه في المستقبل].

٢. في نسخة «ب» بعد كلمة «واضح» جاء: [فجاز أن يكون المأمور خالياً عن الفعل وضده، فلا يكون الأمر متعقلاً للضد العام].

قال: القاضي: لو لم يكن إِيَاءَهُ لكان ضِدًّا أو مثلاً أو خلافاً، لأنهما إِمَّا أن يتساويا في صفات النفس أو لا.

الثاني: إِمَّا أن يتفانيا بأنفسهما أو لا.

فلو كان مثلين أو ضدَّين لم يجتمعا .

ولو كانا خلافين لجاز أحدهما مع ضِدِّ الآخر وخلافه، لأنَّه حكم الخلافين، ويستحيل الأمر مع ضِدِّ النهي عن ضِدِّه وهو الأمر بضدِّه؛ لأنهما نقيضان أو تكليف بغير الممكن.

وأجيب: إنَّ أراد بطلب ترك ضِدِّه طلبَ الكفِّ مُنْعَ لازمهما عنده، فقد يتلازم الخلافان، فيستحيل ذلك، وقد يكون كلُّ منهما ضِدِّ الآخر كالظنِّ والشكِّ فإنهما معاً ضِدًّا العلم.

وان أراد بترك ضِدِّه عين الفعل المأمور به رجع النزاع لفظياً في تسميته تركاً، ثم في تسمية طلبه نهياً.

القاضي: أيضاً السكونُ عينُ تركِ الحركةِ، فطلبُ السكونِ طلبُ تركِ الحركةِ. وأجيب بما تقدّم.*

* أقول: احتج القاضي أبو بكر على مذهبه بأنَّ الأمر بالشيء لو كان مغايراً للنهي عن ضده لكان إِمَّا مثلاً وإِمَّا ضِدًّا وإِمَّا مخالفاً؛ ووجه الحصر ظاهر فإنَّ الشيتين إِمَّا أن يتساويا في الماهية وصفاتها اللازمة لها، وإِمَّا أن لا يتساويا، والأوَّل،

المثلان ؛ والثاني، فيما ان يتباينا بذاتيهما أو لا؛ والأول الضدان، والثاني المختلفان.

إذا عرفت هذا فنقول: الأمر بالشيء لا يجوز أن يكون مثل النهي عن ضده^(١)، ولا ضد النهي عن ضده^(٢)، وإلا لما جاز اجتماعهما؛ ولا يجوز ان يكون مخالفاً،^(٣) لأن الواحد من المتخالفين يجوز اجتماعه مع ضد الآخر وخلافه كالعلم المخالف للإرادة فإنه يجوز اجتماعه معها ومع ضدها ومع مخالفتها؛ لكن الأمر بالشيء لا يجوز أن يجامع ضد النهي عن ضده لأن ضد النهي عن ضده هو الأمر بضده، وذلك الضد^(٤) إن كان نقيضاً لزم الأمر بالتقيضين وهو محال، وإن كان أخصص كان ضداً وذلك يستلزم التكليف بالضدين وهو تكليف ما لا يطاق، ولا يجوز أن يجامع مخالف النهي عن ضده أعني الأمر بالضد الآخر.

والجواب: إن أراد القاضي بقوله الأمر بالشيء طلب ترك ضده أن الأمر بالشيء طلب الكف عن ضده فما ذكره من الدليل ممنوع، ونختار من الاقسام التي ذكرها قسم المخالف، قوله: «لو كان مخالفاً لجاز وجوده مع ضد الآخر أو خلافه لأنه حكم المخالفين»، قلنا: نمنع الملازمة، فإنه ليس كل مخالف يجوز

١. ليكونا مثلين . ٢. ليكونا ضددين.

٣. ليكونا مختلفين.

٤. المراد بالتضاد هنا هو التضاد في علم الأصول وهو التنافي المطلق الشامل لما كان الضد فيه وجودياً والذي يطلق عليه: «الضد الخاص»، أو عديمياً وهو الذي يعبر عنه: «الضد العام» أو «الترك»، اذن التضاد في علم الأصول اعم من التضاد في علم المنطق.

وما ورد في كلام الشارح رحمته هو التضاد الأصولي، فلا ينبغي الأخذ عليه بان هذا المعنى للتضاد لا يتماشى مع ما عليه صناعة المنطق.

قال: التضمن: أمر الايجاب: طلب فعل يُذمُّ على تركه اتفاقاً، ولا يُذمُّ إلا على فعلٍ وهو الكفُّ أو الضدُّ، فيستلزم النهي.

وأجيب: بأنه مبنيٌّ على أنه من معقوله لا بدليل خارجي .

وإن سُلمَ فالذمُّ على أنه «لم يفعل» لا على «فعل».

وإن سُلمَ فالنهي: طلب كفّ عن فعل لا عن كفّ، وإلا أدّى إلى وجوب تصوُّر الكفِّ عن الكفِّ لكلِّ أمرٍ، وهو باطل قطعاً.

قالوا: لا يتم الواجب إلا بترك ضده وهو الكفّ عن ضده، أو نفيه،

فيكون مطلوباً وهو معنى النهي، وقد تقدّم.*

اجتماعه مع ضد مخالفه ولاكلِّ مخالف يجوز اجتماعه مع مخالف مخالفه؛ فإن المتضاميين متخالفان مع التلازم بينهما، وإذا جاز تلازم المخالفين استحال مجامعة أحدهما لضع الآخر أو لمخالفه؛ وقد يكون كل واحد من المتخالفين ضد الضد الآخر كالظن والشك فإن الظن ضد العلم والعلم ضد الشك، وإذا كان كذلك فكيف تصحّ هذه الملازمة دائماً.

وإن أراد بقوله: «الأمر بالشيء طلب ترك ضده»، طلب عين الفعل المأمور به، رجع النزاع لفظياً في تسمية الفعل تركاً للضع وفي تسمية الطلب نهياً.

واحتج القاضي أيضاً بأن «السكون عين ترك الحركة فطلب السكون طلب ترك الحركة»؛ والجواب ما تقدم في الوجه الأول من كون النزاع لفظياً.

* أقول: القائلون بأن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده، استدلوا بأن

.....
 الأمر الذي يقتضي الوجوب هو طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً لأنه لو كان مجرد الطلب لكان المندوب واجباً، هذا خلف؛ فإنّ الذم على الترك جزء من حد الواجب ولا يذم إلا على فعلٍ إذ العدم غير مقدور والفعل إنّما هو الكف الذي هو الامتناع عن فعل المأمور به وهو وجودي، أو فعل الضد فيستلزم الأمر النهي عن الكف أو عن فعل الضد وهو المطلوب .

والجواب: إنّ ما ذكرتم مبني على أنّ الذم على الترك من معقول الواجب ونحن نمنع ذلك، بل إنّما استفيد من دليل خارجي فإنّ جماعة لم يشترطوا في أمر الإيجاب الذم على الترك وإنّما استفيد من دليل شرعي.

سلمنا، لكن الذم على عدم الفعل لا على فعل الضد؛ قولكم العدم غير مقدور، قلنا: ممنوع.

سلمنا، لكن النهي طلب كف عن فعل، فإن السيد إذا قال لعبده: «لا تقم» فقد طلب منه الكف عن القيام وليس النهي عبارة عن طلب كف عن كف وإلا لزم أن يكون كل أمر متصوراً للكف عن الكف حتّى يطلبه ويكون ذلك الأمر مستلزماً له، وليس كذلك؛ ولأنّه يؤدي إلى التسلسل بأن طلب الكف عن الكف أمر بالكف عن الكف وهو يستلزم طلب الكف عن الكف ويتسلسل .

واستدلوا أيضاً بأنّ الواجب لا يتم إلا بترك ضده وهو الكف عن ضد الواجب أو نفيه وما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً والألزم تكليف ما لا يطاق، فيكون مطلوباً وهو معنى النهي عن الضد .

وقد تقدم الجواب عنه في أول الكتاب حيث بيّنا أنّ ما لا يتم الواجب إلا به من عقلي أو عادي لا نسلم وجوبه.

قال: الطاردون: مُتمسكا القاضي المتقدمان.

وأيضاً: النهي: طلب ترك فعلٍ، والترك: فعل الضدّ، فيكون أمراً بالضدّ.

قلنا: فيكون الزنا واجباً من حيث هو ترك لواطٍ، أو بالعكس، وهو باطل قطعاً، وبأن لا مباح، وبأن النهي طلب الكفّ لا الضدّ المراد.

فإن قلتم: فالكفّ فعلٌ، فيكون أمراً، رجع النزاع لفظياً، ولزم أن يكون النهي نوعاً من الأمر، ومن ثم قيل الأمر طلب فعلٍ لا كَفٌّ.*

[أدلة القول بالضد في النهي]

* أقول: الذين ذهبوا إلى أن النهي عن الشيء أمر بضده - وهم الذين طردوا الباب - احتجوا بوجوه:

الأوّل، والثاني: ما تمسك به القاضي أبو بكر وقد سلف بيانهما، وبيان ذلك في النهي ان نقول: النهي عن الشيء لو كان غير الأمر بضده لكان إمّا مثلاً أو مخالفاً أو ضدّاً. ونسوق الكلام؛ وتقرير الثاني أن نقول: السكون غير ترك الحركة فالنهي عنه طلب الحركة.

الثالث: النهي عن الشيء طلب تركه، والترك عبارة عن ضد الفعل لا عن عدمه والألما كان مقدوراً، فطلب الترك أعني النهي هو طلب فعل الضد وطلب الفعل أمر فالنهي عن الشيء أمر بضده.

والجواب عن الأولين ما سبق، وعن الثالث: أنه يلزم أن يكون الزنا واجباً لأنه ترك لواط، وترك اللواط واجب .

لا يقال: إن ترك الزنا قد يكون باللواط وغيره، ولا يلزم أن يكون اللواط واجباً.

لأننا نقول: إن اللواط وغيره يترك به الزنا فيكون اللواط أحد أمور منها ترك الزنا، وترك الزنا واجب فيكون اللواط واجباً، وكذلك يكون الزنا واجباً لأنه ترك اللواط فيكون الشيء واجباً حراماً هذا خلف .

وأيضاً يلزم عدم المباح وقد مر تقريره .

وأيضاً النهي طلب الكف لا طلب الضد المراد في كلامكم، ونعني بالمراد أحد الأضداد.

لا يقال: الكف فعل فطلبه يكون أمراً .

لأننا نقول: المعنى من الأمر أنه طلب فعل غير كف، فإن سمّيتم طلب الفعل الذي هو الكف أمراً تمّ مطلوبكم ويعود النزاع لفظياً؛ ويلزم أن يكون النهي نوعاً من الأمر، فإن الأمر حينئذٍ يكون قد انقسم إلى طلب فعل غير كف وإلى طلب فعل هو كف والثاني النهي، ولما كان ذلك باطلاً أخذنا في حدّ الأمر سلب الكف.

قال: الطاردون في التضمن: لا يتم المطلوب بالنهاي إلا بأحد أضداده كالأمر .

وأجيب بالالتزام الفطيع وبأن لامباح .

والفارّ من الطرد، إمّا لأن النهي طلب نفّي، وإمّا الإلزام الفطيع، وإمّا لأنّ أمر الإيجاب يستلزم الذمّ على الترك، وهو فعل، فاستلزم كما تقدّم .

والنهي: طلب كفّ عن فعلٍ فلم يستلزم الأمر، لأنّه طلب فعلٍ لا كفّ، وأمّا لإبطال المباح، والمخصّص الوجوب للأمرين الآخرين.*

* أقول: الطاردون في أنّ الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده وإنّ النهي عن الشيء يتضمن الأمر بضده، احتجوا على قولهم بأنّ المطلوب بالنهاي لا يتم إلا بأحد أضداده وما لا يتم به الواجب إلا به فهو واجب فيكون أحد أضداده واجباً؛ وهذا كما قلنا في الأمر بعينه.

والجواب عن هذا بياناً نلزمهم أمراً قطعياً وهو كون الزنا واجباً وكون اللواط واجباً مع تحريمهما، وبأنّه لا مباح حينئذٍ .

وأما الذين فرّوا من الطرد وجعلوا الأمر بالشيء نهياً عن ضده ولم يجعلوا النهي عن الشيء أمراً بضده، إنّما التزموا بذلك لأحد أمور:

إمّا لأنّ النهي طلب نفّي الفعل وعدمه نفّي، والأمر طلب فعل وكان الأمر بالشيء نهياً عن ضده ولم يكن النهي عن الشيء أمراً بضده .

وإمّا الإلتزام القطعي وهو أنّهم لو قالوا النهي عن الشيء أمر بضده، ولزمهم وجوب الزنا من حيث إنّّه ضد اللواط المنهي عنه، وإمّا لأنّ أمر الإيجاب

يستلزم الذم على الترك والترك فعل فاستلزام الأمر بالشيء النهي عن الضد الذي هو الترك، وأما النهي فإنه عبارة عن طلب كف عن فعل فلم يستلزم الأمر لأن الأمر طلب فعل لا كف، وأما لابطال المباح على ما مر .

وأما الذين خصصوا بكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده في الأمر الذي للوجوب فإنهما خصصوا ذلك للأمرين الأخيرين من هذه الأمور :

الأول منهما أن أمر الإيجاب يستلزم الذم على الترك الذي هو الفعل فكان الأمر يستلزم النهي عن الضد ولا يتأتى ذلك في المندوب فإنه لا يستلزم الذم على الترك .

والثاني منهما ابطال المباح.

وفيه نظر لأن أمر الإيجاب لو كان مستلزماً للنهي عن الضد للزم منه نفي المباح وكذلك أمر الندب فإنه إذا استلزم النهي عن الضد نهى كراهة ، لزم نفي المباح أيضاً فلا وجه للتخصيص حينئذ .

ويمكن أن يقال في الاعتذار أن القائل بهذا لما قال أمر الإيجاب يستلزم النهي عن الضد فيلزم نفي المباح، لو قال أيضاً بأن أمر الندب يستلزم نهي الضد على الكراهية لزم نفي المباح أيضاً فيكون نفي المباح هاهنا أكثر مما إذا لم يقل بأن أمر الندب يستلزم النهي عن الضد .

بقي أن يقال: إذا كان أمر الوجوب والندب قد اشتركا في ذلك فلم يجعل أمراً لوجوب يستلزم النهي عن الضد دون أمر الندب مع أنهما يستلزمان نفي المباح .

فالجواب أن أكثر الأوامر الشرعية للندب دون الوجوب فلذلك قلنا إن أمر

الوجوب يستلزم نفي المباح لقلته ولم نقل في أمر الندب ذلك لكثرتة،

يستلزم الذم على الترك والترك فعل فاستلزام الأمر بالشيء النهي عن الضد الذي هو الترك، وأما النهي فإنه عبارة عن طلب كف عن فعل فلم يستلزم الأمر لأن الأمر طلب فعل لا كف، وأما لابطال المباح على ما مر .

وأما الذين خصصوا بكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده في الأمر الذي للوجوب فإثماً خصصوا ذلك للأمرين الأخيرين من هذه الأمور :

الأول منهما أن أمر الإيجاب يستلزم الذم على الترك الذي هو الفعل فكان الأمر يستلزم النهي عن الضد ولا يتأتى ذلك في المندوب فإنه لا يستلزم الذم على الترك .

والثاني منهما ابطال المباح.

وفيه نظر لأن أمر الإيجاب لو كان مستلزماً للنهي عن الضد للزم منه نفي المباح وكذلك أمر الندب فإنه إذا استلزم النهي عن الضد نهى كراهة ، لزم نفي المباح أيضاً فلا وجه للتخصيص حينئذٍ.

ويمكن أن يقال في الاعتذار أن القائل بهذا لما قال أمر الإيجاب يستلزم النهي عن الضد فيلزم نفي المباح، لو قال أيضاً بأن أمر الندب يستلزم نهي الضد على الكراهية لزم نفي المباح أيضاً فيكون نفي المباح هاهنا أكثر مما إذا لم يقل بأن أمر الندب يستلزم النهي عن الضد .

بقي أن يقال: إذا كان أمر الوجوب والندب قد اشتركا في ذلك فَلِمَ جعل أمراً لوجوب يستلزم النهي عن الضد دون أمر الندب مع أنَّهما يستلزمان نفي المباح .
فالجواب أن أكثر الأوامر الشرعية للندب دون الوجوب فلذلك قلنا إن أمر الوجوب يستلزم نفي المباح لقلته ولم نقل في أمر الندب ذلك لكثرة،

وعلى التعريف الأول لو أتى بالفعل المأمور به لخرج عن العهدة وحصل الاجزاء اتفاقاً وهو المراد بقوله «يحققه» أي يحصل الإجزاء.

وعلى التعريف الثاني لو أتى بالفعل لا يستلزم الاجزاء بمعنى سقوط القضاء عند أبي هاشم والقاضي عبد الجبار، والحق أنه يستلزمه .

والدليل عليه وجهان:

الأول: إنه لو لم يستلزم سقوط القضاء لما تحقق امتثال الأمر فإن الامتثال إنما يكون بفعل المأمور به على وجه يخرج به عن العهدة وإذا فعل المأمور ولم يخرج عن العهدة لم يحصل الامتثال، والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله .

الثاني: إن القضاء عبارة عن استدراك ما فات من الاداء وإذا كان الاداء متحققاً فلو لم يسقط القضاء لوجب على المكلف الاتيان بالفعل المأمور به أولاً وذلك تحصيل الحاصل وهو تكليف ما لا يطاق.

احتج الخصم بأن الأمر لو دل على الإجزاء لكان المكلف إذا ظن الطهارة وصلى أثماً ويسقط عنه القضاء إذا ذكر، والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله . بيان الشرطية إنه أما أن تجب عليه الصلاة مع علم الطهارة أو مع ظنها، فإن كان الأول لم تحصل الصلاة مع العلم بتحقيق الإثم، وإن كان الثاني وقد أتى بما أمر به سقط القضاء ولما لم يسقط علمنا أنه لا يدل على الإجزاء، وأما بيان بطلان القسمين بالاتفاق .

والجواب من وجهين :

قال: مسألة: صيغة الأمر بعد الحظر، للإباحة على الأكثر.

لنا: غلبتها شرعاً: ﴿وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١)، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ﴾^(٢).

قالوا: لو كان مانعاً لمنع من التصريح.

وأجيب بأن التصريح قد يكون بخلاف الظاهر.*

.....
 ﴿الأول﴾: يمنع عدم سقوط القضاء بل القضاء ساقط على قول بعض

الشافعية.

الثاني: إن الواجب ليس القضاء الذي هو عبارة عن الإتيان بالمأمور به أولاً بل الإتيان بمثل المأمور به لدليل مغاير للأمر.

لا يقال: إنه مأمور باتمام الحج الفاسد وهو مجزئ عنه، لأننا نقول: اتمام الحج الفاسد وإن كان واجباً إلا أن القضاء ليس عما أمر به لأنه قد أتى به، بل لتحصيل مصلحة الأمر الأول أعني الإتيان بالحج الخالي عن وجه الفساد.

[مدلول صيغة الأمر بعد الحظر]

* أقول: اختلف القائلون بأن الأمر للوجوب في الأمر إذا ورد عقيب الحظر

هل يقتضي الوجوب أو الإباحة؟ فذهب قوم إلى الأول، وآخرون إلى الثاني ﴿

وهو مذهب المصنف ؛ واحتج عليه بالاكثريّة، فإنّ الغالب في استعمال الشرع صيغة الأمر عقيب الحظر إنّما هو الإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ عقيب قوله: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾^(١)، وكقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ عقيب قوله: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(٢).

واحتج الفريق الأول بأنّه لو كان الورود بعد الحظر مانعاً من الوجوب لمنع من التصريح، لأنّه إنّما امتنع في تلك الصورة لكون الصيغة ظاهرة في الإباحة حينئذٍ وإذا كان كذلك، امتنع التصريح بالوجوب لأنّه خلاف الظاهر.

والجواب: التصريح قد يدل دلالة لا يدل عليها الظاهر وتكون مانعة من دلالة الظاهر على ما يدل عليه كالمخصص للعموم.

١ . المائة: ٩٥ .

٢ . الجمعة: ٩ .

قال: مسألة:

القضاء بأمر جديد، وبعض الفقهاء بالأول.

لنا: لو وجب به لاقتضاه، وصوم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم

الجمعة.

وأيضاً: لو اقتضاه كان أداءً أو لكانا سواءً.

قالوا: الزمان ظرفٌ، فاختلاله لا يؤثر في السقوط.

ردّ بأن الكلام في مقيد لو قُدّم، لم يصحّ.

قالوا: كأجل الدين.

ردّ: بالمنع، وبما يقدم .

قالوا: فيكون أداءً.

قلنا: سُمِّيَ قضاءً لأنّه يجب استدراكاً لما فات.*

[هل القضاء بأمر جديد؟]

* أقول: إذا ورد الأمر بشيء فأما أن يقيد بالزمان أو يكون مطلقاً:

فإن كان الأوّل فقد اختلف الناس في المأمور إذا لم يفعله في ذلك الوقت: هل

يجب عليه القضاء بنفس الأمر الأوّل أم لا؟ فذهب الجمهور إلى الأوّل، وذهب

﴿ وأما إذا كان الأمر مطلقاً فمن قال الأمر للفور ولم يفعله المكلف في

أول أوقات الإمكان كان البحث فيه كالبحث في المقيد، وأما من لم يقل الأمر للفور فإنه لا يوجهه في وقت دون وقت بل يكون الفعل واجباً عليه حتى يأتي به، ويدل على ما اخترناه وجوه :

أحدها: أنه لو وجب القضاء بالأمر الأول لاقتضاه الأمر، والتالي باطل فالمقدم مثله، وبيان الشرطية ظاهر، وبيان بطلان التالي أن الأمر لو اقتضاه لكان إما أن يكون بطريق المطابقة أو التضمن أو الالتزام والأقسام الثلاثة باطلة، فإن الأمر [بصوم] يوم الخميس لا يدل بالمطابقة على صوم يوم الجمعة، ولا بطريق التضمن لأن اللفظ لم يوضع له ولا لشيء هو جزؤه، ولا بطريق الالتزام لأن الأمر بصوم يوم الخميس قد يكون غافلاً عن يوم الجمعة، وشرط الالتزام اللزوم الذهني.

الثاني: أن صوم يوم الخميس لو اقتضى صوم الجمعة لكان صوم الجمعة أداءً لا قضاءً.

الثالث: لو كان صوم الخميس مقتضياً لصوم الجمعة لكان صوم يوم الجمعة مساوياً لصوم يوم الخميس من كل وجه، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أن صوم يوم الخميس اقتضى صوم أحد اليومين لا بعينه من غير اشعار بتفضيل أحدهما على الآخر لأن الشارع يستحيل أن يخيرنا بأمر واحد بين راجح ومرجوح لكونه على خلاف الحكمة، نعم قد يخير بينهما بأمرين كالصلاة منفرداً ومع الجماعة بأمرين ؛ وبيان بطلان التالي أن القاضي آثم بالترك مع المكنة فدل على أولوية الأداء.

.....
 الرابع: إن الأمر قد يستعقب القضاء كالصلاة الفائتة وقد لا يستعقبه كالجمعة، فالأمر مطلقاً أعمّ من كلّ واحد منهما ولا دلالة للعامّ على الخاص، احتجوا بوجوه:

أحدها: أنّ الزمان ظرف للواجب لا يؤثر فيه قدرة العبد فلا يكون مطلوباً فلا يؤثر عدمه في سقوط الواجب.

والجواب: الكلام في أمر مقيد بوقت معين لو قدمه على ذلك الوقت لم يصح فذلك الأمر لا شك في أنّ للوقت مدخلاً في سقوطه وعدمه .

الثاني: أن الأمر بالفعل في وقت معين ينزله منزلة الدين المؤجل فإذا فات الأجل لم يسقط الدين، كذلك الأمر .

والجواب: منع التساوي بين الدين والأمر المقيد لأنّ تارك الصلاة عن وقتها ماثوم بخلاف الدين ؛ وأيضاً بما تقدم وهو كون الوقت له مدخل في الأمر دون الدين .

الثالث: لو وجب القضاء بأمر متجدد لكان ذلك الفعل أداءً لا قضاءً.

والجواب: إنّما سميناه قضاءً من حيث إنه إنّما أمر به استدراكاً لمصلحة الواجب الفائت.

قال: مسألة:

الأمرُ بالأمر بالشيء ليس أمراً بالشيء.

لنا: لو كان لكان «مُرَّ عبدك بكذا» تعدياً، وكان يُناقضُ قولك للعبد:

«لا تفعل».

قالوا: فهم ذلك من أمر رسول الله، ومن قول الملك لوزيره: «قل

لفلان: أفعَل».

قلنا: للعلم بأنه مبلَغ.*

[الأمر بالأمر بالشيء، ليس أمراً]

* أقول: إذا أمر الأمر غيره بأن يأمر آخر بشيء هل يكون ذلك الأمر أمراً

لذلك الآخر أم لا؟ ذهب قوم إلى الأول، وآخرون إلى الثاني وهو مذهب المصنف

واحتج عليه بوجهين :

الأول: إنه يلزم أن يكون القائل إذا قال لغيره مر عبدك بكذا، متعدياً من حيث

أنه تصرف في عبد غيره بغير اذنه وذلك باطل قطعاً .

الثاني: أنه لو قال لغيره مر عبدك بكذا ثم قال للعبد لا تفعل لا يكون مناقضاً،

ولو كان الأمر بالأمر بالشيء أمراً به لكان مناقضاً .

احتجوا بأن الله تعالى إذا أمر رسوله بأن يأمر عباده بشيء كان ذلك أمراً من الله

للعباد، وكذلك إذا أمر الرسول غيره بأمر آخر كان ذلك الآخر مأموراً بأمر

الرسول ﷺ ؛ وأيضاً الملك إذا قال لوزيره مر الناس بكذا كان الناس مأمورين

قال: مسألة:

إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب النظر [الفعل] الممكن المطابق
للماهية لا الماهية.

لنا: أن الماهية يستحيل وجودها في الأعيان، لما يلزم من تعددها،
فيكون كلياً جزئياً، وهو محال.

قالوا: المطلوب مطلق، والجزئي مقيد، فالمشترك هو المطلوب.

قلنا: يستحيل بما ذكرناه. *

بأمر الملك .

والجواب: لما علمنا أن الرسول ﷺ مبلغ، حكمنا بذلك فلا يلزم الاطراد
فكذلك الوزير .

[ما هو المطلوب بأمر فعلٍ مطلق]

* أقول: المعنى على قسمين: كلي وجزئي؛ والأول لا يوجد في الخارج من
حيث هو كلي، فإن كان له وجود فإثماً يوجد من حيث هو يفيد الشخصية؛ وإنما
يوجد في الذهن لا غير فإنه لو كان موجوداً في الخارج مع كل شخص شخص لم
يكن معنى واحداً بل كان أموراً كثيرة كل واحد منها لا يصدق على الآخر فلا يكون
كلياً .

.....
﴿ إذا تقرر هذا فنقول: إذا ورد الأمر بالفعل مطلقاً، قال قوم: إنَّ المطلوب منه هو نفس الماهية من حيث هي هي، ولهذا كان الوكيل بالبيع غير مالك للبيع بالثمن المساوي والأزيد والأنقص ولا تعرُّض للأمر بشخص شخص.

وقال آخرون: إنَّ المأمور به إنَّما هو الأمر الجزئي المطابق للماهية الكلية لا نفس الماهية، وإليه ذهب المصنف واحتج عليه بأنَّ الماهية يستحيل وجودها في الأعيان، يفيد الكلية لِمَا بيَّنا وإنَّما توجد إذا شخصت، فهي من حيث هي هي يستحيل أن تكون مأموراً بها وإلَّا لزم تكليف ما لا يطاق .

واحتجوا بأن قالوا: المطلوب هو مطلق الفعل والجزئي مقيد لا مطلق فلا يكون مطلوباً فيكون المطلوب هو المشترك.

والجواب: إن الكلي يستحيل وجوده لما بيَّنا أولاً.

.

قال: مسألة:

الأمران المتعاقبان بمتماثلين، ولا مانع عادة من التكرار من تعريف أو غيره، والثاني غير معطوفٍ مثل: صلّ ركعتين، صلّ ركعتين.

قيل: معمول بهما.

وقيل: تأكيد .

وقيل: بالوقف.

الأول: فائدة التأسيس أظهر، فكان أولى.

الثاني: كثر في التأكيد، ويلزم من العمل مخالفة براءة الذمة، وفي المعطوف: العمل أرجح، فإن رجح التأكيد بعاديّ، قُدّم الأرجح، وإلا فالوقف*.

[الأمران المتعاقبان بمتماثلين]

* أقول: إذا ورد أمر عقيب آخر فإمّا أن يكون مماثلاً له أو مخالفاً،^(١) فإن كان الثاني فإمّا أن يمكن اجتماعهما أو لا يمكن، والثاني غير جائز إلا على قول من يجوز تكليف ما لا يطاق، والأول يجب العمل به.

وأما إن يكون مماثلاً فلا يخلو إمّا أن يكون الفعل يمتنع فيه التكرار

١. انظر: المعتمد: ١ / ١٦٦؛ المحصول: ١ / ٢٧١؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١ / ٤٨٤.

أو لا يمتنع، فإن كان يمتنع فيه التكرار كان فائدة الثاني التأكيد كقوله أُقْتَلْ زيداً، أُقْتَلْ زيداً؛ وإن لم يمتنع فيه التكرار لا يخلو إما أن يكون الثاني معرّفاً أو لا، فإن كان الأول كانت فائدة الثاني التأكيد أيضاً، كقوله: صلّ ركعتين، صلّ الركعتين؛ وإن كان الثاني^(١) فلا يخلو إما أن يكون مع الثاني حرف عطف أو لا:

فإن لم يكن معه حرف عطف كقوله: صل ركعتين، صلّ ركعتين؛ فقد اختلف الناس فيه؛ فذهب قوم إلى أن الثاني يفيد عين ما أفاده الأول وإنّ الفائدة في ذكره التأكيد، وقال آخرون إنّه يفيد غير ما يفيد الأول وهو مذهب السيد المرتضى وتوقف آخرون.

واحتج من قال بالتغاير^(٢) إنّ حمل الأمر الثاني على غير ما حمل عليه الأول يقتضي تأسيس شرع لم يكن، وحمله على الأول يقتضي التأكيد، والأول أكثر فائدة من الثاني وحمل أوامر الشرع على ما هو أكثر فائدة أولى.

واحتج من قال بالاتحاد^(٣) أنّه قد كثر في الأوامر التأكيد فيجب الحمل عليه لوجهين: أما أولاً فللكثرة وأما ثانياً فلأنّ الاصل براءة الذمة، فلو حملناه على التأسيس لزم عدم هذا الأصل.

وأما إذا كان الثاني^(٤) معطوفاً على الأول فأنّه وإن احتمل التأكيد لكن

١. أي: لم يكن معرّفاً.

٢. أي: أنّه يفيد غير ما يفيد الأول.

٣. أي: أنّه يفيد عين ما يفيد الأول.

٤. عدل لـ«لا» في قوله: [...] اما ان يكون مع الثاني حرف عطف أو لا...]

﴿ حمله على التغيرات أولى، فإن الشيء لا يعطف على نفسه اللهم إلا أن يكون التغيرات مرجوحاً ويكون التأكيد راجحاً لأجل أمر عادي كقوله: اسقني ماء واسقني ماء، فإنه يعمل بالارجح من العطف ومن العادة المانعة من التغيرات، فإن لم يكن هناك ترجيح لزم الوقف .

تم الجزء الأول حسب تبهزئتنا بعون الله وحسن توفيقه وذلك في

الثالث من رجب المرجب من عام ١٤٢٩ هـ

ويليه ان شاء الله الجزء الثاني مبتدأ

بالبحث عن النهي وملحقاته

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
٧	مقدمة المشرف
٣٢	شكر وتقدير
٣٣	مقدمة المحقق
٣٧	مقدمة الشارح
٤١	مبادئ علم الأصول
٤٣	تعريف علم أصول الفقه
٤٨	فائدة علم الأصول واستمداداته
٥٠	تعريف الدليل واقسامه
٥١	المباحث المنطقية
٥٢	حد النظر والعلم
٥٦	أصح الحدود في تعريف العلم

٥٩

في تعريف الذكر الحكمي

٦١

التصور والتصديق

٦٦

مادة المركب

٦٧

مبحث التصورات

٦٨

شروط التعريف

٦٩

بيان الذاتي

٧٠

بيان تمام الماهية

٧٤

صورة الحدّ

٧٥

خلل الحدّ

٨٠

مبحث التصديقات

٨١

تقسيمات القضية

٨٤

البرهان ومقدماته

٨٧

مواد البرهان

٨٨

صور البرهان

٩١

شروط التناقض

٩٤

العكس المستوي

٩٧

عكس النقيض

الصفحة	الموضوع
٩٨	الأشكال القياس
١٢٠	القياس الإستثنائي
١٢٦	حصول الخطأ في البرهان
١٣٠	المباحث الأصولية
١٣٠	مبادئ اللغة
١٣١	البحث الأول: في حدّ المبادئ
١٣٢	البحث الثاني: في أقسام الألفاظ
١٣٤	تقسيم المفرد
١٣٤	تقسيم دلالة المفرد
١٣٦	تقسيم المركب
١٣٨	تقسيمه بوجه آخر
١٤١	وقوع الاشتراك
١٤٨	المترادف
١٥١	الحقيقة والمجاز
١٥٣	تعريف المجاز
١٥٥	شروط المجاز
١٥٩	علامات الحقيقة والمجاز

١٦٧

دوران اللفظ بين الاشتراك والمجاز

١٧١

الاسماء الشرعية

١٧٩

وقوع المجاز

١٨٢

المعرَّب في القرآن

١٨٥

المشتق

١٩٤

ثبوت اللغة

١٩٨

اوضاع الحروف

٢٠٤

البحث الثالث: في ابتداء الوضع

٢٠٦

دلالة الألفاظ

٢١١

البحث الرابع: في معرفة طرق اللغات

٢٢٨

مسألتان فرعيتان

٢٢٩

الأولى: مسألة شكر المنعم

٢٣١

الثانية: حكم الأشياء قبل الشرع

٢٣٥

تعريف الحكم الشرعي

٢٣٩

أقسام الحكم الشرعي

٢٤٣

الأداء والقضاء والإعادة

٢٤٤

الواجب على الكفاية

الصفحة	الموضوع
٢٤٦	الواجب المنخبر
٢٥٢	الواجب الموسع
٢٥٥	تأخير الواجب الموسع
٢٥٧	مقدمة الواجب
٢٦٤	تحريم واحد لا بعينه
٢٦٤	اجتماع الأمر والنهي بعنوانين
٢٧٣	هل المندوب مأثور به؟
٢٧٣	أدلة المثبتين
٢٧٦	أدلة المانعين
٢٧٧	في معاني المكرو
٢٧٨	ماهية الجائز
٢٧٨	الاباحة حكم شرعي
٢٨٢	هل أنّ المباح جنس للواجب؟
٢٨٤	خطاب الوضع
٢٨٦	الصحة والبطلان
٢٨٩	التكليف بما لا يطاق
٢٩٢	القول بجواز التكليف بالمحال

٢٩٥

رد المصنّف على الأشعري

٢٩٥

دليل آخر للتكليف بالمحال

٢٩٦

التكليف والشرط الشرعي

٣٠٠

هل أن المنهي عنه فعل؟

٣٠٢

انقطاع التكليف بالفعل عند حدوثه

٣٠٤

شرط الفهم في التكليف

٣٠٦

الحكم على المعدوم

٣١٤

تعريف الأدلة الشرعية

٣١٦

مبحث الكتاب العزيز

٣٢٣

حكم الشاذ من القراءات

٣٢٤

المحكم والمتشابه

٣٢٦

السنة الشريفة

٣٣٦

آراء أخرى في التأسي

٣٣٧

دلالة سكوتة ﷺ عن فعل الغير

٣٣٩

صلة أفعال الرسول ٦ بأفعاله وبأقواله

٣٤٨

مباحث الأجماع

٣٥٤

أدلة الإجماع

الصفحة	الموضوع
٣٦١	أدلة المخالفين
٣٦٢	حكم دخول مَنْ سوجد والمقلد في الإجماع
٣٦٥	في حكم المبتدع
٣٦٦	هل يختص الإجماع بالصحابة
٣٦٨	معارضة البعض لإجماع الأكثر
٣٦٩	مكانة التابعي في الاجتماع
٣٧٢	إجماع أهل المدينة
٣٧٦	الكلام في عدد التواتر
٣٨١	انقراض عصر المجمعين
٣٨٤	مستند الإجماع
٣٨٥	حكم الإجماع عن قياس
٣٨٧	الاجماع على قولين وحكمه
٣٩٠	المانعون لاحداث قول ثالث
٣٩١	المعجوزون لاحداث قول ثالث
٣٩٣	حكم احداث دليل أو تأويل
٣٩٥	حكم ما لو اتفق العصر الثاني
٤٠٠	حكم ما لو اتفق أهل العصر باعيانهم

الصفحة

الموضوع

٤٠١

الاختلاف في جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح

٤٠١

حكم ارتداد الأمة نقلاً

٤٠٤

العمل بالاجماع بنقل الواحد

٤٠٥

في إنكار الاجماع القطعي وحكمه

٤٠٧

حُكْمُ الإجماع فيما لا تتوقف عليه صحة الإجماع

٤٠٨

فيما يشترك فيه الأصول الثلاثة

٤١٦

اقسام الخبر

٤٢٠

الخبر المتواتر

٤٢٦

شروط الخبر المتواتر

٤٢٧

عدد التواتر

٤٢٩

شروط أخرى في التواتر

٤٣١

اختلاف التواتر في الوقائع

٤٣١

خبر الواحد

٤٣٥

الأخبار بحضرة النبي ﷺ

٤٣٩

التعبّد بخبر الواحد

٤٤٢

وجوب العمل بخبر الواحد

٤٥٠

الوجوه العقلية في لزوم العمل بخبر الواحد

الصفحة

الموضوع

٤٥٣

شروط العمل بخبر الواحد

٤٦٢

حكم خبر مجهول الحال

٤٦٥

الجرح والتعديل

٤٧٠

التعارض بين الجرح والتعديل

٤٧١

طرق الجرح والتعديل

٤٧٣

عدالة الصحابة

٤٧٤

في تعريف الصحابي

٤٧٧

إذا قال الصحابي: قال رسول الله ﷺ

٤٨١

مستند غير الصحابي

٤٨٥

حكم نقل الحديث بالمعنى

٤٨٨

تكذيب الأصل الفرع

٤٩١

انفراد العدل بالزيادة

٤٩٤

حكم حذف بعض الخبر

٤٩٨

حكم حمل الصحابي مرويه على أحد محمليه

٥٠٠

حكم مخالفة الخبر للقياس

٥٠٧

الآراء في المرسل والمنقطع

٥١٣

الكلام في الأمر

الصفحة

الموضوع

٥١٧

ما هو حد الأمر؟

٥٢٠

صيغة الأمر حقيقة في الوجوب

٥٢٥

حجة أخرى للقائلين بالوجوب

٥٢٧

دليل وضع الأمر لغير الوجوب

٥٢٩

دلالة صيغة الأمر على المرة والتكرار

٥٣٤

الأمر عند التعليق يدل على التكرار؟

٥٣٧

في اقتضاء الأمر للفور وعدمه

٥٤١

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده

٥٤٨

أدلة القول بالضد في النهي

٥٥٢

مسألة الإجزاء

٥٥٤

مدلول صيغة الأمر بعد الحظر

٥٥٦

هل القضاء بأمر جديد؟

٥٥٩

الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً

٥٦٠

ما هو المطلوب بأمر فعلي مطلق

٥٦٢

الأمران المتعاقبان بمتماثلين

٥٦٥

فهرس المحتويات

صلى الله عليه وآله
الشيخ محمد بن عبد الله السبكي

غاية الوصول

وإيضاح السبكي

في شرح مختصر لفتاوى الشوكلي والأمل
إلى الختم

تأليف
المؤلف
المترجم بالعلماء والمحققين
(١٧٦٦-١٧٦٨)

المترجم

محقق ومترجم
الشيخ محمد بن عبد الله السبكي

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام
باصفهان



غاية الوصول

وإيضاح السبل

تقديم وإشراف
الفقيه المحقق الشيخ جعفر السبحاني

غاية الوصول وإيضاح السبل

في شرح مختصر منتهى السؤل والأمل
لابن الحاجب

تأليف

الحسن بن يوسف بن المطهر
المعروف بالعلامة الحلبي
(٦٤٨-٧٢٦هـ)

الجزء الثاني

تحقيق وتعليق
الشيخ آ. مرداني پور
النعمانني

العلامة الحلبي، الحسن بن يوسف، ٦٤٨- ٧٢٦ ق.

غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول
والجدل ج ٢ / لابن الحاجب، تأليف الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحلبي، تحقيق
وتعليق: آ. مرداني پور؛ تقديم وإشراف جعفر السبحاني. - قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٣٢ ق. -
١٣٩٠.

ISBN : 978 - 964 - 357 - 343 - 0

(دورة)

ISBN: 978 - 964 - 357 - 344 - 7

(ج. ١)

ISBN: 978 - 964 - 357 - 345 - 4

(ج. ٢)

أنجزت الفهرسة طبقاً لمعلومات نيا.

١- ابن الحاجب، عثمان بن عمر، ٥٧٠- ٦٤٦ ق. مختصر منتهى السؤل والأمل - نقد وتفسير.
٢. أصول الفقه - القرن ٧ ق. الف. مرداني پور، ١٣٤٠ هـ. ش - المحقق. ب. السبحاني التبريزي، جعفر،
١٣٤٧ ق. - المشرف. ج. مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام. د. العنوان. ه. عنوان: مختصر منتهى السؤل
والأمل. شرح.

٢٩٧/٣١١

BP ١٥٥/٨ / الف ٢٦ ١٣٩٠

اسم الكتاب: غاية الوصول وإيضاح السبل

الجزء: الجزء الثاني

المؤلف: العلامة الحلبي

تقديم وإشراف: الفقيه المحقق الشيخ جعفر السبحاني

المحقق: الشيخ آ. مرداني پور

الطبعة: الأولى - ١٤٣٢ هـ

المطبعة: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

الكمية: ١١٠٠ نسخة

الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

الصف والإخراج الفني: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - السيد محسن البطاط

تسلسل الطبعة الأولى: ٣٨٢

تسلسل النشر: ٦٦٥

حقوق الطبع محفوظة للمؤسسة

توزيع: مكتبة التوحيد

إيران - قم ؛ ساحة الشهداء

٢٩٢٥١٥٢ - ٧٧٤٥٤٥٧ ☎

البريد الإلكتروني: imamsadeq@gmail.com

العنوان في شبكة المعلومات: www.imamsadeq.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف بريته وخاتم رسله
محمد وآله الطاهرين.

أما بعد :

فإن علم الأصول من المبادئ التي تدور عليها رحي الاستنباط، فمن أنكره
فإنما ينكره بلسانه وقلبه مطمئن بالإيمان به .

إن المستنبط مالم تثبت عنده حجّية ظواهر الكتاب خصوصاً بعد تخصيصها
وتقييدها، وحجّية الخبر الواحد، إلى غير ذلك من الأمور التي يبحث عنها في علم
الأصول، لا يستطيع استنباط الأحكام، ولذلك قام المحققون من الفريقين بدراسة
الأصول التي لا غنى للمستنبط عنها، وتدوينها تحت اسم علم الأصول .

ومن الكتب التي ألفت في هذا المضمار وصار محوراً لدراسة هذا العلم عبر
قرون: «مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل».

وقد قام لفيف من العلماء بشرحه منهم نادرة الآفاق ونابغة العراق الشيخ
حسن بن يوسف المشتهر بالعلامة الحلبي رحمته الله.

وقد بلغ شرحه في التحقيق والتدقيق إلى حدّ وصفه علماء الفريقين بالحسن
والجودة، فهذا ابن حجر يقول في «الدرر الكامنة»: وشرحه على مختصر ابن
الحاجب في غاية الحسن في حلّ ألفاظه وتقريب معانيه. ^(١) وكان عليه أن يزيد
على ما قال: وتحقيق مرامه ومختاره، إلى غير ذلك من المزايا التي يقف عليها من
سبر الكتاب.

وقد كانت نسخ الكتاب من النوادر إلى أن قامت مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام بتحقيق هذا الكتاب ونشر الجزء الأول منه، وهذا هو الجزء الثاني تقدّمه إلى القراء الكرام، وبه يتم الكتاب.

ويمتاز هذا الجزء بأنه قد استفيد في تحقيقه من نسخة ثالثة حصلت عليها المؤسسة وقد رمز لها: نسخة «ج» .

وفي ختام الكلام نشكر المحقق البارِع الثبت الشيخ آ. مرداني پور النعماني، الذي بذل جهوده في تصحيح الكتاب على نسخه الثالث وإيضاح ما أشكل من مفاهيمه ومعانيه .

والَّذي تنبغي الإشارة إليه أن أكثر ما نقل في الهامش هو تعليقات ممن درَس الكتاب وحشَى عليه، فأكثرها لا صلة له بالمتن وبذلك صار الكتاب يحتوي على أمور ثلاثة:

١. المتن لابن الحاجب.

٢. الشرح للعلامة الحلّي.

٣. التعليقات على الشرح لمدرسي الكتاب.

فشكر الله مساعي علمائنا الذين بذلوا جهودهم وصرفوا أعمارهم في بناء صرح الحضارة العلمية.

والحمد لله رب العالمين

جعفر السبحاني

قم / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

١١ ذي القعدة الحرام يوم ميلاد

الإمام الرضا عليه السلام من شهور سنة ١٤٣٢ هـ

شكر وتقدير

أحمد الله سبحانه وأشكره على توفيقه لتحقيق هذا الأثر الثمين،
كما أتقدم بالشكر إلى محققي مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام حيث أزروني
في تصحيح هذا الكتاب وإخراجه بهذه الحلة الجميلة وعلى رأسهم:

١. الأستاذ محمد بيت الشيخ .

٢. الشيخ محمد الكناني.

٣. السيد محسن البطاط.

وفي الختام أرى لزاماً عليّ أن أقدم شكري واعتزازي لاستاذي
وشيخي العزيز آية الله جعفر السبحاني (دام ظله) الذي كلفني بتحقيق
هذا الكتاب وأعانني عليه بكل ما احتاجه من المصادر.

وللجميع مني الشكر والتقدير

والحمد لله رب العالمين

محقق الكتاب

آ. مرداني پور

قال: النهي: اقتضاء كُفٍّ عن فعلٍ على جهة الاستعلاء، وما قيل في حدّ الأمر من مزيّفٍ وغيره، فقد قيل مقابله في حدّ النهي. والكلام في صيغته، والخلاف في ظهور الحظر لا الكراهة وبالعكس أو مشتركةً أو موقوفةً كما تقدّم. وحكمها: التكرار والفور، وفي تقدّم الوجوب قرينته. نقل الأستاذ الاجماع، وتوقف الإمام، وله مسائل مختصة*.

[مبحث النهي]

* أقول: لما فرغ من البحث في الأمر وبيان حقيقته، شرع الآن في النهي ؛ وحده: «بأنه اقتضاء كُفٍّ عن فعلٍ على جهة الاستعلاء» وإنما قيّد الكُفُّ بكونه كُفًّا عن فعل، احترازاً عن الأمر على ما مضى^(١)؛ ولا ينتقض بقولنا: «كُفٌّ عن الزنا» لأننا نعني بقولنا: «عن فعل» [هو الـ] مشتق من المقتضي والزنا ليس بمشتق من الـ

١. يشير إلى أن النهي عُرّف باقتضاء كُفٍّ عن فعل، لغاية إخراج الأمر، لأنه اقتضاء فعل، عن جهة الاستعلاء. على ما مضى سابقاً.

﴿كف﴾؛ ^(١) ولا بقولنا: «كف» عن كف الصلاة لأن الكف غير فعل. ^(٢)

وقيد الاستعلاء لابد منه في النهي كالأمر؛ والحدود التي قيلت في الأمر فقد قيلت في النهي مقابلاتها، والتزييف على ما مضى .

والكلام في صيغته أي في أن النهي على أصول الاشاعرة هل له صيغة تخصه أم لا؟ والخلاف في أن الصيغة تقتضي التحريم أو الكراهة أو الاشتراك أو أنها موقوفة، كما في الأمر .

وحكم الصيغة في النهي التكرار والفور، ونقل الاستاذ ابواسحاق الاسفرائني الاجماع على ان تقدم الوجوب على النهي قرينة لكون النهي الوارد بعده للحظر؛ وتوقف ^(٣) إمام الحرمين في ذلك، وللنهي مسائل مختصة به. ^(٤)

١. يعني يجب أن يكون النهي فعلاً مشتقاً يدل على طلب الكف عن عمل - كالزنا مثلاً - كقوله: «لا تزن» وليس قولنا: «كف عن الزنا» كذلك، فما هو المشتق أعني «كف» لم يتعلق به النهي، وما تعلق به النهي كالزنا ليس بمشتق .

٢. ربّما ينتقض تعريف النهي بقولنا: كف عن الكف عن الصلاة، بأنه اقتضاء كف عن فعل مع أنه في الواقع أمر بالصلاة .
فأجاب الشارح بأن الكف ليس فعلاً لأنه أمر عديمي، فلا ينطبق عليه تعريف النهي الذي هو اقتضاء كف عن فعل.

٣. ووجه التوقف هو أن الوجوب السابق قد يصلح قرينة لمنع حمل النهي على ظاهره خلافاً لما ذهب إليه الاسفرائني.

٤. وبقوله: «وللنهي مسائل» يشير إلى ما يلي هذه الفقرة من متن وشرح.

قال: النهي عن الشيء بعينه يدل على الفساد شرعاً لا لغة، وقيل: لغة.

وثالثها: في الإجزاء لا السببية.

لنا: أن فسادَهُ سلبُ أحكامِهِ، وليس في اللفظ ما يدلّ عليه لغة قطعاً. وأما كونه يدلّ شرعاً فلأنّ العلماء لم تزل تستدل على الفساد بالنهي في الربويات والأنكحة وغيرها.

وأيضاً: لو لم يفسد، لزم من نفيه حكمة للنهي، ومن ثبوته حكمة للصحة، واللازم باطل لأنهما في التساوي ومرجوحية النهي، [و] يمتنع النهي لخلوه عن الحكمة، وفي رجحان النهي تمتنع الصحة [لذلك]* .

* أقول: الفعل المنهي عنه إما أن يُنهى عنه لعينه أو لغيره، فالأول كالنهي عن البيع الفاسد والصلاة الفاسدة، والثاني كالنهي عن البيع يوم الجمعة وقت النداء لأجل الصلاة .

وأما الثاني فالمشهور بين العلماء أنه لا يدل على الفساد، ونقل عن مالك وأحمد بن حنبل أنه يدل عليه، وقوّاه الشيخ أبو جعفر الطوسي أيضاً؛ وأما الأول فقد اختلف الناس فيه فذهب الجمهور إلى أنه يدل على الفساد، وذهب آخرون إلى أنه لا يدل عليه .

وقال أبو الحسين البصري أنه يدل عليه في العبادات لا في المعاملات، وإلى هذا القول أشار المصنف بقوله: «وثالثها: في الإجزاء لا في السببية»، فإنّ الفساد في العبادات عبارة عن عدم إجزائها فالنهي عنها يقتضي الفساد؛ وأما الفساد

﴿ في المعاملات فالمراد منه عدم ترتب أثره عليه وهو لا يدل، كما في البيع وقت النداء .

والذاهبون إلى أنه يدل على الفساد، اختلفوا في جهة الدلالة فذهب قوم إلى أنه يدل عليه شرعاً لا لغة وهو مذهب المصنف واختيار السيد المرتضى رحمته؛ وذهب آخرون إلى أنه يدل عليه لغة .

واحتج المصنف على مذهبه:

إما على عدم الدلالة اللغوية فلأن الفساد معناه سلب احكامه عنه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه بإحدى الدلالات الثلاث، فانتفت الدلالات اللغوية .

وأما ثبوت الدلالة الشرعية فلأن العلماء لم يزالوا مستدلين على فساد العقود بالنهي عنها كالأستدلال على فساد الربا والزنا والأنكحة الباطلة بالنهي عنها من غير وقوع انكار منهم لذلك، وهذا إجماع دال على الدلالة الشرعية.

وأيضاً لو لم يدل على الفساد لزوم من نفي المنهي عنه - لكونه مطلوب الترك بالنهي - حكمة للنهي، ومن ثبوته - لكون الغرض جواز التصرف فيه وصحته - حكمة للصحة ^(١)، واللازم باطل فالملزوم مثله.

١ . ومن الطريف ما ذكره الآمدي من أنه: [... وإن جوزنا خلو أفعال الله تعالى عن الحكيم والمقاصد، غير أننا نعتقد أن الأحكام المشروعة لا تخلو عن حكمة ومقصود راجع إلى العبد...] الإحكام: ٢٠١ / ٢ .

هذا، مع أن فعل الله واحد ولكن تارة يتجلى في جعل التكويني وأخرى في جعل الاعتباري، فعندما يكون الفعل واحداً فلا بد وأن يكون حكمه واحداً لا يخضع للتبعيض بحال.

﴿ بيان الملازمة: إن النهي طلب العدم فذلك الطلب إما أن يكون لحكمة وغرض، أو لا يكون، والثاني عبث وهو قبيح، فالأول حق .

وأما بطلان الثاني فلائنه لا تخلو تلك الحكمة إما أن تكون راجحة على حكمة الصحة أو مساوية أو مرجوحة، والقسمان الأخيران باطلان والألزم أن يكون النهي قبيحاً لأنه غير مشتمل على الحكمة الراجحة حيثئذٍ، وإلى هذا أشار بقوله: «لأنهما» أي لأن الحكمين في حال التساوي والمرجوحية، والأول باطل أيضاً لأنه لو كان النهي راجحاً لمنع شرعية الصحة لأنه إخلال بالمصلحة الخالصة أعني: القدر الراجح من المصلحة المشتمل عليها النهي.^(١)

﴿ والعجب ان السبكي عكس وقال: [...] وإنما وإن جوزنا خلو الاحكام عن الحكم فلا نقول وقع شيء إلا على وفق الحكمة... [رفع الحاجب: ٣ / ٣٠ .

إلا أن محاولة السبكي هي الأخرى لم تكفل بالنجاح عند من انعم النظر في مقالته .

١ . قد أشار الشارح في نهاية الوصول إلى هذا الاستدلال فجاءت عبارته بهذا الشأن أوضح عند قوله:

«... المنهية عنه لا يجوز أن يكون منشأ المصلحة الخالصة أو الراجحة، وإلزم أن يكون الأمر والنهي بخلاف الحكمة، ولا منشأ المصلحة المساوية، وإلا لكان النهي عبثاً.» نهاية الوصول:

قال: اللغة: لم تَزَلِ العلماء.

وأجيب: لفهمهم شرعاً، بما تقدم.

قالوا: الأمرُ يقتضي الصحة، والنهي نقيضه، فيقتضي نقيضها.

وأجيب: بأنه لا يقتضيها لغةً، ولو سُلِّمَ فلا يلزم اختلاف أحكام

المتقابلات، ولو سُلِّمَ فإنما يلزم ألا يكون للصحة أن يقتضي الفساد.*

* أقول: القائل بأن النهي يدل على الفساد لغة احتج بوجهين :

الأول: أنه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد فلو لم يفهموا منه

الدلالة عليه وإلا لما صحَّ منهم ذلك.

والجواب: إنَّما استدلوا على ذلك بالوضع الشرعي لا بالنظر إلى اللغة لما بيَّنا

أولاً من أنه لا دلالة فيه من حيث اللغة .

الثاني: الأمر يقتضي الصحة إجماعاً فالنهي يقتضي الفساد، لأن النهي نقيض

الأمر فيقتضي نقيض نقيض الأمر، ونقيض الصحة الفساد فيكون النهي مقتضياً

للفساد .

والجواب: لا دلالة للأمر على الصحة من حيث اللغة وإنما اقتضاه من حيث

الشرع، سلَّمنا أن الأمر يقتضي الصحة لكن لا نسلم أن النهي المقابل له يجب أن

يقتضي نقيض ما اقتضاه فإنَّ المتقابلات قد تتساوى في المعلولات، سلَّمنا لكن

الواجب ان النهي يقتضي نقيض ما اقتضاه الأمر - أعني عدم الصحة - لا أن يقتضي

الفساد، وبينهما فرق كثير.

قال: النافي: لو دَلَّ، لناقَضَ تصريح الصحة، و «نهيتك عن الربا لعينه» و «تملَّك به» يصح .
وأُجيب بالمنع بما سبق.*

* أقول: القائل بأنَّه لا يدل على الفساد مطلقاً لا شرعاً ولا عقلاً، احتج بأنَّ النهي لو دل على الفساد لزم التناقض بين النهي عن الشيء والحكم بصحته؛ والتالي باطل فالمقدم مثله، وبيان الشرطية ظاهر؛ وبيان بطلان التالي أنه يصح أن يُقال: نهيتك عن الربا لعينه، وتملك به، وإذا صحَّ ذلك لم يلزم التناقض.

والجواب: المنع من الملازمة، لما سبق في هذا الكتاب ^(١) من أن التصريح بخلاف الظاهر ولا يتناقض كقولك: «رأيت إنساناً» [رأيت إنساناً منقوشاً] ^(٢)، وهو كذلك هاهنا.

١. وذلك في الصفحة ٥٦٣ من الجزء الأول حيث قال: [التصريح قد يدل دلالة لا يدل عليها الظاهر وتكون مانعة من دلالة الظاهر على ما يدل عليه كالمخصص للعموم].
٢. وردت هذه العبارة في نسخة «ب» فقط وقد مرَّ مضمونها في مبحث «الحقيقة والمجاز» من هذا الكتاب، والاصحُّ هو الجمع بين عبارتي النسختين [«الف» و «ب»] فنقول: كما أنه لا تضارب بين «رأيت إنساناً» و «رأيت إنساناً منقوشاً»، كذلك لا تضارب بين العبارتين في المقام أعني: «نهيتك عن بيع الربا بعينه» و «فإن وقع، فالبيع صحيح».

قال: القائل يدل على الصحة: لو لم يدل لكان المنهياً عنه غير الشرعي، والشرعي الصحيح، كصوم يوم النحر، والصلاة في الأوقات المكروهة.

وأجيب: بأن الشرعي ليس معناه المعبر؛ لقوله ﷺ: «دعي الصلاة»، وللزوم دخول الوضوء وغيره في مسمى الصلاة.

قالوا: لو كان ممتنعاً لم يُمنع. [و] أُجيب بأن المنع للنهي.

وبالنقض بمثل: «وَلَا تَنْكِحُوا» و «دعي الصلاة».

قولهم: نحمله على اللغوي، يوقعهم في مخالفة أن الممتنع لا يُمنع،

ثم هو متعذر في الحائض.*

[دليل أن النهي يدل على الصحة وردّه]

* أقول: نُقل عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني أنهما قالا: النهي عن

الشيء يدل على الصحة، ونازعهم في ذلك جماعة الأشاعرة والمعتزلة .

احتجاً بأن النهي من الشرع عن الصلاة والصوم والبيع إنما هو على الأمور

الشرعية^(١)، وإلا لكان المنهياً عنه غير الشرعي وهو محال، ولما صحت الصلاة في

الاماكن المكروهة ولكان الصائم يوم النحر بغير نية مأثوماً [وليس مأثوماً

بالإجماع]^(٢)؛ والشرعي إنما هو الصحيح المعبر معناه بحسب عرف الشرع

٢. في نسخة «ج»، فحسب.

١. في نسخة «ب»: [عن الأمور الشرعية].

لا الباطل كالنهي عن صوم يوم النحر وعن الصلاة في الاوقات المكروهة لأن الأصل تنزيل لفظ الصلاة والصوم على موضوعيهما الشرعيين، والصلاة والصوم في عرف الشرع هو الفعل المعتبر في حكمه شرعاً^(١) [فإنهما منهي عنهما وهما صحيحان] .^(٢)

والجواب: ليس الصوم الشرعي ولا الصلاة الشرعية عبارة عن الصحيح المعتبر حكمه شرعاً لوجهين :

الأول: قوله ﷺ للحائض: «دعي الصلاة أيام حيضك» فقد نهى الحائض عن الصلاة في أيام الحيض وهي بالاتفاق غير صحيحة ؛ وكذلك نهيه عن بيع المضامين والملاقيح^(٣) ، فإذن النهي لا يدل على الصحة الشرعية.

الثاني: أنه يلزم أن يكون الوضوء وغيره من شروط الصلاة داخلاً في مسمى الصلاة، لأن المقصود من الصلاة إذا كان هو الصلاة الصحيحة - وهي لا تصح^(٤) بدون شرائطها - كانت الشروط لا محالة أجزاء من المسمى، وعندني في هذه الملازمة نظر .

- ١ . يتوقف استدلال أبي حنيفة والشيباني في دعواهما على أمرين:
الأول: التوالي الفاسدة التي تترتب على عدم القول بالصحة في المقام.
الثاني: الأصل الذي يقتضي تنزيل الفاظ العبادات والمعاملات على موضوعاتها الشرعية التي هي الأفعال المعتبرة في احكامها عند الشارع.
- ٢ . في نسخة «ب» فقط، مع تعديل منا في إرجاع الضمائر لغرض الايضاح .
- ٣ . الملاقيح (مفردها: لِقَاح): وهو ما في ظهور فحول الأبل والخيل من ماء.
والمضامين (مفردها: مضمون): ما في ارحام الأنثى من أجنة.
- ٤ . وفي نسخة «ب»: «لا تقع».

﴿ واحتجوا أيضاً بأنه لو لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً، والممتنع يستحيل النهي عنه فإنه لا يصح أن يقال للأعمى: لا تبصر، كما لا يقال له: أبصر، ولكنه قد نهى عنه فدل على الصحة.﴾

والجواب: المنع، أي الامتناع إنما هو للنهي لا لذات المنهي عنه؛ والحاصل: إنَّ المقدم إن كان المراد منه الامتناع الذاتي فالملازمة مسلّمة ولا ينفك، وإن كان هو الامتناع مطلقاً فالملازمة ممنوعة، وأيضاً ينتقض ما ذكرتم بقوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك» وبقوله تعالى: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ»^(١) وإنه بالاتفاق لا يدل على الصحة لكونهما ممتنعين.

قالوا: لا نسلم امتناعهما لكونهما محمولين على المعنى اللغوي والممتنع هو المعنى الشرعي .

قلنا: يلزمكم مخالفة مذهبكم وهو أن الممتنع لا يمنع لأنَّ النكاح اللغوي هو الوطاء، ممتنع أيضاً شرعاً مع كونه منهيّاً عنه؛ ثم إن حملهُ على اللغوي متعذر في الحائض لأنّها غير منهيّة عن الدعاء.^(٢)

١. النساء: ٢٢.

٢. عند البحث عن إن «أصل النهي يدل على الفساد؟»، أشار السبكي إلى النهي عن بيع أم الولد، وتعقيباً تعرض محققاً الكتاب للأقوال في المسألة فقالوا:

«وقالت الشيعة أيضاً بجواز بيعها ولكن الشيعة لا يعتد بخلافهم!» رفع الحاجب: ٤٨ / ٣ .
إن رأي الشيعة هو أن أم الولد تعتق من سهم ولدها من الأثر، وأين هذا من دعوى جواز بيع أم الولد؟

قال: مسألة: النهي عن الشيء لوصفه، كذلك، خلافاً للأكثر.
وقال الشافعي: يُضادُّ وجوب أصله يعني: ظاهراً، وإلا وَرَدَ نهْي
الكرَاهة.

وقال أبو حنيفة: يدلُّ على فساد الوصف لا المنهْي عنه.
لنا: استدلالُ العلماء على تحريم صوم العيد بنحوه، وبما تقدّم من
المعنى.

قالوا: لو دلّ لناقض تصريح الصّحة، وطلاق الحائِضِ وذبح ملكِ
الغيرِ معتبرٌ.

وأجيب: بأنّه ظاهرٌ فيه، وما خُلفَ فبدليل صَرَفِ النهي عنه.*

* أقول: اختلفوا في النهي عن الشيء لأجل وصفه هل يدل على فساد أصله
أم لا؟ فذهب المصنف إلى أنه يدل عليه شرعاً لا لغة.

وعن الشافعي أنه يضاد وجوب أصله ظاهراً، واحترز بذلك عن نهْي الكراهة
كالصلاة في الأماكن المكروهة، فإنّ النهي عن الصلاة لو كان يضاد وجوبها قطعاً لما
كانت الصلاة في الأماكن المكروهة صحيحة وذلك باطل بالاتفاق، وأمّا إذا كان يدل
ظاهراً فلا يلزم لجواز ترك الظاهر للدليل.

وذهب أبو حنيفة إلى أنه يدل على فساد الوصف لا على فساد الأصل.

واحتج المصنف باستدلال العلماء على تحريم صوم يوم العيد بالنهي

«عنه، وذلك يدل على المطلوب؛ وأيضاً بما تقدم في المسألة المتقدمة^(١) من أنه لو لم يفسد لزم نفيه حكمة للنهي المنهي عنه، وقد تقرر.^(٢)

احتجوا^(٣): بأنه لو دلّ على الفساد لناقض تصريح الصحة، وليس كذلك فإنّ الناهي لو قال: «لا تصل في المكان المعين، وإن صليت صحت صلاتك» لم يعد مناقضاً؛ وأيضاً نُهي عن طلاق الحائض، وعن ذبح الحيوان المملوك للغير، وهو معتبر اتفاقاً.^(٤)

والجواب: بأنّ النهي ظاهر في الفساد، لا قطعي فلا يتنافي ما ذكرتم من الصور لأنّ الظاهر قد يُعدل عنه لدليل من خارج.^(٥)

١. يعني مسألة: «النهي عن الشيء بعينه يدل على الفساد». راجع ص ١٣ من هذا الجزء.

٢. لاحظ صفحة ١٤، س ١٢ وما بعده في توضيح العبارة.

٣. هذا هو احتجاج القائل بأنّ النهي عن الشيء بعينه لا يدل على الفساد.

٤. أي: يقع الطلاق ويحل أكل الذبيحة اجماعاً مع انهما اقترنا بالنهي.

٥. يبدو أن العلامة بصدد بيان أصل القاعدة دون المناقشة في الأمثلة التي وردت لأيضاحها وذلك لأن ما قيل في مثال «النهي عن الطلاق» يعارض ما عليه فقهاء مدرسة آل البيت عليهم السلام حيث يحكمون عندئذٍ ببطلان الطلاق.

يقول الشيخ محمد حسن النجفي بهذا الشأن في موسوعته: «جواهر الكلام» ما نصّه:

«يشترط في المطلقة [أن تكون طاهرة من الحيض والنفاس] بمعنى بطلان الطلاق فيهما، بلا

خلاف أجده فيه نصاً وفتوى بل الإجماع بقسميه عليه...». جواهر الكلام: ٣٢ / ٢٩ - ٣٠.

قال: مسألة: النهي يقتضي الدوامَ ظاهراً.
لنا: استدلالُ العلماءِ مع اختلاف الأوقات .
قالوا: نُهيَت الحائضُ عن الصلاة والصوم.
قلنا: لأنَّهُ مَقْبَدٌ* .

* أقول: النهي عن الشيء هل يقتضي الدوام أم لا؟^(١)

ذهب قوم إلى أنه يقتضيه وهم الجمهور، وذهب آخرون إلى أنه لا يدل، وهو مذهب فخر الدين الرازي.

واستدل المصنف على مذهبه باستدلال العلماء - على اختلافهم واختلاف أوقاتهم - على أن النهي يقتضي الدوام بمطلق النهي، وذلك إجماع منهم حصل من غير معارض،^(٢) فكان حجة .

احتجوا^(٣): بأنَّ المنهَى قد يرد بدون الدوام تارة، ومعه أخرى، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فكما في نهى الحائض عن الصلاة والصوم، فإنه لا يقتضي الدوام بالاتفاق .

والجواب: إنَّ التقييد بالوقت إنما جاء من خارج النهي وهو قوله ﷺ: ﴿ ﴿

١. وقد عنون الشارح المعظم المسألة في «نهاية الوصول»: ٢ / ٧١، بما يلي: «المبحث الثاني: في أن النهي يقتضي التكرار».

٢. قال الآمدي في دلالة النهي على الدوام: [اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائماً خلافاً لبعض الشاذين!] الإحكام: ٢ / ٢١٥.

٣. دليل القائلين بعدم دلالة النهي على الدوام.

قال: مسألة: «العام والخاص» .

أبو الحسين: العَامُ: اللَّفْظُ الْمُسْتَعْرَقُ لِمَا يَصْلُحُ لَهُ، وليس بمانع؛ لأنَّ نحوَ: «عشرة»، ونحوَ: «ضربَ زيدَ عمرًا» يدخلُ فيه.

الغزاليُّ: اللَّفْظُ الْوَاحِدُ الدَّالُّ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ عَلَى شَيْئَيْنِ فَصَاعِدًا، وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل لأن مدلولهما ليس بشيء، والموصولات لأنها ليست بلفظ واحد؛ ولا بمانع لأن كل مُثَنَّى يدخل فيه، ولأنَّ كُلَّ معهود ونكرة يدخل فيه؛ وقد يلتزم هذين.

والأولى: ما دلَّ على مسميات باعتبار أمرٍ اشتركت فيه مطلقاً ضربةً.

فقولنا: «اشتركت فيه»؛ ليخرج نحو: «عشرة»، و «مطلقاً»؛ ليخرج المعهودون، و «ضربة»؛ ليخرج نحو: «رجل».

والخاصّ بخلافه.*

«دعي الصلاة أيام أقرائك»، وكذلك كلُّ نهْيٍ لا يدلُّ على الدوام فإنه إنما يكون كذلك لقريته لفظية أو عقلية، والكلام في النهي المجرد عن القرائن.

[بحث العام والخاص]

* أقول: اختلف الناس في حدِّ العام:

فالذي حدّه أبو الحسين به هو أنه: «اللفظ المستغرق لما يصلح له،

﴿ بخلاف النكرة فإنها صالحة لكل واحدٍ واحدٍ على البدل، وليست مستغرقة لما يصلح له ﴾.

واعترض عليه بما ذكره المصنف وهو أنه غير مانع لأنه تدخل فيه اسماء الأعداد نحو عشرة فإنها تستغرق كل ما يصلح له ؛ ويدخل فيه نحو: «ضرب زيد عمراً» فإنه يستغرق جميع ما يصلح له، لأنه صالح للثنين وقد تناولهما لكن لا بلفظ واحد بل بلفظين ومع ذلك فإنه ليس بعام بالاتفاق.

وقد حدّه الغزالي بأنه: «اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً»، فاللفظ الواحد احترز به عن قولنا: «ضرب زيد عمراً»، فإنه قد دلّ على شيئين لكن لا بلفظ واحد؛ ويقولنا: «من جهة واحدة» عن ذلك أيضاً فإنه يدلّ على الأثنين لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين .

واعترض عليه بأنه غير جامع لخروج المعدوم والمستحيل عنه فإنهما ليسا بشيئين على مذهبه ومع ذلك فقد يوجد العموم فيهما ؛ وتخرج عنه أيضاً الموصولات لأنها لا تدل بانفرادها بل بانضمام صلاتها إليها وهي مع صلاتها الفاظ متعددة مع أنها عامّة بالاتفاق ؛ وليس بمانع لأنه يدخل فيه المثني والمجموع والنكرة فإنها تدلّ على شيئين فصاعداً وهي ليست بعامّة اتفاقاً ؛ وكذلك ألفاظ الأعداد ؛ ويدخل فيه أيضاً المعهود والنكرات فإنها تدل على شيئين ؛ وله أن يلتزم دخول هذين في العام .

ولما بطل ما ذكر من الحدود، حدّه هو بأنه: «مادل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة واحدة» فقوله: «ما دل» جنس؛ وإنما قال: ما دل ولم

يقول: لفظ دال، كما قال غيره، لأنَّ العموم عنده كما هو عارض للفظ كذلك هو عارض للمعاني على ما يأتي؛ فلو جعل الجنس اللفظ لخرج العموم العارض للمعاني؛ وقوله: «على مسميات» يندرج فيه المعدوم والموجود ويفصله عما دَلَّ على مسمى واحد؛ وقوله: «باعتبار أمر اشتركت فيه» احترز بذلك عن أسماء الأعداد فإنَّها وإن دَلَّت على مسميات متعددة لكن لا باعتبار أمر اشتركت فيه بل باعتبار وضع اسم العدد له؛ وقوله: «مطلقاً» احترز به عن المعهودين كقولنا: ضرب زيد عمراً؛ وقوله: «ضربة» احترز به عن النكرة فإنَّها تدلُّ على مسميات كثيرة ولكن لا دفعة واحدة بل على البذل .

وإذا عرفت معنى العام فالخاص ما يقابله وهو: ما دَلَّ على مسمى واحد .
وقيل في حدِّه: «إنَّه الذي ليس بعامٍّ وهو خطأ»^(١).

١ . لأنَّ الخاصَّ عندما يعرف بأنَّه الَّذي ليس بعام فلا بد أن يعرف العام بأنَّه الَّذي ليس بخاصَّ وهذا دور، ومن شرائط التعريف أن لا يستلزم الدور .
وبعبارة أخرى بأنَّ العام والخاص مفهومان متضادان، لم يكن تعريف احدهما بسلب حقيقة الآخر أولى من العكس، ومن شرائط التعريف أن يكون المعرَّف أجلى مفهوماً وأعرف من المعرَّف، وهو لم يتوفر هنا.

قال: مسألة: العموم من عوارض الألفاظ حقيقةً، وأمّا في المعاني فثالثها الصحيح كذلك.

لنا: أن العموم حقيقةً في شمول أمرٍ لمتعددٍ، وهو في المعاني كعموم المطر والخصب، ولذلك قيل: عمّ المطرُ والخصبُ ونحوهُ .

وكذلك المعنى الكلّي، لشموله الجزئيات، ومن ثمّ قيل: العامُّ ما لا يمنع تصوُّرهُ عن الشركة.

فإن قيل: المراد: أمرٌ واحدٌ شاملٌ، وعمومُ المطر ونحوهُ ليس كذلك.

قلنا: ليس العموم بهذا الشرط لُغَةً .

وأيضاً: فإنّ ذلك ثابتٌ في عموم الصوتِ والأمرِ، والنهي، والمعنى الكلّي.*

* أقول: اختلف الناس في أنّ العموم هل يعرّض للمعاني عروضه للألفاظ؟ فقال قوم إنّه عارض لها وإليه ذهب المصنف، وقال آخرون: إنّه ليس بعارض لها حقيقةً؛ وتوقف الباقون .

احتج الأولون بأنّ العموم حقيقة في شمول أمرٍ لأشياء متعددة؛ وهذا يصحّ في المعاني كما يصحّ في الألفاظ كعموم المطر والخصب، ولهذا يقال: عمّ الناس المطرُ وعمّهم الخبزُ وعمّهم العطاء، وكذلك المعنى الكلّي كالحيوان عامٌّ أيضاً لشموله الجزئيات المتعددة؛ ولأجل ذلك حدّوا العام بأنّه

﴿ ما لا يمنع نفس تصويره وقوع الشركة فيه .

لا يقال: المراد من شمول العام لأفراده إنَّما هو الشمول مع اتحاد النسبة واتحاد المعنى الذي قيل له أنه عام كقولنا الرجال فإنَّه لفظ قد وضع للدلالة ونسبته إلى زيد وعمرو في الدلالة واحدة فيسمى عاماً باعتبار اتحاد نسبته إلى المدلولات الكثيرة؛ وليس كذلك المطر والخِصب فإنَّ المطر الحال بهذا الموضع غير الحال بالموضع الآخر، وكذلك العطاء الحاصل لزيد مغاير للعطاء الحاصل لعمرو .

لأنَّ نقول: ليس اشتراط الوحدة في العام من حيث الوضع اللغوي؛ سلَّماً، لكن ذلك ثابت في عموم الأصوات فإنَّ الصوت الواحد في الخارج يعم السامعين وإن اتحدت نسبته إليهم، وكذلك الأمر والنهي الذي هو الطلب النفساني فإنَّه يعمّ المأمورين مع وحدته ووحدة نسبته، وكذلك المعنى الكلي كالحيوان من حيث هو غير مقيد فإنَّه يدلُّ على المعنى الواحد المتكثّر افراده مع وحدة نسبته إليهم، فيلزم أن تكون هذه الأشياء عامّة لصدق حدِّ العامّ عليها .

قال: مسألة: الشافعي والمحققون: للعموم صيغة، والخلاف في عمومها وخصوصها، كما في الأمر.

وقيل: مشتركة [وقيل: ^(١)] بالوقف في الإخبار لا الأمر والنهي، والوقف إما على معنى: «ما ندري» وإما: نَعْلَمُ أَنَّهُ وُضِعَ، وَلَا نَدْرِي أَحْقِيقَةً أم مجازاً؟

وهي أسماء الشروط والاستفهام والموصولات، والجموع المعرفة تعريف جنس، والمضافة، واسم الجنس كذلك، والنكرة في النفي.

لنا: القطع في: «لا تضرب أحداً»، وأيضاً: لم تزل العلماء تستدل بمثل: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ»، «الزَّانِيَةُ»، «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ»؛ كاحتجاج عمر في قتال أبي بكر مانعي الزكاة: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، وكذلك: «الأئمة من قريش»، «ونحن معاشر الأنبياء لا نُورُّتُ»، وشاع وذاع، ولم ينكره أحد.

قولهم: «فهم بالقرائن» يؤدي إلى ألا يثبت للفظ مدلول ظاهر أبداً. والاتفاق في: «من دخل داري، فهو حرٌّ» أو: «طالق» أنه يعمُّ. وأيضاً كثرة الوقائع.

واستدلَّ بأنه معنى ظاهرٌ محتاجٌ إلى التعبير عنه كغيره .

وأجيب: قد يُستغنى بالمجاز وبالمشترك.*

* أقول: اختلف الناس في أن العموم هل له لفظ يدل عليه من حيث الوضع اللغوي أم لا؟

فذهب جماعة المرجئة إلى أن العموم ليس له صيغة تدل عليه مختصة به وهو مذهب السيد المرتضى .

وذهب آخرون - وهم الجمهور - إلى أن له صيغة تدل عليه .

وقيل بالوقف مطلقاً، وقيل بالوقف في الإخبار لا في الأمر والنهي ؛ والقائلون بالوقف قسمان:

منهم من يقول: إننا لا ندري هل هو موضوع للعموم أو للخصوص، أو أنه مشترك بينهما؟

ومنهم من يقول: إننا نعلم أنه وضع لأحدهما والآخر مجاز فيه ولا نعلم المعنى الحقيقي من المجازي .

وذهب المصنف إلى أن العموم له صيغة تدل عليه وهي أسماء الشرط ك«من دخل داري أكرمه» و«ما يصنع اصنع»؛ وأسماء الاستفهام ك«من قام» و«ومن فعل»؛ والموصولات ك«الذي يدخل الدار مكرم»؛ والجموع المعرفة بلام الجنس لا بلام العهد كقوله: «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»^(١)، والجموع المضافة كقولك: «عبيدي احرار»؛ واسم الجنس المعرف، كقوله: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(٢)؛

«والتكرة في النفي كقولك: «لا رجل في الدار» .

و الدليل على أن التكرة المنفية للعموم، القطع بأن قولك: «لا تضرب أحداً» للعموم، فإنه لو ضرب واحداً من الناس لكان مخالفاً .

وعلى أن اسم الجنس للعموم استدل العلماء قديماً وحديثاً على أن كل من زنى يجلد وكل من سرق تقطع يده لقوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا...»^(١) ولقوله: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُ»^(٢) وذلك إجماع لا مخالف له، فيكون حجة.

وعلى أن الجمع المضاف للعموم، استدلالهم أيضاً بقوله تعالى: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ...»^(٣) على أن كل ولد ذكر يرث ضعف الأنثى.

وعلى أن الجمع المعرف بلام الجنس للعموم، باحتجاج عمر على أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله» تمسك عمر بالعموم ولم ينازعه أحد في ذلك، واعتمد أبو بكر على القتال بقوله ﷺ: «إلا بحقها»^(٤)؛ ولو لم يكن للعموم لكان المخلص من هذا الاحتجاج أن هذه الصيغة ليست للعموم، وكذلك احتجاج الأنصار في قوله ﷺ: «الأئمة من قريش» ولم ينازعه المهاجرون في ذلك؛ وأيضاً احتج أبو بكر على فاطمة ؓ

١. النور: ٢.

٢. المائدة: ٣٨.

٣. النساء: ١١.

٤. الضمير في «إلا بحقها» يعود إلى لفظي «الدماء» و«الأموال» المذكورين في ذيل الحديث الذي رواه عمر.

بما روي عن النبي ﷺ من قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» (١).

١. تحدّث السبكي تبعاً للماتن عن رواية «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» وذلك في تحقيق القول عن أنّ للعموم صيغاً أو لا؟ فقال: [وهو حديث، قال شيخنا الذهبي: ليس في شيء من الكتب الستة، والأمر كما قال، بل ولا رأيته في شيء من كتب الحديث، ثم رواه الهيثم بن كليب الشاشي من حديث أبي بكر ولفظه: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث» وضع «إنا» موضع «نحن»، ولذلك خرّجه النسائي في «سننه الكبير» وهو غير معدود عند المحدثين من الكتب الستة، إنّما يعدون السنن المشهورة التي له، وعليها يخرجون الأسماء والأطراف. وروى البخاري ومسلم: «لأنورث ما تركنا صدقة» قد وقع الاحتجاج به على من ظن أنّهم يورثون علم الإسلام وشاع هذا الاحتجاج وامثاله، «وذاع ولم ينكره أحد» فكان اجماعاً على أنّ الصيغ للعموم]. رفع الحاجب: ٧٨/٣.

إن هذه الرواية قد تفرد بنقلها أبو بكر - كما صرح ابن حجر في الصواعق - وقد أوردها عند تخاصمه مع فاطمة ؓ حين صادر ضيعة فدك التي اقطعها لها رسول الله ﷺ أيام حياته؛ ولسنا بصدد معالجة قضية كانت محط أخذ ورد على مر التاريخ وما زالت، وإنّما نقول - بغض النظر عن كل المناقشات التي دارت حول الرواية متناً وسنداً إلى هذه اللحظة -، قد عارض أصل الحديث وعمومه جمع كثير من الناس منهم الإمام أمير المؤمنين علي ؓ، وسيدة النساء فاطمة ؓ، وسيدي شباب أهل الجنة الحسن والحسين ؓ، ومولى رسول الله رباح، ووصيفة فاطمة أم أيمن، واسماء بنت عميس زوجة أبي بكر نفسه آنذاك وزوجة الشهيد جعفر الطيار سابقاً.

قال الإمام أمير المؤمنين علي ؓ في رسالته إلى عثمان بن حنيف: [...] كانت بايدينا فدك من كل ما اظلمت السماء فشئت عليها نفوس قوم وسخت عنها نفوس قوم آخرين ونعم الحكم الله...].

وقالت فاطمة ؓ في خطبتها الغراء على رؤوس الأشهاد من المهاجرين والأنصار حين ألمّ بها الحزن من كل جانب لفقد رسول الله ﷺ وذلك بعد عشرة أيام فقط من رحيله المفجع، فقالت محتجة على أبي بكر:

لا يقال: العموم في هذه المواضع إنما استفيد من قرائن منضمة إلى اللفظ

لا من الوضع.

لأننا نقول: لا نسلم ذلك، فإن هذا يقتضي أن لا يثبت للفظ ما مدلوله ظاهر؛

فإنه حينئذ يقال: لم لا يكون المدلول استفيد من قرينة منضمة إلى الأصل؟

وأيضاً يدل على أن صيغة «من» في المجازات للعموم، اتفاق الفقهاء على أن

قول الانسان: «من دخل داري فهو حر أو طالق» عام في كل عبد وامرأة اتصف

بالدخول (١).

﴿٤﴾

﴿٤﴾ يابن أبي قحافة أفي كتاب الله أن ترث أباك ولا أرث أبي؟ لقد جئت شيئاً فرياً!]

شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد: ٢٥١ / ١٦.

فأين الإجماع؟!

أضف إلى ما ذكر أن الرواية مخالفة لقوله سبحانه: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ النمل: ١٦. وقول

زكريا: ﴿يُرِيئُنِي وَيُرِيثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ مريم: ٦. والرواية التي تعارض كتاب

الله يضرب بها عرض الجدار.

إذن لا مجال للاستشهاد بهذه الرواية لتصوير التمسك بالعموم ولا بد من تبديلها بشاهد آخر.

ومن اراد أن يستزيد في الاطلاع على أصل الموضوع - أعني قضية فدك - فليراجع دراسات

شيخنا الأستاذ جعفر السبحاني - دام ظله - في كتابه القيم «اشراقات ولائيه - فروغ ولايت»

حيث يبحث فيه عن حياة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) من شتى الجوانب

ومختلف الأبعاد.

١. قد وردت العبارة واضحة ومختصرة في نسخة «ب»:

[وللتوافق في: «من دخل داري فهو حر أو طالق» أنه يعم].

وهناك اضافة وردت في نسخة «ب» فحسب هي:

[... وأيضاً كثرة الوقائع...].

واحتج بعض القائلين بالعموم على أن هذه الصيغ موضوعة له، بأن العموم معنى معقول يسد الحاجة إلى التعبير عنه، فوجب أن توضع له لفظ في اللغة لوجود القدرة والداعي الموجبين للفعل، ولم يوضع لفظ في اللغة سوى هذه بالاتفاق فتكون هذه الالفاظ موضوعة للعموم .

اجاب المصنف بأن تمنع المقدمة الثانية^(١) وذلك لأن التعبير عن العموم قد يحصل باللفظ المجازي وقد يحصل باللفظ المشترك فلم لا يجوز أن تكون هذه الالفاظ موضوعة للخصوص ويجوز لها في العموم، أو تكون مشتركة بين الخصوص والعموم؟! فلا إضطرار حينئذ في وضع لفظ مختص بالعموم.

وعلق السُّبكي في شرحه قائلاً:

[... وفي بعض النسخ هنا، «وأيضاً كثرة الوقائع»، وليست في أصل المصنّف، ولا حاجة إليها]

رفع الحاجب: ٧٩ / ٣ .

وما افاده حق لا غبار عليه لأن كثرة الوجود لا تحقق ظهوراً كما هو معروف .

١ . يريد بالمقدمة الثانية الممنوعة قوله: «... فوجب أن يوضع له لفظ في اللغة...» .

قال: الخصوص متيقن؛ فجعله له حقيقةً، أولى.
رُدَّ بأنه إثبات لُغَةٍ بالترجيح، وبأن العموم أحوط، فكان أولى.
قالوا: لا عامَّ إلا مُخَصَّصٌ؛ فيظهر أنها للأغلب.
رُدَّ بأن احتياج تخصيصها لدليل يُشعر بأنها للعموم.
وأيضاً: فإنما يكون ذلك عند عدم الدليل.
الاشتراك: أُطلقت لهما، والأصلُ الحقيقة.
أجيب: بأنه على خلاف الأصل، وقد تقدم مثلهُ.
الفارق: الإجماع على أن التكليف للعام، وذلك بالأمر والنهي.
وأجيب: بأن الإجماع على الأخبار للعام*.

[دليل القائل بأن صيغة العموم موضوعة للخصوص]

* أقول: احتج القائلون بأنها موضوعة للخصوص بوجهين :

الأول: أنه إن كان موضوعاً للخصوص فالخاص مراد للوضع وإن كان موضوعاً للعموم كان الخاص مراداً دخوله تحت العموم، فالخاص مراد باليقين وما عداه مشكوك فيه، فيجب حمل اللفظ المطلق على المتيقن الذي هو الخصوص لكونه أولى .

والجواب: أن هذا إثبات اللغة بالترجيح والأولية، وهو غير جائز، فإن

اللغة إنَّما تثبت بالوضع ؛ وأيضاً يُعارض هذا بكون العموم أحوط، فإنَّه إذا عمل بالعموم كان الخاص داخلاً فيه ولا ينعكس .

الثاني: كل عام فهو مخصوص إلَّا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١)، فالخصوص أغلب صوراً من العموم، فيحمل اللفظ العري عن القرينة عليه لاغليته. والجواب: أنَّ التخصيص الوارد في مقابلة العام إنَّما يثبت بدليل خارجي، وإذا كان كذلك كان التخصيص دليلاً على كونها في الوضع للعموم لأنَّ اللفظ إذا كان لا يفهم منه معنى إلَّا بقرينة كانت دلالاته على ذلك المعنى بطريق المجاز؛ وأيضاً فإنَّما يجب الحمل على الأغلب إذا لم تفهم الدلالة على وجوب الحمل على الأقل، وهاهنا ليس الأمر كذلك فإنَّ الدليل الذي ذكرناه قد دلَّ على أنَّ هذه الألفاظ وضعت للعموم فيجب المصير إليه ولا يصلح ما ذكرتم للمعارضة.

واحتج السيد المرتضى على مذهبه ؛ من أنه مشترك بين العام والخاص بأنه مستعمل في الخصوص والعموم، والأصل في الاستعمال الحقيقة فيكون اللفظ الذي يستعمل في العموم مشتركاً بينه وبين الخصوص .

والجواب: إنَّ الاشتراك على خلاف الأصل^(٢) وقد تقدَّم مثل هذا في باب

الأمر.^(٣)

١ . البقرة: ٢٩ .

٢ . وهناك جواب آخر في رد مبني الشريف المرتضى وهو أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز فلا يكتشف الوضع من خلال كثرة وقوعه .

٣ . وذلك في الصفحة ٥٢٤ من الجزء الأول عند قوله: [...] إنَّ صيغة إفعال وردت في الوجوب

واحتج من فرق بين الأمر والنهي وبين الأخبار بأن الإجماع قد دلّ^(١) بأن الأوامر والنواهي المكلف بهما للعموم فإن قوله: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»^(٢) وقوله: «لَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ»^(٣) عاماً إجماعاً؛ وأما الإخبارات فإن الإجماع لم يدل على عمومها فوجب التوقف إلى أن يأتي دليل من خارج يدل على أنها للعموم.

والجواب: أن الإجماع قد دلّ على أن الإخبار للعام أيضاً كقوله: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^(٤)، «وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^(٥) إلى غير ذلك من الإخبارات [الدالة على الوعد والوعيد وغيرها] ^(٦).

١. وجاء في نسخة «ب» عقيب «... بأن الإجماع قد دل...» ما يلي: [... على أن التكليف للعام أي لعامة المكلفين، وذلك إنما هو بالأمر والنهي فلو لم يكن الأمر والنهي للعموم لما كان التكليف عامًا...].

٢. البقرة: ٤٣.

٣. الاسراء: ٣٢.

٤. الحديد: ٣.

٥. المائدة: ١٢٠.

٦. في نسخة «ب» فقط.

قال: مسألة: الجمع المنكر ليس بعام.

لنا: القطع بأن «رجالاً» في الجموع؛ كرجلٍ في الوجدان، ولو قال: له عندي عبيدٌ» صح تفسيره بأقل الجمع.

قالوا: صح إطلاقه على كلِّ جمع، فحملهُ على الجميع حملٌ على جميع حقائقه.

ورُدَّ بنحو «رَجُلٍ»، وأنه إنما صحَّ على البدل.

قالوا: لو لم يكن للعموم، لكان مختصاً بالبعض.

رُدَّ: «رَجُلٍ»، وأنه موضوع للجمع المشترك.*

[دلالة الجمع المنكر على العموم]

* أقول: ذهب الجمهور إلى أن الجمع المنكر لا يدل على العموم، وذهب الجبائي إلى أنه يدل عليه؛ واحتج الجمهور بأن رجالاً في الجموع كرجل في الآحاد بالاتفاق، ولما كان رجل في الآحاد لا يدل على العموم بل على رجل واحد غير معين، كذلك رجال يدل على جماعة اقلهم ثلاثة غير معينين بل هو صالح للعموم والخصوص، وأيضاً إذا قال الانسان لزيد: «عندي عبيدٌ» صح تفسيره بالثلاثة اتفاقاً، ولو كان للعموم لما صحَّ هذا التفسير.

احتجوا بأنه يصلح لكل جمع من الجموع، فحمله على الجميع حمل له على جميع حقائقه، فيكون أولى من حملة على البعض لعدم الأولوية^(١).

١. هذا دليل من قال بأن الجمع المنكر يدل على العموم.

والجواب: ينتقض ما ذكرتم بالنكرة الشائعة في جنسها على البدل كرجل فإنه صالح لكل واحد واحد ومع هذا فإنه لا يُحمل على الجميع إجماعاً فكذلك في الجمع المنكر [و] ^(١) لأنه إنما يصح حمله على الجموع الكثيرة على سبيل البدل كصحة حمل رجل على كل رجل على البدل [فلا يحمل على الكل على الجمع] ^(٢).

قالوا: لو لم يكن للعموم لكان مختصاً بالبعض بحيث إذا استعمل في غيره يكون مجازاً فيه وليس كذلك بالاتفاق .

والجواب: المعارضة [برجل فإنه ليس للعموم ولا هو موضوع لرجل معين، وأيضاً فإننا نقول:] ^(٣) إن اللفظ وضع للجمع المشترك بين الجموع الكثيرة فصدقه على كل جمع كصدق مطلق الجمع عليه، صدق رجل على كل رجل على البدل. ^(٤)

١. في نسخة «ب» فقط .

٢. في نسخة «ج» فقط، وبعبارة أوضح: عندما يصح اطلاق لفظ «رجال» المنكر على كل جمع بنحو البدل لا يصح حمله على جميع مصاديق الجموع، فلا يفيد العموم.

٣. قد وردت هذه العبارة في نسخة «ب» فحسب واما في نسخة «أ» وردت العبارة التالية بدلاً عنها: [...] ووجه المشابهة...] .

٤. الفقرة الأخيرة لم ترد في نسخة «ج» .

قال: مسألة: أبنية الجمع لاثنين، تَصِحُّ، وثالثها مجاز. (١)
الإمام: ولو اُحِدَ .

لنا: أنه يسبق الزائد، وهو دليل الحقيقة والصحة.

﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ (٢) والمراد: أَخَوَان.

واستدلال ابن عباس بها، ولم يُنكر عليه، وَعُدِلَ إِلَى التَّأْوِيلِ.

قالوا: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾، والأصلُ الحقيقة.

وَرُدَّ بِقَضِيَّةِ ابْنِ عَبَّاسٍ .

قالوا: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ (٣) .

ورُدَّ: بِأَنَّ فِرْعَوْنَ مُرَادٌ .

١ . وردت العبارة في «منتهى الوصول والأمل...» كالتالي: «مسألة: يصح إطلاق أبنية الجمع على اثنين مجازاً، وثالثها حقيقة» منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: ١٠٥ . وهو الصحيح لأنهم اتفقوا على أن الجمع حقيقة في الثلاثة واختلفوا في أن يكون حقيقة في الأثنين والواحد.

توضيح ذلك:

إن محل النزاع هو أن لفظة الجمع مثل «المسلمون» يطلق على مسلمين اثنين حقيقة أو لا؟ بعض قال يطلق حقيقة وبعض آخر قال إنما يطلق مجازاً.

وما يُضَعَفُ مَوْقِفُ الْقَائِلِ بِأَنَّهُ يَطْلُقُ عَلَى اثْنَيْنِ حَقِيقَةً هُوَ أَنَّ وَاضِعَ اللُّغَةِ قَدْ خَصَّصَ لِلْإِثْنَيْنِ صِيغَةً أُخْرَى وَهِيَ صِيغَةُ التَّثْنِيَّةِ فَلَا دَاعِيَ لَوْضَعِ لَفْظٍ أُخَرَ .

وقد اصبح المذهب المستقر هو القول بان ابنية الجمع حقيقة فيما زاد على الإثنين واما المذهب الآخر ففقد غدا في ذمة التاريخ .

٢ . النساء: ١١ .

٣ . الشعراء: ١٥ .

قالوا: «الاثنان فما فوقهما جماعة» .
 وأجيب: في الفضيلة، لأنه ﷺ يُعرّف الشرع لا اللغة.
 النافون: قال ابن عباس: «ليس الأخوان إخوة» .
 وعورض بقول زيد: «الأخوان إخوة» .
 والتحقيق: أراد أحدهما حقيقة والآخر مجازاً.
 قالوا: لا يقال: «جاءني رجلان عاقلون»، ولا «رجال عاقلان» .
 وأجيب: بأنهم يُراعون صورة اللفظ* .

* أقول: الجمع لفظ يطلق ويراد به المعنى الذي يفهمه أهل اللغة من اجتماع الشيء مع غيره، وقد يراد به اللفظ الذي يفهم منه الجمع كقولنا: رجال ونحوه؛ والمقصود بالبحث هاهنا هو الثاني فنقول: اختلف الناس في اللفظ الموضوع للجمع هل يتناول الواحد أو الاثنين أو لا؟

فذهب جماعة من الشافعية وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي والاستاذ أبي اسحاق إلى أنه يتناول الاثنين على سبيل الحقيقة ويقولون: أقل الجمع اثنان. وذهب ابن عباس والشافعي وأبو حنيفة ومشايخ المعتزلة إلى أنه لا يتناول إلا الثلاثة فمازاد، وذهب قوم إلى أنه يتناول الاثنين على سبيل المجاز. [وهو اختيار المصنّف على ما يظهر من سياق كلامه] ^(١) .

وذهب إمام الحرمين إلى أنه يمكن ردّ لفظ الجمع إلى الواحد.

﴿ استدلال المصنف في المقام ﴾

واحتج المصنف على أنه موضوع للثلاثة فما زاد، بوجهين:

الأول: سبق الفهم إليه، فإن من قال: «أكرم الرجال»، يسبق فهم السامع إلى أنه قصد ما زاد على الاثنين - والعلم بذلك ضروري - وسبق الفهم دليل على الحقيقة على ما مضى في علامات الحقيقة والمجاز.

واستدل على أنه يصح إطلاق الجمع على الاثنين [على سبيل المجاز^(١)] بقوله تعالى: «فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ»^(٢) والمراد الأخوان.

الوجه الثاني: في كونه موضوعاً للثلاثة فما زاد، استدلال ابن عباس بهذه الآية على عثمان لما حجب الأم عن السادسة بالآخوين فقال له ابن عباس: «ليس الأخوان إخوة في لسان قومك» فقال عثمان: «إني لا أستطيع أن انقض أمرأ كان قبلي»^(٣) فعدل عثمان إلى التأويل وأيدّه ابن عباس على قوله، فدل على أن الجمع يتناول بالحقيقة ما زاد على الاثنين، فقول عثمان دليل.

وقد كان أولى بالمصنف أن يذكر هذا الوجه عقيب الوجه الأول إلا أنه ذكر بينهما الاستدلال على صحة إطلاق الجمع على الاثنين^(٤).

١. في نسخة «ج» فقط.

٢. النساء: ١١.

٣. وهو المعتمد لدى الإمامية.

٤. وردت العبارة في نسخة «ب» كما يلي: [الاستدلال على صحة إطلاق الجمع على الاثنين مجازاً...] والصحيح ما اثبتناه.

﴿ استدلال المثبتين ﴾

احتجوا بوجوه :

أحدها: قوله: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ﴾ والأصل في الاطلاق الحقيقة، والحقيقة إنما هو الاثنين. (١)

والجواب: يبطل ما ذكرتم بقضية ابن عباس فإنه جعلها للثلاثة [ووافقه عثمان وعدل إلى التأويل] (٢).

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ والمراد موسى وهارون عليهما السلام.

والجواب: أن فرعون مراد معهم أيضاً .

الثالث: قوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة» .

والجواب: المراد من ذلك أنهما يدركان فضيلة الجماعة لأنه مستفاد من الشرع لا من اللغة. (٣)

﴿ استدلال النافين ﴾

واحتج النافون لصحة اطلاق الجمع على الاثنين بوجهين :

١. وفي نسختي «ب» و«ج»: [فيكون تناول الجمع للأثنين حقيقة...].

٢. في نسختي «ب» و«ج» .

٣. وفي نسخة «ب» أيضاً وردت العبارة كما يلي: «لأنه ﷺ يعرف الشرع لا اللغة»، وهذا غير صحيح لأنه ﷺ يتحدث وفق قوانين اللغة إلا ما خرج بالدليل .

﴿الأول: قول ابن عباس: ليس الأخوان أُخوة .

والجواب: المعارضة بقول زيد: «الأخوان أُخوة».(١)

والتحقيق في هذا المقام أنَّ ابن عباس أراد نفي الجمع عن الاثنين بطريق الحقيقة، وزيداً أراد إثباته لهما بطريق المجاز .

الثاني: لا يصحَّ وصف الاثنين بالجمع ولا بالعكس فإنه لا يقال: جاءني رجلان عاقلون، ولا جاءني رجال عاقلان، فلا يصحَّ الاطلاق .

والجواب: أنَّ الوصف يُراعى فيه جانب اللفظ، وصيغة الجمع مغايرة لصيغة الاثنين، وليس النزاع في ذلك.(٢)

١ . قال السُّبُكِيُّ: «... وهذا لا يحفظ عن زيد، نعم هو من القائلين ببرد الأم إلى السدس في الأخوين». رفع الحاجب: ١٠٢/٣ .

٢ . أي: ليس النزاع في لفظة الجمع بل في ابنيته، أعني صيغ المجموع.

قال: مسألة: إذا خَصَّ العام، كان مجازاً في الباقي.

الحنابلة: حقيقة .

أبو الحسين: إن خَصَّ بما لا يستقل من شرط أو صفة أو استثناء.

الرازي: إن كان غير منحصر.

القاضي: إن خُصَّ بشرط أو استثناء.

عبد الجبار: إن خُصَّ بشرط أو صفة.

وقيل: إن خُصَّ بدليل لفظي.

الإمام: حقيقة في تناوله؛ مجاز في الاقتصار عليه .

لنا: لو كان حقيقة لكان مشتركاً؛ لأن الفرض أنه حقيقة في

الاستغراق .

وأيضاً: الخصوصُ بقرينة، كسائر المجاز.*

[هل العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز؟]

* أقول: اختلف الناس في العام إذا خَصَّ هل يكون حقيقة في الباقي أو

يكون مجازاً فيه على أقوال :

أحدها: قول الجمهور أنه يكون مجازاً فيه .

وثانيها: أنه يكون حقيقة، وهو قول الحنابلة .

وثالثها: قول أبي الحسين: إنَّ المخصص ان كان ممَّا يستقلُّ بنفسه سواء

كان دليلاً عقلياً كالدليل الدالّ على أنّ غير القادر ليس بمراد في الخطاب، أو دليلاً لفظياً كقول المتكلم: لم ارد البعض الفلاني، كان مجازاً؛ وإن كان غير مستقل بنفسه كالشرط و الاستثناء والصفة كان حقيقة في الباقي .

ورابعها: قال أبو بكر الرازي - من أصحاب أبي حنيفة -: إن كان الباقي جمعاً كان العام حقيقة فيه، وإلا كان مجازاً فيه .

وخامسها: قال القاضي أبو بكر: إن كان المخصص شرطاً أو استثناء كان العام حقيقة في الباقي، وإلا كان مجازاً فيه .

وسادسها: قال القاضي عبد الجبار: إنّ المخصص إن كان شرطاً أو صفة كان العام حقيقة في الباقي، وإلا كان مجازاً فيه.

وسابعها: ذهب بعض الناس إلى أنّ المخصص إن كان دليلاً لفظياً كان العام حقيقة في الباقي، وإلا فهو مجاز فيه .

وثامنها: ذهب إمام الحرمين إلى أنّ العام حقيقة في تناوله للباقي ومجاز في الاقتصار عليه .

واحتجّ المصنف على أنه مجاز في الباقي كيف كان المخصص، بوجهين:

الأوّل: أنّه لو كان حقيقة فيه بعد التخصيص لكان اللفظ مشتركاً، والتالي باطل فالمقدّم مثله، بيان الشرطية: أنّ التقدير إنّ اللفظ للعموم بطريق الوضع فإذا كان للخصوص أيضاً كان اللفظ مشتركاً لوجوب المغايرة بين العموم والخصوص، وبيان بطلان التالي: أن الأصل عدم الاشتراك .

الثاني: أنّ الخصوص لا يفهم من لفظ العام إلا بقريئة وذلك دليل المجاز .

قال: الحنابلة: التناول باقٍ، فكان حقيقةً.

وأجيب: بأنه كان مع غيره.

قالوا: يسبِقُ، وهو دليل الحقيقة.

قلنا: بقرينة، وهو دليل المجاز.

الرازي: إذا بقي غير منحصِرٍ، فهو معنى العموم.

وأجيب: بأنه كان للجميع.

أبو الحسين: لو كان ما لا يستقل يوجب تجوّزاً في نحو: «الرجال المسلمون»، و: «أكرم بني تميم إن دخلوا»، لكان نحو: «مسلمون» للجماعة مجازاً، وكان نحو: «المسلم» للجنس أو العهد مجازاً، ونحو: «أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا»^(١) مجازاً.

وأجيب: بأن الواو في «مسلمون» كالف «ضارب» وواو «مضروب»، والألف واللام في «المسلم» وإن كان كلمة حرفاً أو اسماً، فالمجموع: الدال، والاستثناء سيأتي.

والقاضي: مثله، إلا أن الصفة عنده كأنها مستقلة.

وعبد الجبار: كذلك، إلا أن الاستثناء عنده ليس بتخصيص.

المخصّص باللفظية: لو كانت القرائن اللفظية توجب تجوّزاً... إلى آخره، وهو أضعف.

الإمام: العام كتكرار الأحاد ؛ وإنما انحصر، فإذا خرج بعضها، بقي
الباقي حقيقة.

وأجيب بالمنع، فإنَّ العام ظاهرٌ في الجميع، فإذا حُصَّ خرج قطعاً،
والمتكرر نَصٌّ.*

.....
* أقول: احتجت الحنابلة على مذهبهم في أنه يكون حقيقة بعد التخصيص
بأن لفظ العام يتناول لما عدا المخصوص قبل التخصيص على سبيل الحقيقة
والتناول باق، فالحقيقة باقية .

والجواب: المنع من بقاء الحقيقة وذلك لأنَّ اللفظ إنما كان حقيقة في الباقي
لانضمام غيره إليه، وبعد التخصيص فإت شرط ففات كون اللفظ حقيقة.

واحتجوا أيضاً بأنَّ الباقي بعد التخصيص يسبق إلى الفهم فيكون حقيقة.

والجواب: أنَّ الفهم إنما كان بالقرينة، وذلك دليل المجاز .

واحتجَّ الرازي على مذهبه بأنَّ معنى العموم هو تناول اللفظ لشيئين فصاعداً
من غير حصر فإذا خص العام وبقي منه عدد غير منحصر كان معنى العموم ثابتاً في
الباقي، فيكون حقيقة ثابتة.

والجواب: أنَّ اللفظ كان قبل التخصيص موضوعاً للجميع، وبعد التخصيص
خرج عن ذلك.

واحتجَّ أبو الحسين على أنَّ التخصيص بالمتصل يبقي اللفظ حقيقة في
الباقي معه بأنَّ من قال: «من دخل داري أكرمته»، يفيد معنى، فإذا قال: «من

«دخل داري من الكرماء أكرمه»، يفيد معنى آخر وهو الإخبار بالإكرام للدّاخلين من الكرام وهذه الإفادة على سبيل الحقيقة، وكذلك لو قال: «من دخل داري إن كان مسلماً أكرمه إلا زيدا» أفاد على سبيل الحقيقة الإخبار بالإكرام لمن عدا زيدا؛ وكذلك لو قال: «من دخل داري ان كان مسلماً أكرمه».

ولو كان افادة لفظ الشرط والصفة والاستثناء لهذه المعاني ممّا يجعل اللفظ الدالّ على معناه أولاً دالاً على سبيل المجاز - لكونه غير مستقل بالدلالة - لكان الواو والنون للجمع بصيّران دلالة اللفظ مجازية، وليس كذلك؛ فإنّه لا يقول أحد: إنّ قولنا: مسلم، يدلّ على معناه بالحقيقة وإذا دخل عليه الواو والنون فقول مسلمون يخرج تلك الدلالة عن الحقيقة، وكان لام الجنس والعهد في قولنا المسلم بصيّران اللفظ دالاً على جهة المجاز لدلالتهما على معنى الجنسية والعهدية مع عدم استقلالهما، وكان نحو قوله تعالى: «أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» يدلّ على تسع مائة وخمسين على سبيل المجاز؛ وليس كذلك.

وأجاب المصنف عن واو الجمع بأنّه بمنزلة ألف «ضارب» وواو «مضروب» الدالين على الفاعلية والمفعولية^(١) فإنّهما لا استقلال لهما بالدلالة، ولذلك الألف واللام في نحو المسلم الدالان على العهد أو الجنس فإنّ المجموع من الاسم والالف واللام هو الدال، وأمّا الاستثناء فسيأتي الكلام عليه في بابه.

١. قد ادرجت العبارة التالية في نسختي «ب» و«ج» في المتن بعد كلمتي «الفاعلية والمفعولية»، والظاهر أنّها سيقت للتوضيح وليست من المتن في شيء: [ووجه المشابهة بينهما أن الواو والنون يدلان على زيادة من غير ابطال لدلالة المزيد عليه وكذلك ألف «ضارب» وواو «المضروب» فإنهما دالان على معنى الفاعلية والمفعولية الزائدين على معنى المصدر المستفاد من الضرب، بخلاف الاستثناء والصفة والشرط، وأمّا الألف واللام في المسلم...] .

﴿ وأما القاضي فإنه احتج بما احتج به أبو الحسين في الاستثناء والشرط وأما الصفة فإنها عنده كالمستقلة بالدلالة، ومن ثم استقلت الصفة بالإفادة دون الموصوف، في مثل: رأيت الكريم، بخلاف الشرط والاستثناء ففرق بين الصفة وبين الشرط والاستثناء.

وأما عبد الجبار فإنه أيضاً كأبي الحسين في الاحتجاج على الصفة والشرط وأما الاستثناء فإنه عنده غير مخصص .

وأما من قال بأن التخصيص بالدلائل اللفظية لا يوجب التجوز فاحتج بأنه لو أوجبت القرينة اللفظية التجوز لأوجب الالف واللام والواو والنون في الجمع ؛ وقد مضى تقريره والجواب عنه ؛ وهذا أضعف احتجاجاً من الأول، ووجه زيادة الضعف أن المحتج الأول قد يتمسك بالقياس بجامع عدم الاستقلال بخلاف المحتج هنا .

واحتج امام الحرمين بأن قولنا: «أكرم الرجال» بمنزلة قولنا: «أكرم زيداً وعمراً وخالداً» وإنما إختصر بحذف [البعض بخلاف] ^(١) الاسماء المتعددة وإتيان حرف دال على تلك الاشخاص فإذا خرج بعض تلك الأشخاص يبقى اللفظ متناولاً للباقي على سبيل الحقيقة .

والجواب: المنع من التسوية بين قولنا: «أكرم الرجال» وبين قولنا: «أكرم زيداً وخالداً»، فإن العام ظاهر في الجميع فإذا حُصَّ العام خرج المخصوص قطعاً؛ وأما المتكرر فإنه نص في الأحاد فلو اخرج لكان نقضاً.

١. لم يرد هذان اللفظان في نسخة «ج» .

قال: مسألة: العام بَعْدَ التخصيص بمبيّن، حُجَّةٌ .

وقال البلخي: إنْ حُصَّ بمتصل .

وقال البصري: إنْ كان العمومُ منبئاً عنه؛ كـ «أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ»^(١) وإلا فليس بحجّة، كـ «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ»^(٢) فَإِنَّهُ لَا يَنْبِئُ عَنِ النَّصَابِ وَالْحَرْزِ.

عبدالجبار: إنْ كان غيرَ مفتقرٍ إلى بيانٍ؛ كـ «الْمُشْرِكِينَ» بخلاف: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» فَإِنَّهُ مَفْتَقِرٌ قَبْلَ إِخْرَاجِ الْحَائِضِ.

وقيل: حُجَّةٌ فِي أَقْلِ الْجَمْعِ.

وقال أبو ثور: ليس بحجّة.

لنا: ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص .

وأيضاً: القطع بأنّه إذا قال: «أَكْرَمُ بَنِي تَمِيمٍ، وَلَا تُكْرَمُ فُلَانًا» فَتَرْكُ عُدَّةٍ عَاصِيًا .

وأيضاً: فإن الأصل بقاؤه.

واستدِلَّ لو لم يكن حُجَّةً، لكانت دلالتُه موقوفةً على دلالتِه على الآخر. واللازم باطلٌ، لأنّه إنْ عكسَ دور، وإلا فتحكم.

وأجيب: بأنّ الدور إنّما يلزمُ بتوقف التقدّم، وأمّا بتوقف المعية،

فلا.

قالوا: صار مجملاً؛ لتعدد مجازه فيما بقي وفي كُلِّ مِنْهُ.

قُلْنَا: لِمَا بَقِيَ بِمَا تَقَدَّمَ.

أَقْلُّ الْجَمْع: هُوَ الْمُتَحَفُّقُ، وَمَا بَقِيَ مَشْكُوكٌ.

قلنا: لا شك مع ما تقدم.*

[حَجِّية العام بعد التخصيص]

* أقول: اختلف الناس في أن العام بعد التخصيص هل هو حجة أم لا؟

أما القائلون بأنه يكون حقيقة في الباقي فإنه يكون حجة عندهم.

وأما القائلون بأنه لا يبقى كذلك، فقد قال قوم إنه إن بُيِّنَ المخصص كقوله: «اقتلوا المُشْرِكِينَ» فاذا قال لم أرد اليهود كان المخصوص مبيّناً، فهذا يكون حجة في غيره، وإن لم يُبيِّن لم يكن حجة لأنه لا فرد من الافراد إلا ويجوز أن يكون هو المخصوص، كما إذا قال: لم ارد بعض المشركين. (١)

وقال البلخي: إنه إن خُصَّ بدليل متصل كان حجة وذلك كالاستثناء والصفة والشرط، وإن خُصَّ بدليل منقطع لم يكن حجة.

وقال أبو عبد الله البصري: إن كان العموم منبئاً عنه فإنه يكون حجة كما في قوله تعالى: «اقتلوا المُشْرِكِينَ» فإن الدليل الدال على منع قتل أهل الذمة غير مانع من التمسك بعموم المشركين، وإن كان المخصص قد منع من تعلق الحكم

١. قال الآمدي: [واتفق الكل على أن العام، لو خص تخصيصاً مجملاً، فإنه لا يبقى حجة كما لو

قال: «اقتلوا المشركين إلا بعضهم»]. الإحكام: ٢ / ٢٥٢.

﴿وَالاسْمُ الْعَامُّ وَاقْتَضَى تعلقه بشرط لا يُنبئ عنه العام لم يكن حجّة كما في قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١) فإنّ قيام الدليل على اعتبار النصاب والحرز منع من التمسك بعموم اللفظ حيث لم يكن في اللفظ العام ما يُنبئ عن الشرط المذكور .

وقال القاضي عبد الجبار: إن كان العام بمثابة لو تركناه وإياه لصحّ منا امثال ما أُريد منه وفعل ما لم يُرد، كان حجّة كما في قوله: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ فإنّه بعد التخصيص بأهل الذمة يمكننا العمل به، ولولا ظهور المخصص لأمكننا العمل بما أُريد وما لم يرد؛ أمّا إنّ العام مفتقر إلى بيان حتى يصح الامثال كما في قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فإنّه قبل إخراج الحائض لا يصحّ منا العمل به لعدم الفهم بمعنى الصلاة فإنّ هذا لا يكون حجّة .

وقال قوم: إنّه يكون حجّة في أقل ما يطلق عليه اللفظ العام وهو أقل الجمع فإنّه هو المتيقن .

وقال أبو ثور وعيسى بن أبان: إنّه ليس بحجّة مطلقاً.

وذهب جماعة من الفقهاء إلى أنّه حجّة مطلقاً .

واستدل المصنّف على مذهبه بثلاثة أوجه :

الأول: إجماع الصحابة^(٢) على نحو الاستدلال بالعام المنصوص من

١. التوبة: ٣٨.

٢. والآمدي ادعى الشهرة في المقام فقال:

﴿ غير وقوع انكار بينهم .

الثاني: أَنَا نعلم قطعاً أَن من قال لعبده: «اكرم بني تميم ولا تكرم فلاناً» فترك إكرام من عدا فلاناً، عُدَّ عاصياً؛ ولو لم يكن حجة في الباقي^(١) لما صح هذا .

الثالث: أَن العام قبل التخصيص كان متناولاً لما عداه وحجة فيه، فيبقى بعد التخصيص كذلك لأنَّ الأصل بقاء ما كان على ما كان .

واستدل بعض الناس على أَن العام المخصوص حجة بأنه لو لم يكن حجة في الباقي وقد كان قبل التخصيص، لكانت دلالة العام على الباقي موقوفة على دلالة على الآخر؛ والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة .

وبيان بطلان التالي أَنه لو كان دلالة على الباقي موقوفة على دلالة على الآخر فدلالته على الآخر إما أن تكون موقوفة على دلالة على الباقي أولاً، والأول يلزم منه الدور، والثاني تحكم لأنه ترجيح بلا مرجح .

والجواب: إنَّ هذا يتم على تقدير أن يكون التوقف توقف التقدّم والبعديّة بأن تكون دلالة على الباقي متأخرة عن دلالة على الآخر ودلالته على الآخر متأخرة عن دلالة على الباقي، أما إذا كان التوقف توقف المعية كتوقف أحد المضافين على الآخر فلا.

احتج المخالف بأنه بعد التخصيص يصير مجملاً فلا يكون حجة ﴿

[﴿... وبيان اشتهاؤه ما نقل عن الصحابة من عملهم بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص، نقلاً شائعاً ذائعاً... [الإحكام: ٢ / ٢٥٥ .

١ . ورد حرفاً «وإلا» بعد عبارة: «حجة في الباقي» وبما أنهما كانا مخليين في السياق، أسقطناهما، علماً بأنَّهما لم يردا في نسخة «ب».

.....
 ﴿﴾ بانفراده، إمّا الصغرى فلاّته بعد التخصيص يحتمل أن يكون مجازاً في كل الباقي
 ويحتمل أن يكون مجازاً في أحد أفراده المتكثرة، ومع حصول الاحتمال يتحقق
 الاجمال؛ وإمّا الكبرى فظاهرة .

والجواب: بل هو مجاز في كل الباقي لما مضى من أن الصحابة أجمعوا على
 أنّه الباقي .

واحتجّ القائلون بأنّه حجة في أقل الجمع بأنّه هو المتحقق وما عداه مشكوك
 فيه .

والجواب: لا شك في ما عداه لما بيّناه^(١) أولاً.

١. من الأدلة التي دلت على لزوم الحمل على تمام الباقي.

قال: مسألة: جواب السائل: غير المستقل، دونهُ، تابعٌ للسؤال في عمومهِ اتفاقاً، والعامُّ على سببٍ خاص: بسؤالٍ مثل قوله ﷺ لَمَّا سُئِلَ عَنْ بَثْرِ بُضَاعَةٍ: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ طَهُورًا لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَيَّرَ لَوْنَهُ، أَوْ طَعْمَهُ، أَوْ رِيحَهُ» أو بغير سؤال، كما روي أَنَّهُ ﷺ مَرَّ بِشَاةٍ مِيمُونَةٍ، فَقَالَ «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغٍ فَقَدْ طَهَّرَ» معتبرٌ عمومهِ على الأكثر، ونُقلَ عن الشافعي خِلافُهُ .

لنا: استدلال الصحابة بمثله؛ كآية السرقة وهي في سرقة المِجَنِّ أو رداء صفوان، وآية الظهار في سلمة بن صخر، وآية اللعان في هلال بن أمية أو غيره. (١)

وأيضاً: فَإِنَّ اللَّفْظَ عَامٌّ، وَالتَّمَسُّكُ بِهِ.*

[هل إن الجواب تابع للسؤال في عمومهِ؟]

* أقول: الخطاب الوارد جواباً للسؤال إما أن يكون مستقلاً بنفسه أو لا يكون بل إنما يتم بالسؤال، والثاني اتفق العلماء على أَنَّهُ تابعٌ للسؤال في عمومهِ كما [روي عن النبي ﷺ إِنَّهُ] (٢) سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: «أينقص إذا جف؟» فقيل: نعم، فقال: «فلا إذا» .

وأما في خصوصهِ فقد اختلفوا فيه والأولى عندي أَنَّهُ يجري مجراه إذ

١. وفي الإحكام: ٢ / ٢٥٩: «... إلى غير ذلك» .

٢. الإضافة من كتاب الإحكام: ٢ / ٢٥٦ .

اللفظ لا عموم له وذلك كما إذا سأله عليه السلام انسان عن الوضوء بماء البحر فقال له: «يجزيك».

وأما الخطاب العام الوارد على سبب خاص سواء كان بسؤال كقوله عليه السلام لما سُئِلَ عن بثر بضاعة: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء» أو بغير سؤال كما في قوله عليه السلام حين مر بشاة ميمونة: «أياها إهاب»^(١) دُبِغَ فَقَدْ طَهَّرَ، فقد اختلفوا فيه فذهب الجمهور إلى أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ونقل عن الشافعي خلاف ذلك، وهو مذهب مالك وأبي ثور والمزني .

واحتجَّ المصنف على مذهب الجمهور بوجهين :

الأول: استدلال الصحابة بالعمومات الواردة على اسباب خاصة فإنهم استدلوا على آية السرقة وقد وردت في سرقة المِجَن أو رداء صفوان، واستدلوا على الظاهر مطلقاً وإن وردت الآية في سَلْمَةَ بن صَخْرَ، وبآية اللعان وقد وردت في هلال بن أمية، وغير ذلك من الآيات التي استدل بها الصحابة متمسكين بعموم الفاظها من غير التفات منهم إلى اسبابها الواردة عليها .

الثاني: أن اللفظ عام والتمسك إنما هو باللفظ فلا اعتبار بخصوص السبب لأنه لا يصلح أن يكون معارضاً فإنه يحتمل أن يقول الشارع: تمسكوا بعموم اللفظ من غير التفات إلى خصوص سببه من غير مناقضة، وإذا عقل ذلك دل على عدم التعارض.

١. الإهاب، هو جلد الشاة قبل أن يدبغ.

قال: قالوا: لو كان عاماً، لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد.

أجيب: أنه اُخْتَصَّ بالمنع؛ للقطع بدخوله، عَلَيَّ أَنْ أبا حنيفة أخرج الأُمَّةَ المُسْتَفْرَشَةَ من عمومِ «الولد للفراش»؛ فلم يُلْحَقْ وَلَدُهَا مع وروده في ولد زَمْعَةَ.

وقد قال عبدالله بن زمعة: هو أخي وابنٌ وليدة أبي؛ وُلِدَ على فراشه.

قالوا: لو عمَّ لم يكن في نقل السبب فائدة.

قلنا: فائدته: منعُ تخصيصه، ومعرفةُ الأسباب.

قالوا: لو قال: «تَعَدُّ عِنْدِي»، فقال: «والله، لاتغديتُ»، لم يعمَّ.

قلنا: لِعَرَفٍ خَاصٍّ.

قالوا: لو عمَّ لم يَكُنْ مطابقاً.

قلنا: طابق، وَزَادَ.

قالوا: لو عمَّ، لكان حكماً بأحد المجازات بالتحكم، لفوات الظهور

بالنصوصية.

قلنا: النصُّ خارجيٌّ بقريته.*

* أقول: احتجَّ القائلون بأنه مقصور على السبب بوجوه:

الأوّل: أنه لو كان عاماً لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص

غيره به - والجامع كون كل واحد منهما داخلاً تحت لفظ عام قابل للتخصيص -

والثاني باطل اتفاقاً فالمقدّم مثله .

والجواب: المنع من الملازمة والقياس باطل لوجود الفرق وذلك أن تناول اللفظ العام الوارد عقيب سبب السبب، تناول قطعي، وتناوله لغيره على سبيل الظاهر، وإخراج ما دل عليه اللفظ ظاهراً من الإرادة شائع بخلاف إخراج ما دل عليه قطعاً.

على أن أبا حنيفة كان من المقدمين في النظر وقد منع من بطلان التالي حتى أخرج الأمة المستفرشة عن عموم قوله ﷺ: «الولد للفراش» ولم يلحق ولدها بمولاهما مع أنه ورد في واقعة وولد بن زمعة^(١) وقال عبد الله: هو أخي وابن وليدة أبي، ولد على فراشه .

الثاني: لو عم لم يكن في نقل السبب فائدة، والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة .

والجواب: لا نسلم أن الفائدة هي قصر العام على السبب بل هناك فوائد أخر ونحن نذكر منها فائدتين :

١ . جاء المقطع التالي في نسخة «ب» بعد كلمة «زمعة»:

[ورد في واقعة ابن وليدة زمعة فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص وقال: ابن أخي كان قد عهد إلي فيه؛ فقام أخوه عبدالله بن زمعة فقال له: هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه، فترافعا إلى رسول الله ﷺ فقال: «هو لك يا عبدالله بن زمعة، الولد للفراش وللعاشر الحجر!».]

والظاهر أن هذا المقطع قد اقتبس من روايات قد وردت في مصادر مثل:

صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات، برقم ٢٠٥٣.

سنن ابن ماجه: ١/٦٤٦، برقم ٢٠٠٦-٢٠٠٧.

سنن أبي داود: ٢/٢٨٢، برقم ٢٢٧٣.

.....
 ﴿- الأولى: منع تخصيص السبب عن اللفظ العام لكونه دالاً عليه بالقطع.
 - الثانية: معرفة الأسباب الموجبة لمعرفة الفوائد التي لأجلها شرعت الأحكام.

الثالث: لو عمّ موضع السبب وغيره لكان المجيب بقوله: «والله لا تغديت» للقاتل: «تغدي عندي» عاماً، والتالي باطل اتفاقاً فالمقدّم مثله .

والجواب: أنّ التخصيص هاهنا إنّما حصل من أمر خارج وهو العرف الخاص.

الرابع: الجواب ينبغي أن يكون مطابقاً للسؤال، والعامّ غير مطابق للخاص فلو كان عاماً لما طابق .

والجواب: المنع من الشرطية فإنّ الجواب بالعام جواب بالمطابق وزيادة .
 الخامس: لو عم الخطاب مع السبب الخاص لكان حكماً بأحد المجازات بالتحكم، والتالي باطل فالمقدّم مثله. بيان الشرطية: إنّنا نجزم بكون صورة السبب التي هي أحد مجازات العام - لأنّ كل صورة منه مجاز - مرادة من الخطاب العام لفوات الظهور وهو كونها محتملة للإرادة منه بالنصوصية أي بسبب كون الخطاب نصاً فيها وأمّا التحكم فلتساوي نسبة العموم إلى جميع الصور الداخلة تحته وعدم أولوية كونه نصاً في البعض دون بعض.

والجواب: إن اردتم بعدم الأولوية عدتها بالنظر إلى العام دون أمر خارجي عنه فهو مسلّم، لكن لانسلم أن ما نحن فيه كذلك، لأن كونه نصاً في البعض خارج بقرينة وهي ورود الخطاب بياناً لذلك البعض، وإن اردتم بعدمها العدم مطلقاً فهو ممنوع.

قال: مسألة: المشترك يصحّ اطلاقه على معنيه مجازاً لا حقيقة وكذلك مدلولوا الحقيقة والمجاز.

وعن القاضي والمعتزلة: يصحّ حقيقة إن صحّ الجمع.

وعن الشافعي: ظاهرٌ فيهما عند تجرد القرائن كالعام.

أبو الحسين والغزالي: يصح ان يُرادا، لا أنه لغة.

وقيل: لا يصح أن يُرادا.

وقيل: يجوز في النفي لا الاثبات، والأكثر: أن جمعه باعتبار معنيه،

مبني عليه.

لنا في المشترك: أنه يسبق احدهما، فإذا أطلق عليهما، كان مجازاً.

النافي للصحة: لو كان المجموع حقيقة لكان مرید أحدهما خاصة

غير مرید، وهو محال.

وأجيب: بأن المراد المدلولان معاً لا بقاؤه لكل مفرداً.

وأما الحقيقة والمجاز فاستعماله لهما استعمال في غير ما وضع له

أولاً، وهو معنى المجاز لكل مفرداً.

النافي للصحة: لو صحّ لهما لكان مریداً ما وضعت له أو لا غير

مرید، وهو محال.

وأجيب بأنه مرید ما وضع له أولاً وثانياً بوضع مجازي.

الشافعي: «ألم تر أن الله يسجد له من في السموات...» (١).

﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ
وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(١).

وهي من الله رحمةً ومن الملائكة استغفارًا.

وَأَجِيب: بأنَّ السجود: الخضوع، والصلاة: الاعتناء بإظهار الشرف،
أو بتقدير خبرٍ أو فعلٍ حُذِفَ لدلالة ما يقارنه، أو بأنه مجاز بما تقدّم * .

* أقول: اختلف الناس^(٢) في اللفظ المشترك المفرد^(٣) فهل يصح إطلاقه
على معانيه جمعاً أم لا؟ وكذلك اختلفوا في اللفظ الدالّ على شيءٍ بالحقيقة وعلى
آخر بالمجاز هل يصحّ إطلاقه عليهما معاً أم لا؟ واثبتته جماعة من الأصوليين
واختلفوا فقال الجمهور منهم: أن الحقيقة والمشترك والمجاز يطلق عليها بطريق
المجاز .

وقال القاضي والمعتزلة: أنّه يطلق عليها بطريق الحقيقة إن صحّ الجمع بين
إرادة المعنيين .

وتقلّ عن الشافعي أنّه ظاهر في المعاني عند تجرده عن القرائن الدالّة على
إرادة أحدها دون الآخر كاللفظ العام .

وذهب أبو الحسين البصري والغزالي إلى أنّه يصح أن يستعمل في

١. الأحزاب: ٥٦.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١/ ٢٢٣؛ الإحكام للآمدي: ٢/ ٢٦١، المسألة ٧.

٣. وليعلم أن الاشتراك والمساواة والحقيقة والمجاز... من صغريات مقولة العموم بالمعنى
الأعم، فهي من هذه الزاوية دخلت محط البحث.

المعاني لا من حيث الوضع اللغوي .

وذهب آخرون إلى أنه لا يصحّ وقيل: إنه يصحّ في النفي دون الإثبات .

وأما اللفظ المشترك المجموع فقد اختلفوا فيه أيضاً، وأكثر الجمهور ذهبوا إلى أن حكمه حكم اللفظ المفرد .

وقد ذهب قوم من الذين قالوا إنه لا يصحّ اطلاق اللفظ المفرد على معنيه إلى صحّة اطلاقه في المجموع .

واستدل المصنّف على أنه ليس بحقيقة في المعاني بأن اللفظ موضوع لإحدها فإذا استعمل في المجموع فقد استعمل اللفظ في ما ليس بموضوع له، فيكون ذلك بطريق المجاز .

احتج المانع من الاستعمال مطلقاً بأن اللفظ إذا وضع للمفردين على البدل فإما أن يكون مع ذلك موضوعاً للمجموع أو لا يكون، فإن كان الأول كان المستعمل للفظ في المجموع مستعملاً له في بعض ما وضع له لا في جميع ما وضع له وذلك خلاف المفروض، وإن كان الثاني كان المستعمل له في المجموع مستعملاً له فيما (لم) يوضع وذلك غير جائز؛ اللهم إلا أن يقال: إنه مستعمل له في المجموع وفي الافراد وذلك محال لأن استعماله في المجموع يقتضي عدم الاكتفاء بدونه واستعماله في الافراد يقتضي الاكتفاء بكل من افراده وذلك تناقض وإليه اشار المصنّف بقوله: «لكان مرید أحدهما غير مرید»^(١).

١ . وردت العبارة التالية في نسخة «ب» فقط : [والمصنّف عبّر عن هذه الحجة بما ذكره في

والجواب: أن اللفظ المشترك ليس موضوعاً للمفردين على البديل بحيث إذا أُريد أحدهما لا تصح إرادة الآخر، وإذا كان كذلك فنقول: المراد هو المدلولان معاً لا بقاؤه لكل مفرداً؛ وأما الحقيقة والمجاز فإن اللفظ إذا اطلق عليهما كان ذلك بطريق المجاز وذلك لأن استعماله فيهما استعمال له فيما ليس بموضوع له وضعاً أولاً، لأنه وضع لأحد المعنيين ولا شك في المغايرة بين كل واحد وبين المجموع. واحتج من قال بأنه لا يصح استعماله في كلا معنيي^(١) الحقيقة والمجاز لأنه لو صح ذلك لكان مرید ما وضع اللفظ له أولاً، غير مرید، أما إرادته فمن حيث إرادة الحقيقة، وأما عدم إرادته فمن حيث إرادة المجاز، وذلك تناقض.

والجواب: أنه مرید لما وضع له في الوضع الأول، وفي الوضع الثاني بطريق المجاز، فالحاصل أنه مرید من اللفظ غير ما وضع له .

واحتج الشافعي على أن اللفظ المشترك يصح إطلاقه على كلا معنييه، بقوله تعالى: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ»^(٢) والسجود المستعمل في حق الناس المراد به وضع الجبهة على الأرض والمستعمل في حق غيرهم المراد به الخضوع، وكذلك

الكتاب وقال: لو كان الاطلاق في المجموع صحيحاً لكان مریداً أحدهما غير مرید له وبرهان الملازمة أن المستعمل مرید لأحد المعنيين وغير مرید له لاستعماله في معنى آخر وإليه اشار المصنف بقوله لكان مریداً أحدهما غير مرید [.

١. وفي نسخة «ب»: [...] في كلّي معنى الحقيقة والمجاز...] .

﴿قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ»^(١) والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الدعاء .

والجواب عن الآية الأولى: أن السجود المراد به الخضوع وهو مشترك بين الجميع، وعن الآية الثانية أن الصلاة المراد بها الاعتناء بإظهار شرفه ﷺ، ويحتمل أن يكون الخبر في الآية الثانية محذوفاً وقد دلّ الخبر الثاني عليه لمشاركته إياه في اللفظ ويكون التقدير: «إن الله يصلي على النبي وملائكته يصلون على النبي» وأن يكون الفعل محذوفاً^(٢) في الآية الأولى، ويحتمل أن يكون المجموع مراداً من حيث إنه مجاز لا بطريق الحقيقة على ما تقدّم.^(٣)

١. الأحزاب: ٥٦.

٢. يريد من الفعل في قوله: «يكون الفعل محذوفاً» هو فعل «يسجد» فإذا قدرنا قبل الشمس والقمر فعل «يسجد» لا يعد استعمالاً للفظ في معنيين، وبذلك يرتفع المحذور.

٣. هذا يشير إلى ما تقدم منه ﷺ في قوله: «إنه يريد لما وضع له في الوضع الأول...»، وذلك في الصفحة السابقة.

قال: مسألة: نفي المساواة، مثل: «لَا يَسْتَوِي» يقتضي العموم كغيرها.

أبو حنيفة: لا يقتضيه .

لنا: نفي على نكرة، كغيره.

قالوا: المساواة مطلقاً أعم من المساواة بوجه خاص، والأعم لا يُشعر بالأخص.

وأجيب: بأن ذلك في الإثبات ؛ وإلا لم يعم نفي أبداً.

قالوا: لو عم، لم يصدق ؛ إذ لا بُد من مساواة، ولو في نفي ما سواهما عنهما.

قلنا: إنما تُنفي مساواة يصح انتفاؤها.

قالوا: المساواة في الإثبات للعموم، وإلا لم يستقم إخباراً بمساواة، لعدم الاختصاص، ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب.

قلنا: المساواة في الإثبات للخصوص، وإلا لم تصدق أبداً، إذ ما من شيئين إلا وبينهما نفي مساواة ولو في تعينهما، ونقيض الجزئي الموجب كلي سالب.

والتحقيق أن العموم من النفي.*

[في نفي المساواة]

* أقول: نفي المساواة بين الشيتين^(١) كما في قوله تعالى: «لَا يَسْتَوِي»

﴿أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾^(١) للعموم بمعنى أنه يقتضي نفي المساواة من كل وجه عند الشافعية، وذهب أبو حنيفة إلى أنه يصدق نفي المساواة بوجه ما . واحتج القائلون بالعموم بأن هذه الصيغة نكرة دخل عليها حرف النفي فيكون للعموم كغيرها على ما مضى.

احتج المانعون^(٢) بوجوه :

الأول: أن المساواة أعم من المساواة من كل وجه أو من بعض الوجوه، ولا دلالة للعام على الخاص .

والجواب: هذا صحيح في جانب الاثبات دون النفي، فإن نفي العام يقتضي نفي الخاص والألم يعم نفي أحد أبدأ، فإن لفظة رجل أعم من هذا الرجل بعينه، ومع ذلك فإن نفيه نفي لكل رجل .

الثاني: لو كان نفي المساواة يقتضي العموم لما صدق ذلك النفي البتة، فإنه ما من شيئين إلا وهما متساويان بوجه ما، فإن كل ماهيتين بسيطتين كانتا أو مركبتين، يشتركان في نفي ما عداهما عنهما .

والجواب: أن النفي إنما يقصد به ما يصح انتفاؤه دون ما يمتنع .

الثالث: أن المساواة في جانب الاثبات للعموم فتكون في السلب لغيره .

أما المقدمة الأولى فلأنها لو لم تكن للمساواة من كل وجه لامتنع

١. الحشر: ٢٠.

٢. انظر: المعتمد: ١ / ٢٣٢ - ٢٣٣؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٣٦٢، المسألة ٨؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢٦٨، ط مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

الإخبار بمساواة الشيء لغيره، لأنه لا اختصاص لبعض الوجوه دون البعض. وأما الثانية فلأنَّ الموجبة الكلية نقيضها السالبة الجزئية ولما كانت المساواة كالموجبة الكلية كان^(١) نفيها دالاً على الجزئية دون الكلية .

والجواب: أنَّ المساواة في جانب الاثبات المخصوص،^(٢) لأنه ما من شيئين إلا وهما مختلفان ولو في تعيينهما وتشخيصهما وإلا لكانا واحداً، هذا خلف. فنقيض المساواة للعموم لأنَّ نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية .
والتحقيق: أن العموم مستفاد من النفي.^(٣)

١ . وردت في نسخة «ب» لفظة «كان» بدل «الكلية»، والأفضل الجمع بينهما .

٢ . في نسخة «ب»: للخصوص .

٣ . يعني أنه لا دلالة «للمساواة» على العموم لا نفيًا ولا اثباتًا وإنما العموم يستفاد من النفي

بالذات ففي قوله: «لَا يَسْتَوِي» العموم يفهم من «لا» فحسب .

ومن الطريف ما افاده السُّبُكي في رفع الحاجب حيث يقول: «... لا تحقيق في هذا المسئى

بالتحقيق، والعموم والخصوص سواء...!». رفع الحاجب: ٣ / ١٥٠ .

قال: مسألة: المقتضي: - وهو ما احتمل أحد تقديراتٍ، لاستقامة الكلام - لا عموم له في الجميع.

أما إذا تعيّن أحدها بدليل كان كظهوره، ومثّل بقوله ﷺ: «رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان».

لنا: لو أضمر الجميع، لأضمر مع الاستغناء.

قالوا: أقرب مجاز إليهما - باعتبار رفع المنسوب إليهما - عموم أحكامهما.

أجيب: بأنّ باب غير الإضمار في المجاز أكثر؛ فكان أولى، فيتعارضان، فيسلم الدليل.

قالوا: العرف في مثل: «ليس للبلد سلطان» نفى الصفات.

قلنا: قياس في العرف.

قالوا: يتعيّن الجميع، لبطان التحكم إن عيّن، ولزوم الإجمال إن أبهم.

قلنا: ويلزم من التعميم: زيادة الإضمار، وتكثير مخالفة الدليل، فكان الإجمال أقرب.*

[في أن المقتضي لا عموم له]

* أقول: المقتضي - وهو الذي لا بدّ من إضماره ليتم الكلام إذا احتمل

﴿ أحد تقديرات يستقيم بإضمار أحدها - هل هو عام في تلك التقديرات أم لا؟
اختلف الناس في ذلك،^(١) والحق أنه لا يقتضي العموم .

وأعلم أن المضمّر أمّا أن يدلّ دليل خارجي على تعيينه وإما أن لا يدلّ، فإن كان الأول فهو كالظاهر ومثاله قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(٢) وتمثلوا في القسم الثاني بقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»^(٣) فإن هذا الكلام إنما يستقيم بعد إضمار شيء آخر لوجود الخطأ والنسيان في الأمة قطعاً، وذلك المضمّر يحتمل أشياء كثيرة .

والخلاف واقع في القسم الثاني، والدليل على أنه لا عموم له أن إضمار أحد التقديرات كاف ويكون اللفظ مع ذلك المضمّر غير محتاج إلى الإضمار فلو أضمرنا معه أشياء أخر لزم الإضمار مع الاستغناء، وهو خلاف الأصل.

احتجّ القائلون بالعموم بأنّ قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» دال بالحقيقة على رفع ذاتهما وبالمجاز على رفع احكامهما من حيث ان رفع الذات مستلزم لارتفاع الاحكام ؛ والحقيقة هاهنا متعذرة فيجب الحمل على المجاز، والمجازات هاهنا مختلفة بالأولوية فإنّ رفع جميع الأحكام أولى من رفع بعض الأحكام لأنّ الأول أقرب من حيث إنّ رفع الخطأ والنسيان رفع لذاتهما، ورفع جميع الاحكام اقرب إلى رفع الذات من رفع بعضها فيجب الحمل عليه. وإلى هذا

١ . انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ١٨٥؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٣٦٤، المسألة ٩.

٢ . يوسف: ٨٢.

٣ . وسائل الشيعة: ج ٢ (كتاب الصلاة)، الباب ٣٠ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٢؛ سنن

«أشار المصنف بقوله: «أقرب مجاز إليهما» يعني إلى الخطأ والنسيان، وقوله: «باعتبار رفع المنسوب إليهما» إشارة إلى العلة التي لأجلها صحَّ التجوز، وقوله: «عموم احكامهما» خبرٌ قوله: «أقرب مجاز».

والجواب: أن المجاز بغير إضمار أكثر من المجاز بالإضمار فيكون أولى، وكل ما قلَّ فيه الإضمار كان أولى، فتعارض جهتا الرجحان ويبقى الدليل الأول^(١) سالماً عن المعارض .

واحتجوا أيضاً بأنَّ العرف قاض بالحمل على جميع الصفات فإنه إذا قيل: ليس للبلد سلطان، إنما عنوا به نفي جميع الصفات لا نفي الذات .

والجواب: أن هذا قياس في العرف .^(٢)

واحتجوا أيضاً بأنَّ المضمرة إن تعين لزم التحكّم لأنه ليس بعض الاحكام أولى من الباقي، وإن لم يتعين لزم الاجمال .

والجواب: أن تعميم الإضمار يستلزم زيادة الإضمار، وهو خلاف الأصل فيكون الإجمال أولى.

١. وهو الذي اشار إليه بقوله: «والدليل على أنه لا عموم له...» .

٢. والقياس في العرفيات لا يجري فلا يصح الاحتجاج به هنا أيضاً. وقال السبكي معلقاً: «ولك أن تمنع كون هذا قياساً وتقول: بل هو مثال ما نحن فيه». رفع الحاجب: ٣ / ١٦٢ .

قال: مسألة: مثل: «لا أكلُ» و «إن أكلتُ» عامٌ في مفعولاته، فيقبل تخصيصه .

وقال أبو حنيفة: لا يقبل تخصيصاً .

لنا: أنّ «لا أكلُ» لنفي حقيقة الأكل بالنسبة إلى كل مأكولٍ، وهو معنى العموم، فيجب قبوله للتخصيص .

قالوا: لو كان عامّاً، لعمّ في الزمان والمكان .

وأجيب: بالتزامه وبالفرق بأنّ «أكلتُ» لا يُعقل إلا بمأكولٍ؛ بخلاف ما ذكر .

قالوا: «إن أكلتُ»، و «لا أكلُ» مُطلقٌ؛ فلا يصحُّ تفسيره بمخصّصٍ؛ لأنّه غيرُهُ .

قلنا: المرادُ: المقيّد المطابق للمطلق، لاستحالة وجود الكلي في الخارج، وإلا لم يحث بالمقيّد .*

[هل أنّ الأفعال المتعدّية تعم مفعولاتها؟]

* أقول: اختلفوا^(١) في قول الإنسان: «والله لا أكلت» وقوله: «ان أكلتُ فأنبت طالق»، وبالجملة الأفعال المتعدية إلى المفعولات هل تعم جميع المفعولات أم لا؟ فذهب جماعة من الأشاعرة إلى أنّها عامّة في مفعولاتها، وعن أبي حنيفة: إنّها لا تعم

١. الإحكام للآمدي: ٢ / ٣٦٥، المسألة ١٠؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ١٨٨.

﴿ تعم بل تتناول الماهية من حيث هي هي.﴾

والفائدة أنه إذا كان عاماً قَبِلَ التخصيص، وإذا أُريد به الماهية من حيث هي لا يقبل التخصيص؛ فعند الشافعي لو نوى بالأكل مأكولاً معيناً صَحَّ ولا يحث بالباقي وعند أبي حنيفة لا يصح. وإلى الأول^(١) ذهب المصنّف واحتجّ عليه: بأن «لا آكل» نفي لحقيقة الأكل بالنسبة إلى كلِّ مأكول ولا معنى للعموم إلا ذلك، وإذا كان عاماً قَبِلَ التخصيص .

واحتج أبو حنيفة بوجهين :

الأول: أنه لو كان الفعل عاماً بالنسبة إلى المفعولات لكان عاماً بالنسبة إلى ظرفي المكان والزمان والتالي باطل فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة لاشتراكهما في المفعولية واستلزام الفعل للجميع .

والجواب: الشرطية مسلمة، وبطلان التالي ممنوع، فإننا نلتزم بعموم الفعل للظرفين، ولو سلمنا بطلان التالي لكن الفرق واقع بين الظرفين والمفعول به فإن الأكل لا يُعقل إلا بمأكول بخلاف الظرفين فإنه قد يعقل الفعل مع الغفلة عنهما وإن كان قد يستلزمهما .

الثاني: أن دلالة الفعل على مطلق المأكول، والمطلق لا دلالة له على العموم ولا على الخصوص لأنه أعمُّ منهما وإذا لم يدل على العموم لم يقبل التخصيص وهو من حيث هو مطلق لا يصح تفسيره بمخصص لأنَّ المخصص غير المطلق.

والجواب: أن المراد من التقييد إنما هو التقييد بالمطابق للمطلق لا المخالف له لاستحالة وجود الكلّي من حيث هو كلّي في الخارج^(١) وإلا لم يحث بأكل شيء معيّن ضرورة كونه لم يتناوله اليمين^(٢).

١. الكلّي على ثلاثة أقسام: كلّي طبيعي، وكلّي منطقي، وكلّي عقلي.

لو لاحظت ذات الكلّي بما هي ذات من دون النظر إلى شيء آخر فالكلّي حينئذٍ كلّي طبيعي. ولو لاحظت مفهوم لفظ الكلّي بما هو كلّي من دون النظر إلى الذات فالكلّي حينئذٍ هو الكلّي المنطقي.

وإن لوحظت الذات المتصفة بالكلّي المقيدة به فهو الكلّي العقلي.

ففي المقام ظن المستشكل بأن الكلّي هنا هو الكلّي العقلي والكلّي العقلي لأفراد له في الخارج فلا يقبل التقييد بطبيعة الحال.

واجيب بأن هذا الكلّي هو الكلّي الطبيعي الموجود في الخارج بوجود أفراد له وإلا لم يحث من يرتكب فرداً لأنه لم يتناول الطبيعي المقيد بالكلّي.

وعليه فالعموم حاصل فهو يقبل التخصيص.

٢. بحار الأنوار: ٣٣٩ / ٧٩؛ مسند أحمد: ٤ / ٢؛ سنن البيهقي: ٣ / ١٦٥؛ كنز العمال: ٢٤٩ / ٨.

قال: مسألة: الفعل المثبت لا يكون عاماً في أقسامه؛ مثل: «صَلَّى
داخِلَ الكعبة»؛ فلا يعمُّ الفرض والنفل، ومثل: «صَلَّى بعد غيبوبة الشفق»
فلا يعمُّ الشفقين إلا على رأي.

و «كان يجمع بين الصلاتين في السفر» لا يعمُّ وقتيهما.

وأما تكررُ الفعلِ، فيستفاد من قول الراوي: «كان يجمع»؛ كقولهم:
«كان حاتمٌ يُكرِّمُ الضيفَ».

وأما دخولُ أمته، فبدليل خارجيٍّ، من قول، مثل: «صَلُّوا كما
رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي»^(١)، و «خذوا عني مناسككم»^(٢) أو قرينة؛ كوقوعه بعد
إجمالٍ، أو إطلاقٍ، أو عمومٍ، أو بقوله: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ»^(٣) أو بالقياس.

قالوا: قد عمَّ نحو: «سها، فسجد»، و «أما أنا فأفيض الماء» وغيره...
قلنا: بما ذكرناه أولاً لا بالصيغة. *

* أقول: الأفعال الواقعة إنما تقع على وجه واحد من الجهات التي يحتمل أن
تقع عليها، فلا تكون عامةً في تلك الجهات وذلك كما روي عنه ﷺ أنه صَلَّى
داخِلَ الكعبة، فإن الصلاة الواقعة يحتمل أن تكون فرضاً ونفلاً لكنّها إنما تقع على
أحد الوجهين دون الآخر فلا تعمهما لامتناع وقوعها على جهتي الفرض

١. عوالي اللآلي: ١/١٩٨ وج ٣/٨٥ برقم ٧٦؛ بحار الأنوار: ٨٢/٢٧٩؛ سنن البيهقي: ٢/٣٤٥؛
سنن الدارقطني: ١/٢٨٠.

٢. عوالي اللآلي: ١/٢١٥ برقم ٧٣؛ سنن البيهقي: ٥/١٢٥.

٣. الأحزاب: ٢١.

والنفل.

وكذلك اللفظ المشترك بين معنيين أحدهما سابق على الآخر، وتُقل أن الفعل وقع عقيب أحد المعنيين كما نُقل عنه ﷺ أنه صَلَّى بعد غيبوبة الشفق، فإن الشفق مشترك بين الحمرة المغربية والمشرقية،^(١) فمن قال لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه، قال بذلك هاهنا، ومن قال بجواز استعماله فيهما حملة هاهنا على أنه صَلَّى بعد الشفقين .

وكذلك قوله: كان ﷺ يجمع بين الصلاتين في السفر، فإنه يحتمل أنه فعَلهما في وقت الأولى ويحتمل أنه فعَلهما في وقت الثانية وليس فيه ما يعم وقتيهما بمعنى أنه جمع بينهما في الوقتين وأما تكرار الفعل وأنه هل وقع ذلك منه في سفر النسك وغيره فلا يستفاد من نفس وقوع الفعل وإنما هو مستفاد من فحوى كلام الراوي لأنه لم تجر العادة بأن يقال: «كان فلان يكرم الضيف»، إذا فعل ذلك مرة واحدة، بل مع التكرار .

وأما دخول الأمة تحت هذه الأحكام فغير مستفاد من هذه الروايات بل من دليل خارجي لقوله ﷺ: «صَلُّوا كما رأيتموني أصلي»، و«خذوا عني مناسككم» أو من قرينة خارجية كما إذا وقع الفعل عقيب اجمال خاطبنا الله تعالى به أو وقع عقيب اطلاق أو عموم أو بقوله تعالى: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»^(٢) فإنه دال على وجوب التأسي به أو بالقياس بفعل النبي ﷺ.

لا يقال: إن العموم مستفاد من فعله ﷺ لا غير، ولهذا انفقت الصحابة

١. وفي نسخة «ب» بدل «المشرقية» وردت كلمة «البياض».

.....
 ١. علي وجوب السجود عقيب السهو بما روي عنه عليه السلام أنه سها فسجد (١)،
 وأيضاً فكان عليه السلام إذا سئل عن حكم أجاب بفعله عليه السلام، فمن ذلك أنه لما سأله أم
 سلمة عن الاغتسال فقال عليه السلام: «أما أنا فأفيض الماء على رأسي»، ومن ذلك أنه لما
 سئل عن قبلة الصائم، فقال: «أنا افعل ذلك»، (٢) إلى غير ذلك من الاخبار عليه السلام

١. إن سهو النبي عليه السلام من المسائل التي احتدم فيها التعارض بين العدلية ومن خالفهم:
 والمخالف قد جَوَّز السهو على النبي عليه السلام فيما يرتبط بغير تلقّي الوحي وإبلاغه إلا أن
 العدلية لم يجوزوا عليه ذلك مطلقاً.

وقد تمسكوا فيما ذهبوا إليه بالبرهان العقلي والدليل النقلي، فالبرهان العقلي يقتضي بأن
 الرسول عليه السلام بأمرس الحاجة إلى كسب ثقة مخاطبيه في ابلاغ رسالته وإعمال قيادته فإذا ما
 جوزنا السهو عليه عليه السلام في الشؤون الشخصية والاعتيادية فإن ذلك ينتهي بالأمر إلى فقد
 ثقة مخاطبيه به وزعزعة اعتمادهم عليه حتى في تلقّي الوحي وتبليغ الرسالة لأن الساهي
 يسهو مطلقاً، والعقلية العامية لا تميز بين مقام ومقام، فالذي يسهو في مجريات الحياة
 الاعتيادية يسهو في غيرها أيضاً الإمام، مما يؤدي إلى نقض الغرض الأساس الذي من أجله
 بُعث الأنبياء ألا وهو توجيه الناس نحو السعادة العاجلة في الدنيا والفلاح والسعادة الآجلة
 في الآخرة.

وهذا هو سر ما ورد عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام من أنه: «جعل مع النبي روح القدس
 وهي لا تنام ولا تغفل ولا تلهو ولا تسهو». [بصائر الدرجات: ٤٥٤] وقد ورد في الذكر
 الحكيم أيضاً عن المسيح عيسى بن مريم: «وَأَيَّدْنَا بِرُوحِ الْقُدُسِ» [البقرة: ٢٥٣].
 فهناك تسديد رباني دائم يعصم النبي عليه السلام من الانزلاق في ميادين الحياة ومعتراكاتها بأسرها.
 وأما الروايات التي نسبت السهو للنبي الأكرم عليه السلام فهي اخبار أحاد لا تقوم عليها عقيدة
 صحيحة وإيمان قوي يرضي العقل البشري ويلزمه بالركون إليه.

وقد عالج شيخنا الأستاذ جعفر السبحاني - حفظه الله - الشبهات المثارة حول عصمة النبي عليه السلام
 في كتابه القيم الجاد: الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف»: ٣ / ٢٨٨ - ٣١٧؛ والإلهيات: ٣ /
 ٢٠٠ - ٢٠٨.

قال: مسألة: نحو قولِ الصحابي: نهى ﷺ عن بيع الغرر، و: قضى بالشفعة للجار، يعمُّ الغرر والجار.

لنا: عدلٌ عارفٌ، فالظاهرُ الصَّدُقُ ؛ فَوَجِبَ الاتِّبَاعُ .

قالوا: يَحْتَمِلُ: إِنْ كَانَ خَاصًّا، أَوْ سَمِعَ صِيغَةَ خَاصَّةً ؛ فَتَوَهَّمُ،
والاحتجاجُ للمحكِّي .

قلنا: خِلافَ الظَّاهرِ* .

.....
الواردة في هذا المعنى ولولا أن يكون حكمه ﷺ جارياً على الأمة بمجرد فعله
وإلا لما جاز التأخير عن وقت الحاجة .

لأننا نقول: إنما استفدنا كون حكمنا مثل حكمه بما ذكرنا من الأدلة من القول
أو القرينة أو القياس لا بمجرد الصيغة أي صيغة الفعل .^(١)

[في رواية الراوي]

* أقول: اختلفوا^(٢) في قول الصحابي: قضى بالشفعة للجار^(٣) ونهى ﷺ

١ . يرى السبكي أن مسألة التعميم أجنبية عن موضع البحث فقال: «لقاتل أن يقول: دخول الأمة
وعدم دخولهم لا تعلق له بهذه المسألة التي هي معقودة بخصوص الفعل أو عمومها، بل هي
مسألة أخرى تقدمت في مسألة التأسّي... وعذر الأمدي والمصنّف أنهما استشعرا سؤالاً،
وهو أن يقال: فكيف دخلت الأمة في ذلك؟ فاجابا عنه...» رفع الحاجب: ٣ / ١٧١ .

٢ . نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ١٩٦؛ الاحكام للآمدي: ٢ / ٣٦٨، المسألة ١٢ .

٣ . التاريخ الكبير للبخاري: ١ / ١١٢ .

عن بيع الغرر^(١) هل يتناول كل جار وكل غرر أم لا؟ فذهب قوم إلى أنه للعموم، ومنع آخرون.

احتج المثبتون بأن الصحابي عدل عارف فالظاهر من حاله الصدق فيما يخبر به وقد أخبر بصيغة العموم التي هي الشفعة والجار لكونهما معرّفين بلام الجنس، فوجب الاتباع.

احتجوا بأنه حكاية حال ويحتمل أنه كان خاصاً أو أن الراوي سمع صيغة خاصة فتوهمها للعموم، والحجة إنما هي المحكي لا الحكاية.

والجواب: أن هذا خلاف الظاهر لما بيننا أن الظاهر من حال الراوي أنه لعدالته ومعرفته لا يحكي إلا ما علم ثبوته.

١. سنن أبي داود: ٢٥٤ / ٣، برقم ٣٣٧٤؛ مسند أحمد: ٣٧٦ / ٢؛ جامع الأصول: ٥٢٧ / ١، برقم ٣٤٦ - ٣٤٧؛ الخلاف للشيخ الطوسي: ١٥٥ / ٣، المسألة ٣٤٥ من كتاب البيوع.

قال: مسألة: إذا علّق حكماً على علة عمّ بالقياس شرعاً لا بالصيغة.

وقال القاضي: لا يعمّ.

وقيل: بالصيغة، كما لو قال: حرّمت المسكر؛ لكونه حلواً.

لنا: ظاهرٌ في استقلال العلة، فوجب الاتباع، ولو كان بالصيغة لكان قول القائل: «أعتقت غانماً؛ لسواده» يقتضي عتق سُودان عبيده؛ ولا قائل به .

القاضي: يحتمل الجزئية .

قلنا: لا يُترك الظاهر للاحتمال.

الآخر: «حرّمتُ المسكر لإسكاره» مثل: «حرّمت الخمر لإسكاره» .
وأجيب: بالمنع.*

* أقول: اختلف الناس في الحكم إذا علّق في بعض موارد على علة .

قال قوم: إنّه يعمّ في كل موارد العلة، وقال آخرون: لا يعمّ، والقائلون بالعموم منهم من قال: إنّه يعمّ من حيث الصيغة، ومنهم من قال: إنّه يعمّ من حيث الأمر بالقياس، وهو مذهب المصنف، مثال ذلك إذا قال: حرّمتُ المسكر لكونه حلواً .

واستدلّ المصنف على مذهبه أمّا على عمومه [فلأنّ قوله: حرمت المسكر لكونه حلواً، ظاهرٌ في تعليل التحريم بالحلاوة على سبيل الاستقلال إذ لو كان جزء العلة لكان من الواجب ذكرها وإذا كانت الحلاوة مستقلة بالعلة وجب

﴿اتباعها﴾^(١).

وإما أنه لا يدل على العموم من حيث الصيغة فلائه لو كانت الصيغة تدل على العموم لكان قول القائل: «اعتقت غانماً لسواده» دالاً على عموم العتق في كل اسود، وليس كذلك اتفاقاً.

واحتج القاضي: بأن قول النبي ﷺ: «حرمت المسكر لكونه حلواً» يحتمل الجزئية أي يحتمل أن يقال: المراد منه: «حرمت المسكر لكونه حلواً مسكراً» لا بمجرد الحلاوة، فلا يدل على العموم.

والجواب: أن العموم ظاهر وما ذكرتموه محتمل، ولا نترك الظاهر بالمحتمل. واحتج القائل الآخر وهو الذي يذهب إلى أنه يدل على العموم من حيث الصيغة: أن قول القائل: «حرمت المسكر» مثل قوله: «حرمت الخمر لاسكاره» ولما كان الأول يقتضي العموم من حيث الصيغة فكذلك الثاني. والجواب: المنع من المساواة.^(٢)

١. جاءت الفقرة في نسخة «ب» كالآتي: [فلأن النبي ﷺ إذا علق حكماً على علّة كان ذلك ظاهراً في استقلال العلّة في ايجاب ذلك الحكم فوجب اتباعه].

٢. إن المستدل على التعميم بالصيغة يسعى أن يبرهن على ما يرمي إليه بالتساوي فهو يدعي أن قولك: «حرمت المسكر» يفيد العموم بالصيغة - أو باللفظ - كذلك قولك: «حرمت الخمر لاسكارها» لأن معنى العبارتين واحد.

وأجاب المصنّف أن التساوي هنا ممنوع لأن قولك: «حرمت الخمر لاسكارها» يفيد العموم بالعلّة في حين أن قولك: «حرمت المسكر» يفيد العموم باللفظ - بالصيغة - فمن أين جاء التساوي؟! هذا وإن أردت التساوي في افادة عموم الحكم فهو صحيح لكنه خارج عن محط النزاع.

قال: مسألة: الخلاف في أنّ المفهوم: «له عموم» لا يتحقق لأنّ مفهومي الموافقة والمخالفة عامّ فيما سوى المنطوق به، ولا يختلفون فيه. ومن نفى العموم كالغزاليّ، أراد أنّ العموم لم يثبت بالمنطوق به، ولا يختلفون فيه أيضاً.*

* أقول: المفهوم أمّا أن يكون مفهوم الموافقة وأمّا أن يكون مفهوم المخالفة، مثال الأول: الحكم بتحريم ضرب الأيوين بمفهوم تحريم التأفيف، ومثال الثاني: عدم إيجاب الزكاة في المعلوفة لإيجابها في السائمة.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلفوا في المفهوم هل له عموم أم لا؟ بعد تسليم كونه حجة، وثابته جماعة، ونفاه الغزالي^(١)، وهذا الخلاف لفظيّ لأنّه لا خلاف في أنّ الحكم عام فيما سوى المنطوق لأتفاقهم على تحريم الضرب وغيره من أنواع الأذى وعلى عدم إيجاب الزكاة في المعلوفة.

نعم لا خلاف في أنّ اللفظ لم يدلّ بمنطوقه على تحريم الضرب ولا على عدم إيجاب الزكاة في المعلوفة.^(٢)

تبيينه:

قد وردت العبارة في النسخ: «ألف» و«ب» و«ج» في المثال الثاني كالآتي: «حرمت المسكر لإسكاره»، والصحيح ما اثبتناه.

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢/ ٢٠٠، ٥١٨، ٥٢١؛ المستصفى: ٢/ ١٤٠-١٤١.

٢. فإنّنا لانتمسك باللفظ في المقام بل بالسكوت فإذا قال: في سائمة الغنم زكاة، فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس باللفظ؛ وهكذا في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ﴾ (الإسراء: ٢٣)، فإنّه دل على تحريم الشتم مثلاً لا باللفظ المنطوق حتّى نتمسك بعمومه، إذن الدلالة هنا عقلية لا بمعنى الاستغناء عن اللفظ تماماً.

قال: مسألة: قالت الحنفية: مثل قوله ﷺ: «لا يقتل مسلمٌ بكافرٍ ولا ذو عهد في عهده»: معناه «بكافر»؛ فيقتضي العموم إلا بدليل، وهو الصحيح.

لنا: لو لم يُقدَّر شيءٌ لامتنع قتله مطلقاً، وهو باطل؛ فيجب الأول للقرينة.

قالوا: لو كان ذلك، لكان: «بكافرٍ» الأول - للحربي فقط؛ فيفسد المعنى؛ ولكان «وَبُعُولَتُهُنَّ» للرجعية والبائن؛ لأنه ضمير «وَالْمُطَلَّقاتُ». قلنا: خَصَّ الثاني بالدليل.

قالوا: لو كان، لكان نحو: «ضربت زيدا يوم الجمعة، وعمراً أي: يوم الجمعة».

وأجيب: بالتزامه، وبالفرق بأن ضرب عمرو في غير يوم الجمعة لا يمتنع.*

* أقول: العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف أم لا؟ اختلفوا، فأوجبه الحنفية ونفاه الجماهير^(١)؛ ومثاله قوله ﷺ: «لا يقتل مسلمٌ بكافرٍ ولا ذو عهدٍ في عهده»^(٢) فإن ذا العهد معطوف على المسلم فيكون حكمه حكمه في

١. كذا في جميع النسخ.

٢. سنن الترمذي: ٤٣٣ / ٢؛ مسند أحمد: ١٨٠ / ٢؛ سنن ابن ماجه: ٨٨٧ / ٢؛ سنن البيهقي: ٣ /

٩٢؛ فتح الباري: ٣٦ / ١٣؛ سنن الدارقطني: ٧٩ / ٣.

العموم والخصوص لاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته، فيصير التقدير: «ولا ذو عهد في عهده بكافر» ولَمَّا كان الكافر الثاني المراد منه الحربي ضرورة أن ذا العهد يُقتل بذِي العهد فوجب أن يكون الأول المراد منه أيضاً الحربي، لأنَّه لو كان المراد مطلق الكافر لكان الثاني كذلك.

هذا مذهب الحنفية ويظهر منه ان الكافر في قوله ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر» ليس عاماً؛ وكلام المصنّف يدل على أنهم يسلّمون أن الكافر المراد منه العموم حتى لا يقتل المعاهد بالكافر حربياً كان أو ذمياً إلا إذا خُصَّ بدليل، وإليه أشار بقوله: «فيقتضي - أي: العطف - العموم» يعني ^(١) عموم الكافر المقدر المعطوف على الأول الذي هو عامٌ إلا بدليل.

واحتجَّ المصنّف على مذهب الحنفية بأنَّه إن لم يُقدَّر شيءٌ امتنع قتل ذي العهد مطلقاً، هذا خلف، وإن قُدِّر فيجب تقدير الأول لوجود القرينة الدالة عليه وهي دلالة سياق الكلام على أن المقدر هو الكافر، وإذا وجب تقدير الكافر فيعمُّ إلا إذا خُصَّ بدليل .

قالوا: لو كان الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في العموم والخصوص واجباً لكان قوله ﷺ: «بكافر» الأول المراد منه الحربي لا غير، لأنَّ ذا العهد يقتل بالكافر غير الحربي، ولو كان كذلك لفسد المعنى لأنَّ المسلم لا يقتل بالكافر مطلقاً سواء كان حربياً أو غير حربي. وأيضاً لو كان كذلك لكان قوله تعالى: ﴿وَيُعَوِّطُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ ^(٢) يتناول الرجعية والبائن لأنَّ الضمير

١. مغني المحتاج: ٤/ ١٦؛ الحاوي الكبير: ١٢/ ١٥؛ الفقه على المذاهب الأربعة: ٥/ ٢٨٤.

٢. البقرة: ٢٢٨.

فيه يرجع إلى المطلقات كما أن المعطوف عليه وهو المطلقات شامل لهما، ولما لم يكن كذلك علمنا أن المعطوف لا يساوي المعطوف عليه في العموم والخصوص.

والجواب: المنع من الملازمتين المذكورتين في الآية والخبر لأننا إنما خصصنا في الخبر والآية، المعطوف بما تُخصص به لوجود الدليل لا من حيث الصيغة .

قالوا: لو كان كذلك لكان العطف على الفعل المتخصص في الظرف يقتضي التخصص به كما تقول: «ضربت زيدا يوم الجمعة وعمراً» أي يوم الجمعة، وليس كذلك.

والجواب: إننا نلتزم ذلك، وبالفارق بين الصورتين^(١) فإن ضرب عمرو في غير يوم الجمعة غير ممتنع بخلاف ما ذكرناه من الصورة.

١. قد ورد ما يأتي في متن نسخة «ب»، وأما في نسخة «أ» فورد في الهامش؛ وبما أن المتن في نسخة «أ» تام يتبين أن ما ورد في هامشها أضيف للتوضيح ولذلك ندرج الفقرة في الهامش كما يلي: [لأن الدليل الذي ذكرناه هناك لا يتمشى هاهنا، لأن ضرب عمرو لا يمتنع إبقاؤه على عمومته وعدم تخصيصه بيوم الجمعة لأن ضرب عمرو في غير يوم الجمعة غير ممتنع بخلاف ما ذكرناه من الصورة. ويظهر من هذا أن المصنف يذهب إلى المساواة في التخصيص بين المعطوف والمعطوف عليه إذا كان ترك التخصيص يوجب فساد المعنى بالحديث، وإليه أشار بقوله: مثل قوله عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ].

قال: مسألة:

مثل: «يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ»^(١)، «لَتُنْ أَسْرَكَتَ»، ليس بعامٍ للأمةِ إلا بدليلٍ

من قياس أو غيره .

وقال أبو حنيفة وأحمد: عامٌّ إلا بدليل.

لنا: القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره لغةً.

وأيضاً: يجبُ أن يكون خروج غيره تخصيصاً.

قالوا: إذا قيل لمن له منصب الاقتداء: «اركبْ لمناجزة العدو»

وغيره، فهم لغةً: أنه أمرٌ لأتباعه معه. ولذلك يقال: «فَتَحَ وَكَسَرَ» والمراد:

مع أتباعه .

قلنا: ممنوعٌ، أو فهم، لأن المقصود متوقفٌ على المشاركة: بخلاف

هذا.

قالوا: «إِذَا طَلَّقْتُمْ» يدل عليه.

قلنا: ذكر النبي ﷺ أولاً للتشريف، ثم خوطب الجميع .

قالوا: «فَلَمَّا قَضَى» ولو كان خاصاً لم يتعد.

قلنا: نقطع بأن اللاحق للقياس.

قالوا: فمثلُ: «خَالِصَةٌ لَكَ»، «نَافِلَةٌ لَكَ» لا يفيد.

قلنا: يُفِيدُ قَطْعَ الإِلْحَاقِ*.

[في الخطاب المصدّر بالنبِيِّ ﷺ]

* أقول: اختلف الناس^(١) في الخطاب الذي صُدِّرَ بالنبِيِّ ﷺ هل هو عام فيه وفي أمته أو - هو - خاص به ولا يعم أمته إلا بدليل خارجي؟ فذهب الاكثر إلى أنه خاص بالنبِيِّ ﷺ، والعموم إنما يستفاد من أمرٍ خارج عن اللفظ^(٢). ونُقِلَ عن أبي حنيفة وأحمد أنهما قالوا: إنه يقتضي التعميم إلا أن يدل دليل على أن المراد هو النبي ﷺ دون أمته وذلك مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَزْمُلُ﴾، «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ ﴿لَتِنَ أَسْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾»^(٣).

والدليل على ما ذهب إليه الجمهور من وجهين :

الأول: إن الخطاب الأفرادي لا يتناول الجمع من حيث اللغة فلا يكون عاماً.

الثاني: أنه لو كان للعموم لكان إخراج غيره تخصيصاً لذلك الخطاب وهو

باطل فإنه لم يقل أحد بأن الدليل إذا دلّ على أن الأمة غير مرادين من قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الْمَزْمُلُ﴾ يكون ذلك الإخراج تخصيصاً^(٤).

احتج المخالف بوجوه:

الأول: أن العادة في الاستعمال العرفي أن السلطان إذا أمر العظيم من

١. انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ١٨٠؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٣٧١.

٢. في نسختي «ب» و«ج»: [من قياس الأمة عليه وغيره].

٣. الزمر: ٦٥.

٤. وفي نسخة «ب»: [...] تخصصاً].

«اتباعه بالسعي إلى العدو ومحاربه فإنه أمر لاتباع ذلك العظيم، ولأجل ذلك يقال: «فتح الوزير المدينة وكسر العدو»، وليس ذلك الفعل حاصلًا منه بانفراده .
والجواب المنع من هذه العادة^(١).

سَلَمْنَا، لكن فهم المشاركة لم تحصل هاهنا من [أمر]^(٢) العظيم بل من حيث إن المقصود يحصل بالمشاركة بخلاف ما نحن فيه .

الثاني: إن قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ»^(٣) صُدِّرَ الخطاب بالنبي ﷺ ثم عممه بعد ذلك، وذلك يدل على أن كل خطاب صُدِّرَ بالرسول ﷺ فإنه غير منحصر فيه إلا بدليل من خارج .

والجواب: أن الخطاب هاهنا صُدِّرَ بالنبي ﷺ تشریفًا له ثم خوطب الجميع .
الثالث: قوله تعالى: «فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَا كَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ»^(٤) نفي الحرج ليقتردي به الناس وكان ذلك عامًا .

والجواب: القطع بأن اللاحق إنما هو بالقياس لأن قوله: «لثلا يكون على المؤمنين حرج» ليس فيه دلالة على أن نفي الحرج من مدلولات قوله تعالى: «زَوَّجْنَا كَهَا» بل حاصله أن رفع الحرج عن النبي ﷺ كان لمقصود رفع الحرج عن المؤمنين، وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول

١ . وفي نسختي «ب» و «ج» ورد الجواب كالاتي: [المنع من الفهم لغة ولهذا يصح أن يقال: أمر المقدم ولم يأمر الاتباع] .

٢ . في نسختي «ب» و «ج» فقط .

٣ . الطلاق: ١ .

٤ . الأحزاب: ٣٧ .

المصلحة، وعموم الخطاب غير متعين لذلك .

الرابع: لو لم يكن للعموم لكان التقييد في قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) وفي قوله: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ﴾^(٢) بتخصيصه غير مفيد .

والجواب: أن الفائدة في هذه التقييدات قطع اللاحق به وقياس الناس عليه.

١. الأحزاب: ٥٠.

٢. الإسراء: ٧٩.

قال: مسألة: خطابه لواحد ليس بعام، خلافاً للحنابلة.

لنا: ما تقدم من القطع ولزوم التخصيص، ومن عدم فائدة: «حُكْمِي عَلَى الواحد...» .

قالوا: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ»، «بعثت إلى الأسود والأحمر»، يدلّ عليه .

وأجيب: بأنّ المعنى تعريف كُـلِّ ما يختص به، ولا يلزم اشتراك الجميع.

قالوا: «حُكْمِي عَلَى الواحد حُكْمِي عَلَى الجماعة» يأبى ذلك.

قلنا: محمول على أنه: «عَلَى الجماعة بالقياس، أو بهذا الدليل»، لا أنّ خطاب الواحد للجميع.

قالوا: نقطع بأنّ الصحابة حَكَمَتْ عَلَى الأمة بذلك، كحُكْمِهِمْ بحكم ما عَزَزَ فِي الزنا وغيره .

قلنا: إن كانوا حَكَمُوا، لِلتَّسَاوِي فِي المعنى، فهو القياس، وإلّا فخلافاً للاجماع.

قالوا: لو كان خاصاً، لكان: «تَجَزُّتُكَ، ولا تجزئ أحداً بعدك» وتخصيصُهُ عليه الصلاة والسلام خُزَيْمَةَ بقبول شهادته وَحْدَهُ، زيادةً من غير فائدة. (١)

١. بحار الأنوار: ٢/ ٢٧٢؛ شرح سنن النسائي للسيوطي: ٢/ ١٨٨؛ عوالي اللآلي: ١/ ٤٥٦، برقم

قلنا: فائدته: قطع الإلحاق، كما تقدم.*

[دلالة خطاب الرسول ﷺ لواحد]

* أقول: اختلف الناس في أن خطاب الرسول ﷺ لواحد هل هو بعينه خطاب لغيره من الناس أم لا؟

فذهب الجمهور إلى أنه ليس بعاماً وإنما يتناول من خوطب به، وذهبت الحنابلة وجماعة أخرى إلى أنه عامٌ.

واستدل المصنف على أنه ليس بعاماً بوجوه:

الأول: بما تقدم من القطع بأن الخطاب الذي يتناول المفرد لا يتناول الجمع من حيث اللغة فلا يكون عاماً.

الثاني: ومن لزوم التخصيص وهو أنه لو كان عاماً لكان إخراج غير من تناوله الخطاب تخصيصاً، وليس كذلك اتفاقاً.

الثالث: يلزم أن لا يكون لقوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» فائدة، لأن التقدير أن حكمه على الواحد هو بعينه حكمه على الجماعة.^(١)

١. ما ورد في المتن هو الذي جاء في نسختي «ب» و«ج»، والذي ورد بدل ذلك في نسخة «أ» لا يخلو من ارباك واضطراب وهو كما يلي:

[... فإذا انضم القطع بأن الخطاب الافرادي لا يتناول الجمع إلى أن قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» غير مفيد للمطلوب، ثم المراد من عدم العموم وبيان عدم فائدة «حكمي على الواحد» للمطلوب ما سيأتي.]

﴿احتجوا بوجوه: (١)﴾

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ (٢) وقوله ﷺ: «بعثت إلى الأسود والأحمر» أي: العرب والعجم أو الإنس والجن! على ما قيل، فإن هذين النصين يدلان على أن حكمه غير مختص بواحد دون آخر.

والجواب: أن المعنى من إرساله إلى كافة الناس وبعثه إليهم تعريف كل واحد منهم ما يختص به كالحائض والطاهر والمقيم والمسافر وغير ذلك لا أن كل واحد من أمته يشارك الآخر في أحكامه.

الثاني: قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» (٣) يأبى تخصيص أحد من الأمة بالحكم.

والجواب: أن الحكم هو الخطاب وقد بينا أن الخطاب الإفرادي لا يتناول الجميع فالمعنى الحاق الجميع بالواحد بالقياس أو بهذا النص لا بعموم الخطاب.

الثالث: إجماع الصحابة على عموم وقائعه ﷺ، في أحكام جزئية لاشخاص معدودة وذلك أنهم حكموا بوجوب الرجم في الزنا لحكمه ﷺ

١. استدل المصنّف على صحة ما ذهب إليه الجمهور من أن خطاب الرسول ﷺ لواحد بعينه ليس بعام وإنما يتناول من خوطب به.

ثم أتى على عرض أدلة الحنابلة وجماعة أخرى للبرهنة على صحة ما ذهبوا إليه بقوله: «احتجوا بوجوه» ثم الرد عليهم.

٢. سبأ: ٢٨.

٣. مسند أحمد: ١ / ٢٥٠؛ مجمع الزوائد للهيتمي: ٨ / ٢٥٨، باب عموم بعثه ﷺ؛ فتح الباري:

على ما عرِّف^(١) بذلك، وضربوا الجزية على المجوس لضربه على مجوس هجر وغير ذلك من الوقائع.

والجواب: أن حكمهم بذلك أما أن يكون مع معرفتهم بالتساوي في السبب أو لا؟ والثاني خلاف الاجماع، والأول هو القياس بعينه، فالحاصل أن الإلحاق إنما كان بسبب القياس لا بعموم الخطاب .

الرابع: لو لم يكن حكمه على الواحد عاماً في حق الكل لكان قوله ﷺ لأبي بردة^(٢) لَمَّا ضَحَى بَعْنَاق^(٣): «يجزيك ولا يجزي أحداً بعدك»^(٤) لا فائدة فيه فإن عدم الحاق غيره به مستفاد من الأصل،^(٥) وكذلك تخصيصه ﷺ: لخزيمة بقبول شهادته، غير مفيد .

والجواب: إن الفائدة قطع الإلحاق والقياس على من خصصه ﷺ كما تقدم.^(٦)

١ . ما عرِّف ابن مالك الأسلمي، هو الذي أتى النبي الأكرم ﷺ معترفاً بالزنا، فرجمه. لاحظ أسد الغابة: ٤ / ٨، برقم ٤٥٥٨.

٢ . أبو بردة: هو هانئ بن نيار بن عمرو، حليف الأنصار، غلبت عليه كنيته، وهو خال البراء بن عازب، شهد العقبة وبدراً وسائر المشاهد مع رسول الله ﷺ، مات سنة ٤٥ هـ في أول زمان معاوية بعد شهوده مع علي عليه السلام حروبه كلها، لاحظ: أسد الغابة: ٥ / ٥٣٠.

٣ . العَنَاق [ج: أَعْنَقُ] انثى أولاد المعز والغنم من حين الولادة إلى استكمال الحول .

٤ . البخاري: كتاب العيدين برقم ٩٥٥، وكتاب الاضاحي برقم ٥٥٥٦، باختلاف بالنص.

٥ . المراد من «الأصل» هنا هو انتفاء عموم الخطاب، لو سُلِّم بالانتفاء جـدلاً .

٦ . فقد تقدم [ص ٩١] من أن الإلحاق إنما كان بسبب القياس لا بعموم الخطاب،

قال: مسألة: جمع المذكر السالم كـ ﴿المُسْلِمِينَ﴾، ونحو «فعلوا» -
مِمَّا يُغْلَبُ فِيهِ الْمُدَكَّرُ - لا يدخل فيه النساء ظاهراً؛ خلافاً للحنابلة.

لنا: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾^(١)، ولو كان داخلاً لما حَسُنَ. وإن
قَدَّرَ مَجِيئَهُ لِلنَّصُوصِيَّةِ، ففائدة التأسيس أولى.

وأيضاً: قالت أُمُّ سَلَمَةَ: يا رسول الله، إِنَّ النِّسَاءَ قُلْنَ: «ما نرى الله ذَكَرَ
إِلَّا الرِّجَالَ»، فَأَنْزَلَ اللهُ: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾، وَلَوْ كُنَّ دَاخِلَاتٍ،
لَمْ يَصِحَّ تَقْرِيرُهُ لِلنَّفْيِ.

وأيضاً: فإجماع العربية على أنه جمعُ المذكر.

قالوا: المعروف تغليب الذكور.

قلنا: صحيحٌ، إِذَا قُصِدَ الْجَمِيعُ، ويكون مجازاً.

فإن قيل: الأصلُ الحقيقة.

قلنا: يلزم الاشتراك، وقد تقدّم مثله.

قالوا: لو لم يدخلن، لما شاركن المذكرين في الأحكام.

قلنا: بدليل من خارجٍ، ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة

وغيرها .

قالوا: لو أوصى لرجالٍ ونساءٍ بشيء، ثُمَّ قَالَ: أَوْصَيْتَ لَهُمْ بِكَذَا،

﴿ف﴾ فالرسول ﷺ خصصه بالحكم لقطع الإلحاق بسبب القياس لا لقطع الإلحاق بعموم
الخطاب؛ وبذلك ينتقض الاستدلال في الوجه الرابع.

دخل النساء بغير قرينة، وهو معنى الحقيقة.

قلنا: بل بقرينة الإيحاء الأول.*

[دخول النساء في الجمع المذكّر]

* أقول: الجمع قسمان؛ جمع مذكر وجمع مؤنث. واتفق الناس^(١) على أنّ جمع المؤنث لا يدخل تحته المذكّر. وجمع المذكّر على قسمين: جمع تصحيح وجمع تكسير، والثاني اتفقوا على أنّ المؤنث غير داخل تحته وإنما النزاع وقع في جمع التصحيح كـ«المسلمين» ونحو «فعلوا» من المضمرات فقال المحققون: إنّه لا يدخل فيه النساء ظاهراً وإن جاز دخولهن فيه بقرينة، وخالفت الحنابلة في ذلك.

واستدل المصنف على عدم الدخول بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ ولو كانت النساء داخلات تحت لفظة المسلمين لما حسن كما أنّه لا يحسن أن يقال: إنّ المسلمين والمسلمات إشارة إلى جماعتين، لا يقال: إنّه إنّما جيء به وإن كان داخلاً تحت لفظ المسلمين لأجل التنصيص كما في قوله تعالى: ﴿وَمَالِكَيْهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾^(٢) لأننا نقول: إن فائدة التأسيس أولى من فائدة التوكيد.

الثاني: روي عن أمّ سلمة أنّها قالت: يا رسول الله إنّ النساء قلن: «إنّ الله تعالى ذكر الرجال ولم يذكر النساء» فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ١٨٤؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٣٧٥.

٢. البقرة: ٩٨.

﴿ وَالْمُسْلِمَاتِ ﴾ فتقرير النبي ﷺ النساء على ذلك النفي دليل على عدم الدخول.

الثالث: إجماع أهل اللسان على أن هذا جمع المذكر والجمع تكرير الواحد فالواحد من هذا الجمع مذكر .

احتجوا^(١) بوجوه :

أحدها: أن المعهود من عادة لسان العرب أن المذكر والمؤنث إذا اجتمعا غلب المذكر على المؤنث.

والجواب: أن هذا حق إذا قصد الجميع - اعني الرجال والنساء - ويكون مجازاً، أما إذا أُطلق ولم يعلم القصد فإنه إنما يتناول الذكور.

لا يقال: الأصل الحقيقة، وإذا كان مع القصد يتناول النساء على سبيل الحقيقة، كان مطلقاً على سبيل الحقيقة .

لأننا نقول: لو كان حقيقة في المذكر والمؤنث مع أنه حقيقة في المذكر إجماعاً لزم الاشتراك، والأصل عدمه، وإذا تعارض الاشتراك والمجاز كان المجاز أولى لما تقدم .

والى رجحان المجاز على الحقيقة أشار المصنف بقوله: وقد تقدم مثله.^(٢)

الثاني: لو لم يدخلن لما شاركن المذكرين في الأحكام، والتالي باطل ﴿

١ . احتجاجات القائلين بأن جمع المذكر السالم يدل على المؤنث أيضاً .

٢ . قد تقدم في الجزء الأول من هذا الكتاب: ص ١٧٠، حيث قال: «إن الحق أن المجاز أولى لكونه أغلب...» .

قال: مسألة: مَنْ الشرطية: تشمل المؤنث، عِنْدَ الأكثر.

لنا: أَنَّهُ لو قال: «مَنْ دخل داري، فهو حُرٌّ»، عُنْتَنَ بالدخول.*

﴿ اتفاقاً فَإِنَّ قوله: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»^(١) يتناول الذكور والاناث.

والجواب: الدخول إِنَّمَا استفيد من خارج لا من نفس اللفظ بدلالة عدم الدخول في الجهاد مع أَنَّهُ ورد بصيغة الجمع السالم وكذلك في الجمعة وغيرها من الأحكام المختصّة بالذكور.

الثالث: أَن الإنسان لو أوصى لرجال أو نساء بشيءٍ ثُمَّ قال: أوصيت لهم بهذا، انصرف الموصى به إلى الموصى لهم من الذكور والاناث من غير قرينة، ولا معنى للحقيقة سوى ذلك.

والجواب: لا نسلم عدم القرينة بل الإيضاء الأول قرينة دالة على الدخول.

* أقول: اختلفوا في ألفاظ العموم التي لا علامة فيها للتذكير والتأنيث كـ«مَنْ» في الشرط هل يعمهما أم لا؟ فائتبه الأكثر ونفاه جماعة يسيرة.

واحتجَّ الجمهور^(٢) بأنَّ القائل إذا قال: من دخل داري فهو حر، فَإِنَّه معتق بهذا القول الذكور والاناث مع الدخول، وهذا إجماع، ولولا أَنَّهُ للعموم فيهما، وإلَّا لما صحَّ ذلك.

١. البقرة: ٤٣ و ١١٠.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ١٨٣.

قال: مسألة:

الخطاب بـ «الناس»، و «المؤمنين»، ونحوهما: يشمل العبيد عند الأكثر.

وقال الرازي: إن كَانَ لِحَقِّ اللهُ.

لنا: أن العبد من الناس والمؤمنين قطعاً؛ فوجب دخوله.

قالوا: ثبت صَرَفُ منافعِهِ إلى سيِّدِهِ، فلو حُوِّطَ بِبصرِهَا إلى غيره لَتَنَاقَضَ.

رُدَّ: بأنَّه في غير تضائقي العبادات ؛ فلا تناقض.

قالوا: ثبت خروجهُ مِنْ خطاب الجهاد والحجِّ والجمعة وغيرها.

قلنا: بدليل، كخروج المريض والمسافر.*

* أقول: اختلف الناس^(١) في دخول العبد تحت الخطاب بالتكاليف بألفاظ

العام كلفظة الناس والمؤمنين ونحوهما، فاثبتته الجمهور ونفاه جماعة يسيرة، ونقل عن أبي بكر الرازي^(٢) أن العبد داخل تحت الخطاب بحقوق الله تعالى دون حقوق الناس.

والدليل على ما ذهب إليه الجمهور أن اللفظ عام للعبيد ولم يوجد مخصص

فوجب دخولهم تحته، أما عموم اللفظ فظاهر لأننا نعلم قطعاً أن العبد من

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣٥٢ / ٢؛ المستصفي: ١ / ١٤٤؛ الإحكام للأمدى: ٣٩٧ / ٢.

٢. يلاحظ أن العلامة المحلي في النهاية قال: «قال الرازي»، ولكنه هنا قال: «نقل عن الرازي».

.....
﴿الناس والمؤمنين، وأما أنه لم يوجد مخصص فلائُ البحث على هذا التقدير. (١)

وأما وجوب الدخول على ذلك التقدير فظاهر .

وأما الحمل على العموم على وجود هذا اللفظ فظاهر أيضاً.

احتجوا^(٢) بأنه قد ثبت صرف منافع العبد إلى السيد، فلو خوطب بصرفها إلى غيره لزم التناقض .

والجواب: أن السيد ليس بمالك لجميع منافع العبد في كل وقت، فإن وقت تضايق العبادات لا يملك السيد منافع العبد، وعلى هذا التقدير لا يلزم التناقض .

واحتجوا أيضاً بأن العبد غير داخل تحت الخطاب بالجهاد والحجّ والزكاة وغيرها مع عمومها .

والجواب: أن خروجه عن هذه العبادات بدليل خاص كخروج المريض والمسافر.

١ . يريد أن التخصيص خلاف الأصل لأن الأصل عدمه. وقد وردت العبارة التي في نسختي «ب» و «ج» فقط بعد كلمة التقدير: «وأما وجوب الدخول على ذلك التقدير فظاهر» ويبدو أنها تعبير آخر عما ورد في المتن.

٢ . حجة النافين دخول العبد تحت الخطاب.

قال: مسألة: مثل: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ»^(١)، «يَا عِبَادِي»^(٢)، يشمل الرسول ﷺ عند الأكثر.

وقال الحلبي: إلا أن يكون معه: «قل» .

لنا: ما تقدم .

وأيضاً: فهموه، لأنه إذا كان لم يفعل ﷺ سألوه فيذكر التخصيص.

قالوا: لا يكون أمراً مأموراً، ومبلغاً مبلغاً بخطابٍ واحدٍ، ولأن الأمر

أعلى ممن دونه.

قلنا: الأمر الله سبحانه، والمبلغ جبريل عليه السلام .

قالوا: خُصَّ بأحكام، كوجوب ركعتي الفجر، والضحي، والأضحى،

وتحريم الزكاة، وإباحة النكاح بغير وليٍّ ولا شهودٍ ولا مهرٍ، وغيرها.

قلنا: كالمريض والمسافر وغيرهما، ولم يخرجوا بذلك من

العمومات* .

[هل أن الخطابات العامة تشمل الرسول ﷺ]

* أقول: إذا ورد خطاب على لسان الرسول ﷺ بلفظ عام كقوله: «يَا أَيُّهَا

النَّاسُ»، «يَا عِبَادِي»، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» هل يشمل الرسول ﷺ

١. البقرة: ٢١.

٢. العنكبوت: ٥٦.

أم لا؟

ذهب الجمهور إلى الدخول، ومنعه جماعة من الفقهاء. (١)

ونقل عن الحلبي (٢) وأبي بكر الصيرفي (٣): أن كل خطاب لم يصدر بالأمر بالتبليغ فهو داخل كهذه الآيات، وأما إذا صدر بالأمر بالتبليغ فلا، كقوله: «قل يا أيها الذين آمنوا».

والدليل على ما ذهب إليه الجمهور وجهان:

الأول: ماتقدم من كونه لفظاً عاماً غير مخصص، فوجب دخول من هو عام فيه مطلقاً.

الثاني: أن الصحابة فهموا دخول الرسول ﷺ تحت هذه الأوامر، والدليل عليه أنهم كانوا يسألونه - إذا لم يفعل - عن السبب فيذكر المخصص. (٤)

ولولا أنهم عقلوا دخوله تحت الخطاب، وإلا لما صح ذلك.

احتجوا (٥): بأن الرسول ﷺ لو كان داخلاً تحت الخطاب لكان أمراً

١. المستصفي: ١ / ١٤٥؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ١٣٨؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٣٥٠.

٢. الحلبي: الحسين بن الحسن بن محمد، أبو عبدالله، فقيه شافعي، كان رئيس أهل الحديث في ما وراء النهر، مات في بخارى سنة ٤٠٣ هـ، لاحظ: الأعلام للزركلي: ٢ / ٢٣٥.

٣. أبو بكر الصيرفي: هو محمد بن عبدالله المعروف بابن الصيرفي، فقيه شافعي، تفقه على ابن سريج. توفي بمصر سنة ٣٣٠ هـ. لاحظ: وفيات الأعيان: ٤ / ١٩٩، برقم ٥٧٤.

٤. وفي نسخة «ج» إضافة كما يلي: [كما في الصوم، فقال: «لست منكم ابنت...» الحديث وكما في الحج فقال: «إني سقت الهدى...»]

٥. أي احتج المانعون من شمول الخطاب للرسول ﷺ.

.....
 مأموراً ومبلّغاً بمبلّغاً بخطاب واحد وذلك محال، ولأنّ شرط الأمر كون الأمر أعلى رتبة من المأمور، وذلك يُمنع في حقّ الواحد مع نفسه.

والجواب عن هذا: أنّ الأمر في الحقيقة هو الله تعالى والمبلغ هو جبريل عليه السلام.

قالوا: تُخصّ بأحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحي والأضحى، وتحريم الزكاة وجواز النكاح من غير ولي ولا شهود ولا مهر وغير ذلك، وذلك يدلّ على حصول مرتبة ومزية له ﷺ عن أمته في الأحكام، فوجب أن لا يدخل تحت خطابهم .

والجواب: أن تخصيصه في بعض الأحكام لدليل خاص لا يخرجّه عن عموم الخطاب، كما أنّ خروج المريض والمسافر عن وجوب الصوم لا يخرجهما عن الدخول تحت الخطاب بغيره من الأوامر.

قال: مسألة: مثل: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» ليس خطاباً لمن بعدهم؛ وإنما ثبت الحكمُ بدليلٍ آخر من إجماع، أو نصٍّ، أو قياسٍ؛ خلافاً للحنابلة. لنا: القطع بأنه لا يقال للمعدومين: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ».

وأيضاً: إذا امتنع في الصبيِّ والمجنون، فالمعدوم أجدر.

قالوا: لو لم يكن مخاطباً له، لم يكن مرسلًا إليه، والثانية اتفاق.

وأجيب: بأنه لا يتعين الخطاب الشفاهي، بل لبعض شفاهاً، وبعض بنصب الأدلة بأن حكمهم حكم من شافهم.

قالوا: الاحتجاج به دليل التعميم.

قلنا: لأنهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر؛ جمعاً بين الأدلة.*

[تكليف المعدوم]

* أقول: اختلفوا في مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ»^(١)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»^(٢) - بعد اتفاقهم على تناوله الموجودين المكلفين حالة الخطاب - هل يدخل فيه من سيوجد؟ لا على معنى أنهم مكلفون بما كلف به الموجودون، فإن ذلك متفق عليه ولكن بمعنى أن الخطاب متناولاً لهم كتناول الموجودين؟ فذهبت المعتزلة إلى اختصاصه بالموجودين ووافقهم على ذلك جماعة من

.....
 الشافعية والحنفية، وهو مذهب الإمامية^(١)، وأنَّ المعدومين حال الخطاب غير داخلين تحته إلاً بدليل خارج. وذهبت الحنابلة وجماعة من الفقهاء إلى أنَّ الخطاب المذكور متناول لمن بعدهم كتناول الموجودين .

واحتج النافون^(٢) بوجهين :

الأوّل: العلم الضروري حاصل بأنَّ المعدوم ليس بانسان ولا مؤمن فلا يدخل تحت لفظة الناس، كما أنَّ الملائكة لا يدخلون تحت هذا اللفظ .

الثاني: اتفقوا على عدم دخول الطفل والمجنون تحت هذا الخطاب وإن إتصفا بالانسانية فالمعدوم أولى بعدم الدخول.

احتجّ المثبتون بوجهين:

الأوّل: لو لم يكن المعدوم داخلاً تحت الخطاب لم يكن الرسول ﷺ مرسلًا إليه .

والتالي باطل اتفاقاً فالمقدّم مثله والشرطية ظاهرة، فإنَّ الرسول إنما أرسل إلى من يخاطبه ويكلفه فإذا لم يكن المرسل إليه من أهل التكليف والخطاب استحال إرسال الرسول إليه .

والجواب: أن الارسال يكفي فيه الخطاب مطلقاً وهو أعمّ من الخطاب ﷻ

١ . ليست الإمامية في المسألة على رأي واحد، فراجع بهذا الصدد: نهاية الوصول إلى علم الأصول للشارح المعظم: ١ / ٥٩٤، وج ٢ / ١٩٣؛ والمحصل في علم الأصول لشيخنا الأستاذ السبحاني: ٢ / ٥٢٩ .

٢ . يريد بالنافين: المعتزلة وجماعة من الشافعية والحنفية والإمامية.

قال: مسألة: المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه عند الأكثر أمراً أو نهياً أو خبراً؛ مثل: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»، «مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْكَ فَأَكْرَمَهُ»، أو «فلا تهنه» .

قالوا: يلزم: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» .

قُلْنَا: خُصَّ بِالْعَقْلِ .*

شفاهاً ومنقولاً، ولو اشترط في الارسال الخطاب الشفاهي لما كان من لم ير الرسول ﷺ مخاطباً ولا مرسلأ إليه، والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله، فحيثئذ المشتراط هو مطلق الخطاب وهو يكون لبعض الناس شفاهاً ولبعضهم بالنقل وينصب الأدلة بأن حكمهم حكمهم .

الثاني: قالوا احتجّت العلماء دائماً بمثل هذا الخطاب على أن المعدومين مخاطبين به، ولو لم يكن للعموم لما صح ذلك .

والجواب: أنهم فهموا دخولهم تحته لا بهذا الخطاب بل بأدلةٍ أخر جمعاً بين الدليلين .

* أقول: ذهب الجمهور^(١) إلى أن المخاطب داخل تحت عموم خطابه سواء كان خبراً مثل قوله تعالى: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^(٢) أو أمراً مثل قول السيد لعبده: من أحسن إليك فأكرمه، أو نهياً كقوله: من أحسن إليك فلا تهنه. ❏

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١ / ٤٨٣ و ج ٢ / ٣٤٨؛ العدة في أصول الفقه: ١ / ٢٤٢؛
الذريعة إلى أصول الشريعة: ١٣٧؛ التبصرة: ٧٣؛ المعتمد: ١ / ١٣٧ .
٢ . البقرة: ٢٩ .

قال: مسألة:

مثل: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» لا يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من المال، خلافاً للأكثر .

لنا: أنه بصدقة واحدة يصدق أنه أخذ صدقة، فيلزم الامتثال.

وأيضاً: «فإن كل دينار مالاً»، ولا يجب ذلك بالإجماع .

قالوا: المعنى: «من كل مال»، فيجب العموم.

قلنا: «كُلُّ» للتفصيل؛ ولذلك فرّق بين: «للرجال عندي درهم» وبين «لكل رجل عندي درهم»، باتفاق* .

والدليل عليه: أن اللفظ متناول له لكونه من ألفاظ العموم على ما مرّ ولم يوجد مانع يمنع من تناول فوجب المصير إليه .

وقد ذهب شذوذ إلى أنه غير داخل فاستدلوا بقوله تعالى: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»^(١) فلو كان المخاطب داخلاً تحت عموم خطابه لزم أن يكون الله تعالى خالقاً لنفسه [وهو محال]،^(٢) هذا خلف .

والجواب: أن هذه الآية مخصوصة بدليل العقل فلا يلزم الاطراد.^(٣)

* أقول: اختلفوا^(٤) في قوله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً»^(٥)

١. الزمر: ٦٢ . ٢. ليس في نسختي: «ب»، و«ج».

٣. أي: أن الدليل العقلي قد خصص عموم هذه الآية فلا يلزم الاطراد ليدخل الباري أيضاً تحت هذا العموم .

٤. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢/٢٠١؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢٧٨ . ٥. التوبة: ١٠٣ .

هل يقتضي أخذ الصدقة الواحدة من كل نوع من أنواع مال كل واحد أو أخذ الصدقة الواحدة من نوع واحد من أنواع المال؟ فقال جماعة بالعموم وأنكره الكرخي.

واحتج المصنف على مذهبه بأنه إذا أخذ صدقة واحدة من نوع واحد من أنواع المال صدق أنه أخذ منها، ضرورة أن النكرة لا تعم فيلزم الامتثال. وأيضاً فـ [إن كل دينار بل كل درهم يصدق عليه أنه مال ولا يجب أخذ الصدقة منه بالاجماع فلو كان اللفظ عاماً لوجب أخذ الصدقة منه، إلا مع وجود مانع، والأصل عدمه .

واحتج الأولون^(١) بأن المعنى من كل مال من حيث إنه جمع مضاف، والجمع المضاف قد ثبت أنه للعموم .

والجواب: أن الفرق حاصل لأن كلاً من الفاظ العموم دالة على التفصيل ولهذا وقع الفرق بين قول القائل: «للرجال»^(٢) عندي درهم» وبين قوله: «لكل رجل عندي درهم» بالاتفاق فوجبوا تعدد الدراهم في الصورة الثانية دون الأولى؛ وعندني في ذلك نظر.^(٣)

١. يعني الجماعة القائلة بتعميم كل نوع .

٢. وردت العبارة التالية بعد كلمة «الرجال» في نسخة «ج» فحسب:

[ومن منع مطابقة المثال لما فيه النزاع فقد قال إن الإضافة لا مدخل لها فيه للاتفاق على الفرق أيضاً بين قوله: «الجيران علي درهم» و«لكل جار علي درهم عندي درهم» وبين قوله: «لكل رجل عندي درهم» بالاتفاق.]

٣. ولعل النظر ينشأ من أن التمثيل خاطئ لأن المقصود بالمال هو النصاب فيؤخذ من كل نصاب بحسبه، وأين هذا من التمثيل؟

قال: مسألة: العام بمعنى المدح والذم؛ مثل: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ»، «وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ عَامٌّ».

وعن الشافعي خلافه.

لنا: عامٌّ، ولا منافي؛ فعمّ كغيره.

قالوا: سيق لقصدِ المبالغة في الحثِّ أو الزجر، فلا يلزم التعميم.

قلنا: التعميم أبلغُ .

وأيضاً: لا تنافي بينهما. *

* أقول: العامُّ المأتي به للمدح أو الذم كقوله تعالى: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ»^(١)، وقوله: «وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»^(٢) عام عند الأكثر. وذهب الشافعي إلى أنه ليس بعامٍ.^(٣)

واستدلَّ المصنّف على مذهبه بأنّه لفظ وضع للعموم ولا منافي لإرادته، فيعمّ كغيره من الألفاظ .

أما كون اللفظ للعموم فلائنا نتكلم في ذلك، وأما عدم المنافي فلائنا المنافي ليس إلا المدح والذم، وهو غير صالح للمانع من العموم فإنّه لا استبعاد في

١. الانفطار: ١٣ - ١٤ .

٢. التوبة: ٣٤ .

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢٥٩؛ التبصرة: ١٩٣؛ العدة في أصول الفقه: ٤٣٨ / ٢ .

قال: التخصيص: قصرُ العامِّ على بعض مسمياته.

أبو الحسين: إخراجُ بعض ما يتناوله الخطاب عنه، وأراد: ما يتناوله بتقدير عدم المخصَّص، كقولهم: «خُصَّص العام».

وقيل: تعريف أن العمومَ للخصوصِ.

وأوردَ الدَّورُ.

وأجيب: بأنَّ المرادَ في الحدِّ: التخصيصُ اللغويُّ.

ويُطلقُ التخصيصُ على قصر اللفظ وإن لم يكن عامًّا، كما يُطلق عليه: «عامٌّ» لتعدده؛ كـ «عشرة»، و «المسلمين» لمعهودين، وضمائر الجمع.

ولا يستقيم تخصيصُ إلَّا فيما يستقيم توكيدهُ: «كُلُّ».*

﴿إرادة العموم مع إرادة أحدهما .﴾

قال الشافعي: إن هذا اللفظ ليس المقصود منه العموم وإنما سيق لقصد المبالغة في الحث على الطاعة أو الزجر عن المعصية فلا يلزم التعميم .

والجواب: أن المبالغة مع العموم أبلغ فيجب الحمل عليه، وأيضاً فقد بينا عدم التنافي بينهما فيجب إرادتهما معاً لوجود المقتضي.

[التخصيص]

* أقول: لما فرغ من البحث عن العموم وأحكامه شرع في البحث

عن المخصوص، وقبل ذلك شرع في معنى التخصيص وقد حدّه المصنّف: «بأنّه قصر العام على بعض مسمياته»، وعليه مأخذان لفظيّان:

الأوّل: أنّه يخرج عنه الإخراج من أسماء العدد عمّا ثبت لها كقولك: «أكرم هؤلاء العشرة إلاّ زيداً» فإنّ هذا تخصيص مع أنّه ليس بقصرٍ للعام، ضرورة أنّ أسماء العدد ليست من الفاظ العموم عنده .

الثاني: قوله: «على بعض مسمياته» يشعر بأنّ كلّ فرد من أفراد العموم مسمى بالعموم وهو فاسدٌ .

وقد عزّفه أبو الحسين^(١) بأنّه: إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه،^(٢) وأراد: ما يتناوله بتقدير عدم المخصّص، وإلّا لزم التناقض^(٣) .

١. المعتمد / ١ / ٢٣٤ .

٢. في نسختي «ب» و «ج» زيادة:

[أي عن الخطاب] ويبدو أنّها اضيفت للتوضيح .

٣. في نسختي «ب» و «ج» وردت العبارة التالية بعد كلمة: «وإلّا لزم التناقض»: [وذلك كما يقولون: «خصص العام» فإنّ مرادهم أنّه إخراج بعض ما يتناوله بتقدير عدم المخصّص، لأنّ مع وجود المخصّص لا يتحقق الإخراج؛ أمّا عند أرباب الخصوص فلأنّ الخطاب عندهم يحمل على أقل ما يحتمل اللفظ فلا يتصور فيه الإخراج وأمّا عند أرباب الاشتراك فلأنّ العمل باللفظ المشترك في بعض محامله ليس بإخراج لبعض ما تناوله الخطاب بل هو استعمال اللفظ في بعض محامله دون بعض، وأمّا عند القائلين بالعموم فلأنّ اللفظ عندهم حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص، فإنّ لم يقدّم الدليل على مخالفة الحقيقة وجب اجراء اللفظ على جميع محامله من غير إخراج وإن قام وجب حمله على المجاز أعني

وقد عرفه قوم بأنه: «تعريف أن [لفظ] العموم للخصوص»^(١).

وأورد عليهم لزوم الدور، واعتذروا عنه بأن المذكور في الحدّ التخصيص اللغوي، والمحدود هو الصناعي.

واعلم أن التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض أفراد ما يتناوله، وإن لم يكن عاماً كما يطلق عليه العام لتعددته وتكثّره، كقولنا: «عشرة» وقولنا: «المسلمون» لقوم معهودين وضماير الجمع لمعهودين أيضاً، وهو إشارة إلى ما ذكرناه أولاً.

واعلم أن التخصيص غير صالح لكلّ عام^(٢) بل إنّما يصحّ فيما يدخله الشمول والعموم وهو كلّ ما يصحّ توكيده بكلّ، سواء كان ذلك معنى أو لفظاً لأنّ التخصيص صرف اللفظ من العموم إلى الخصوص، وما لا شمول له فلا يتصور فيه هذا الصرف.

الخصوص والخراج حينئذٍ، فظهر أنّ قولهم: العام مخصوص، مجاز بناء على تفسير أبي الحسين ولا يستقيم إلا بإضمار على ما ذكره المصنّف.

١. يريد أن التخصيص هو تعريف أن المقصود من العام بعض افراده. وبحسب الأمدي: [هو تعريف أن المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة إنّما هو الخصوص]. الإحكام: ٣٠٠ / ٢.
٢. وفي نسختي «ب» و «ج»: [لكل لفظ].

قال: مسألة : التخصيص جائز إلا عند شذوذ.*

* أقول: اتفق القائلون^(١) بالعموم على صحة التخصيص إلا عند شذوذ منهم حتى أن بعض الناس تمادى في ذلك وقال: كل عام قد دخله التخصيص، إلا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢).

حجة الجمهور الوقوع، فإن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٣) مخصوص، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٤) وغير ذلك. احتج الأقلون بأن التخصيص في الخبر يوجب الكذب، وفي الأمر يوجب البداء.

والجواب: أن مع الاحتمال للتخصيص ووجود الدليل لا إيجاب لما ذكرتم، كما في المجاز.^(٥)

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٢١٢؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ١٨٩.

٢. البقرة: ٢٩.

٣. المائدة: ١٢٠.

٤. النمل: ٢٣.

٥. أما أنه يوجب الكذب حيث أن فيه مخالفة المخبر للخبر، فغير سليم لأنه - على الصحيح - كانت هناك مصلحة في ورود الخبر عاماً قبل التخصيص، كما أنه - وبعد فترة - نشأت مصلحة أخرى اقتضت تخصيصه، فمع هكذا اقتضاءات لا يبقى معنى محصل للكذب في محط الكلام.

وكذلك لا معنى للقول بأن التخصيص في الأمر يوجب البداء لأن البداء لا يجري إلا في التكوينات.

قال: مسألة:

الأكثر: أنه لا بدّ في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله.

وقيل: يكفي ثلاثة. وقيل: اثنان. وقيل: واحدٌ.

والمختار: أنه بالاستثناء والبدل، يجوز إلى واحدٍ، وبالمتصل،

كالصفة، يجوز إلى اثنين، وبالمنفصل في المحصور القليل، يجوز إلى

اثنين مثل: «قتلت كل زنديق»، وقد قتل اثنين، وهم ثلاثة، وبالمنفصل في

غير المحصور أو العدد الكثير.

المختار: المذهب الأول.

لنا: أنه لو قال: «قتلتُ كلَّ مَنْ في المدينة» وقد قتل ثلاثة عُدَّ لاغياً،

وخطئى، وكذلك: «أكلتُ كلَّ رمانة» وكذلك لو قال: «من دخل» أو «أكل»،

وفسره بـ «ثلاثة».

القائل باثنين أو ثلاثة: ما قيل في الجمع.

وردّ: بأنَّ الجمع ليس بعام.

القائل بالواحد: «أكرم الناسَ إلا الجهال».

وأجيب: بأنه مخصوص بالاستثناء ونحوه.

على أن في بعض المصادر وردت كلمة «النسخ» بدل كلمة «البداء»، وهنا أيضاً المؤاخذة لا ترد لأن «النسخ» غير التخصيص حيث إن النسخ ابطال لأصل الحكم بعد العمل به في حين أن التخصيص خروج بعض افراد الحكم من تحته مع بقاء الحكم على ما كان عليه سواء أُعْمِل به أم لم يُعْمَل.

قالوا: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، وليس محل النزاع.

قالوا: لو امتنع ذلك، لكان لتخصيصه، وذلك يمنع الجميع.

وأجيب: بأن المنع تخصيص خاص بما تقدم.

قالوا: قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾، وأريد نعيم بن

مسعود، ولم يعد مستهجنًا، للقريئة.

قلنا: «الناس» للمعهود، فلا عموم.

قالوا: صح: «أكلت الخبز» و«شربت الماء»، لأقل.

قلنا: ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني، مثله في المعهود

الوجودي، فليس من العموم والخصوص في شيء.*

[في غاية التخصيص]

* أقول: اختلف الناس^(١) في أن التخصيص هل له نهاية لا يجوز التعدي

عنها - بعد اتفاقهم على أنه لا يجوز التخصيص بحيث لا يبقى من العام شيء - أم لا؟

أما الفاظ المجازاة^(٢) والاستفهام فقد اتفقوا على جواز انتهائها في التخصيص إلى

الواحد^(٣) وأما غيرهما فقد قال أبو الحسين: أنه لا بد في جميع ألفاظ

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٢١٣؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢٢٦؛ المعتمد: ١ /

٢٣٦؛ التبصرة: ١٢٥.

٢ . كذا في جميع النسخ، وفي بعض المصادر (المجازات)، وهو الصحيح.

٣ . قال الشارح في نهاية الأصول: «اتفق الناس كافة على جواز انتهاء التخصيص في الفاظ

العموم المخصوصة من كثرة يراد منها ولا يجوز انتهاؤها إلى الواحد إلا على سبيل التعظيم مجازاً، وقال القفال^(١): أنه يجوز إنتهاؤها إلى ثلاثة لا أقل، وقد ذهب آخرون إلى أنه يُكتفى فيها بالاثنين، وقيل بالواحد.

واختار المصنّف أنّ التخصيص بالاستثناء والبدل يجوز إلى الواحد، والتخصيص بالمتصل غيرهما كالصفة يجوز إلى اثنين، وكذلك التخصيص بالمنفصل في العام المحصور كما يقول القائل: قتلت كل زنديق، وكانوا ثلاثة، وقيل اثنين.

وأما غير المحصور فواجب بقاء عدد مشتمل على كثرة يقرب من مدلول العام، واحتجّ على الدعوى الأخيرة بالاستعمال فإنّ من قال: قتلت كلّ من في المدينة، وكان قد قتل ثلاثة، عدّه الناس لاغياً؛ وكذلك إذا قال: أكلت كل رمانة؛ وكذلك لو قال: من دخل داري، أو مَنْ أكل، وفسره بثلاثة. وإنما عدّه الناس من قبيل اللغو لكون اللفظ الدال على العام لا يصح استعماله فيه، فلو جاز التخصيص إلى حيث ينتهي العام إلى الثلاثة وغيرها من الاعداد التي لا يقرب استعمال العام منها لكان التخصيص يخرج اللفظ عن حقيقته ويوجب الغاء العام، والتالي باطل

الاستفهام والمجازاة إلى الواحد، واختلفوا فيما عداهما...» نهاية الوصول إلى علم الأصول:

٢١٣ / ٢

١. هو محمد بن علي بن إسماعيل، أبو بكر الشاشي القفال الكبير (٢٩١ - ٣٦٥ هـ)، من أكابر علماء عصره بالفقه والحديث واللغة، وعنه انتشر المذهب الشافعي في بلاده، رحل إلى العراق والشام والحجاز، له تصانيف منها: أصول الفقه (مطبوع)، وشرح رسالة الشافعي. أنظر الاعلام:

٢٧٤ / ٦

﴿فالمقدم مثله.﴾

احتجَّ من قال بأنَّه يجوز التخصيص إلى الاثنين ومن قال يجوز إلى ثلاثة بما ذكرناه في الجمع أنه يصح استعمال الجمع في الاثنين أو في الثلاثة على الخلاف. والجواب: أنَّ الجمع من هذا الباب ^(١) فإن صيغ الجمع المنكرة ليست عامة ولا يلزم من استعمالها في الاثنين والثلاثة استعمال صيغ العموم فيها .

واحتجَّ من قال يجوز إلى الواحد بوجوه :

أحدها: أن من قال لعبده: أكرم الناس إلا الجهال، وجب إكرام مَنْ عدا الجهال وإن كان واحداً؛ ولولا أنَّ لفظ الناس يتناوله والألما وجب الإكرام. والجواب: أنَّ هذا مخصوص بالاستثناء ونحوه فإنَّنا قد بيَّنا أنَّه يجوز الانتهاء فيه إلى الواحد .

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذُّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ ^(٢) ذكر صيغة العام مع أنَّ المراد منها الخاص .

والجواب: أنَّ هذا محمول على التعظيم، وليس ذلك محل النزاع.

الثالث: لو امتنع ذلك لكان إنَّما يمتنع لكون العام قد خُصَّ، وذلك لا يجوز لصيرورته مجازاً بعد التخصيص، لكن ذلك لو كان مانعاً في الواحد لكان مانعاً في كلِّ تخصيص سواء كان الباقي عدداً أكثر أو لا؟ من حيث إنَّ التخصيص بصير العام مجازاً، ولمَّا كان ذلك باطلاً بالاتفاق فكذا ما ذكرتموه.

١. أي: باب العام.

٢. الحجر: ٩.

والجواب: أن الممتنع إنما هو تخصيص خاص، وهو التخصيص بحيث ينتهي إلى الواحد لا مطلق التخصيص، والفرق لما تقدم.^(١)

الرابع: قوله تعالى: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ ﴿٢﴾ وَأَرَادَ بِالنَّاسِ نُعِيمَ بْنِ مسعود^(٣)، ولم يُعد مستهجنًا لأجل القرينة.

والجواب: أن «الناس» ليس للعموم والقرينة، وإنما هو للعهد فلا يرد نقضاً.

الخامس: الإستعمال، فإن من قال: أكلت الخبز وشربت الماء، صح استعماله فيما إذا أكل أو شرب أقل مأكول ومشروب.

والجواب: أن المراد من الخبز والماء البعض المطابق للمعهود الذهني وهو حقيقة في الخبز والماء من حيث هما هما فليس من العموم والخصوص لأنها^(٤) قابلة لهما لكن لما تعذر وجود الماهية في الخارج بدون فرد من افرادها حمل على ذلك البعض لضرورة الوجود فاللازم للبعض المطابق للمعهود الذهني مثله في المعهود الخارجي، لاشتراكها في عدم الاستغراق وإن افترقا بكون العهد الخارجي شخصياً لا يقبل الشركة، والمطابق للمعهود الذهني قابل.

١. من لزوم اللغو.

٢. آل عمران: ١٧٣.

٣. وهو الأشجعي الذي قدم على رسول الله ﷺ سرّاً أيام الخندق، فأسلم وكنم إسلامه، وعاد إلى الأحزاب المجتمعمة لقتال المسلمين، فعمل على ايقاع القتال بين قبائل قريظة وغطفان وقريش. ففترقوا، مات نحو سنة ٣٠ هـ. الاعلام: ٤١ / ٨.

٤. أي الماهية وقد أشار إليها بقوله: «المعهود الذهني».

قال: المُخصَّص: متصلٌ ومنفصلٌ.

المتصل: الاستثناء المتصل، والشرط، والصفة، والغاية، وبدلٌ

البعض .

والاستثناء في المنقطع:

قيل: حقيقة.

وقيل: مجازٌ.

وعلى الحقيقة: قيل: متواطئٌ وقيل: مشتركٌ. ولا بد لصحته من

مخالفةٍ في نفي الحكم، أو في أن المستثنى حكمٌ آخر، له مخالفةٌ بوجه؛

مثل: «ما زاد إلا ما نقص»، ولأن المتصل أظهر، لم يحمله فقهاء الأمصار

على المنقطع إلا عند تعذره.

ومن ثم قالوا في: «له عندي مائة درهم إلا ثوباً» وشبهه: إلا قيمة

ثوب.*

* أقول: الدليل المخصص للعموم على قسمين^(١): متصلٌ ومنفصلٌ.

فالم متصل أربعة، في المشهور:

أحدها: الاستثناء المتصل،^(٢) كقولك: قام القوم إلا زيداً.

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢/ ٢٤٠-٢٤٢؛ المعتمد: ١/ ٢٤٤.

٢. في نسخة «ج» بعد كلمة «المتصل» وردت العبارة التالية: [إذ لا مدخل للمنقطع في

التخصيص إجماعاً] ويبدو أنها كانت تعليقة في الهامش ثم اقحمت في المتن من دون مبرر.

﴿٣﴾ وثانيها: التخصيص بالشرط، كقولك: أكرم القوم إن قاموا .

وثالثها: التخصيص بالصفة، كقولك: أكرم القوم العلماء .

ورابعها: التخصيص بالغاية، كقولك: أكرم الناس إلى وقت كذا.

وزاد المصنّف قسماً خامساً وهو بدل البعض من الكل، كقولك: قام القوم
ثلثهم .

وأما الاستثناء في المنقطع فقد قيل: إنّه حقيقة لأنّه مستعمل فيه والأصل
الحقيقة، وقد قيل: إنّه مجاز لأن الاستثناء إذا أُطلق فهم منه المتصل وإنّ الاستثناء
مأخوذ من الثني^(١) ولا يتحقق إلّا في المتصل.

والقائل الأول ذهب قوم منهم إلى أنّ الاستثناء مقول بالتواطى على المتصل
والمنقطع دفعاً للاشتراك وذهب آخرون إلى أنّه مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً.

ولابدّ لصحة الاستثناء من مخالفه في نفي الحكم وفي اثبات حكم آخر
للمستثنى له مخالفه بوجه للمستثنى منه كقولك ما زاد إلّا ما نقص وما نفع إلّا ما ضرّ .

ولا شكّ في أنّ الاستثناء المتصل أظهر من المنفصل^(٢) فلاجل ذلك ﴿٤﴾

١ . قال الأمدي: [...] أن الاستثناء مأخوذ... من التثنية، وكأنّ الكلام كان واحداً فثني...]. الإحكام:
٣١٣/٢

٢ . إنّ المقطع التالي مضطرب جداً في جميع النسخ، وما يلي ورد في نسخة «ب» مع التصرف:
[لأن المتصل إخراج والمنقطع يختص بالمخالفة من غير إخراج فلاإشتراك معنوياً.
إذا عرفت هذا فنقول اتفق الناس على أنّه لابد لصحة الاستثناء المنقطع من مفارقتة للمتصل من

ذهب فقهاء الأمصار إلى حمل الاستثناء على المتصل كما في قول القائل: له عندي مائة إلا درهماً فإن ذلك يقتضي الإقرار بتسعة وتسعين درهماً، اللهم إلا إذا تعدّر حملة على المتصل؛ ولأجل هذا أيضاً قالوا: إن قال: له عندي مائة درهم إلا ثوباً، المراد منه إلا قيمة ثوب من الدراهم؛ فتأولوا المنفصل وردّوه إلى المتصل لظهوره.

مخالفة بين المستثنى والمستثنى منه، أما في نفي الحكم كقولنا ما جاءني زيد إلا عمرو أو في اثبات حكم آخر للمستثنى، له مخالفة بوجه ما للمستثنى منه كقولك: ما زاد إلا ما نقص وما نفع إلا ما ضر، ولا شك في أنّ الاستثناء المتصل أظهر من المنفصل [.

قال: وأما حدّه فعلى التواطؤ: ما دلّ على مخالفةٍ بـ «إلا» غير الصفة، وأخواتها، وعلى الاشتراك والمجاز: لا يجتمعان في حدٍّ؛ فيقال في المنقطع: ما يدلُّ على مخالفةٍ بـ «إلا» غير الصفة وأخواتها من غير إخراج. وأما المتصل فقال الغزالي: قولٌ ذو صيغٍ مخصوصة محصورة، دالٌّ على أن المذكور به لم يُرد بالقول الأوّل.

وأورد على طرده: التخصيصُ بالشرط، والوصف بـ «الذي» والغاية، ومثل: «قام القوم، ولم يقم زيدٌ». ولا يرد الأولان.

وعلى عكسه: «جاء القوم إلا زيداً»؛ فإنه ليس بذي صيغ. وقيل: لفظ متصل بجملة، لا يستقل بنفسه، دالٌّ على أن مدلوله غير مرادٍ بما اتصل به، ليس بشرطٍ ولا صفةٍ ولا غاية.

وأورد على طرده: «قام القوم إلا زيدٌ» وعلى عكسه: «ما جاء إلا زيدٌ»؛ فإنه لم يتصل بجملة، وإن مدلوله كل استثناء متصل مرادٍ بالأوّل. والاحتراز من الشرط والصفة، وهُمّ، والأولى: إخراجُ بـ «إلا» وأخواتها. *

[تعريف الاستثناء]

* أقول: اختلفوا في حدّ الاستثناء^(١) فقال القائلون بالتواطؤ: إنه ما دلّ

على مخالفة بـ «إلا» غير الصفة واخواتها، وإنما قيّد بـ «إلا» بكونها غير الصفة لأن «إلا» قد يرد بمعنى «غير» صفة فحينئذ لا يكون استثناء بل يكون وصفاً، فتخصيص العام بتلك يكون تخصيص العام بالصفة لا بالاستثناء، وأما على تقدير الاشتراك أو المجاز فلا يجمعان في حدٍّ لأنهما حقيقتان مختلفتان حينئذٍ والحقائق المختلفة لا تجتمع في حدٍّ واحد بل ينبغي حد كل واحد منهما:

أما المنقطع فحدّه: «أنه ما دلّ على مخالفة بالأ غير الصفة واخواتها من غير إخراج شيءٍ من الأول». وهذا الأخير يخرج المتصل .

وأما المتصل فقد حدّه الغزالي: «بأنه قول ذو صيغٍ مخصوصة محصورة دالٌّ على أن المذكور به لم يرد بالقول الأول»^(١) .

وأورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف بـ «الذي»^(٢) ، والغاية وبقولنا «قام القومٌ ولم يقم زيدٌ» لأن هذه الالفاظ صيغٌ مخصوصة محصورة تدل على أن المذكور لم يرد بالقول الأول وليس باستثناء، والأولان^(٣) غير واردين لأننا اخذنا في حدّه ان المذكور به غير مراد بالأول والمخصوص في الشرط والصفة غير المذكورين فلا يدخلان تحت الحد فلا يردان نقضاً.

-
- ١ . المستصفي: ١٧٩ / ٢ ، وقد ورد في نسختي «ب» و «ج» بعد جملة «القول الأول» ما يلي: [قال: وإنما قلت: «قول»، احترازاً عن التخصيص؛ لأنه قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل . وقلت: «ذو صيغ» احترازاً عن قول القائل: «رأيت القوم ولم أر زيدا»، إذ المراد من الصيغ ادوات الاستثناء] ويبدو أنّها من إضافات المعلقين كغير هذا المورد .
- ٢ . وقد وردت بعد كلمة «الذي» في نسختي «ب» و «ج» العبارة التالية: «لا الوصف مطلقاً ليكون ذا صيغٍ مخصوصة» وكأنها اضيفت للتوضيح .
- ٣ . أي: الشرط والوصف بالذي .

﴿ وأورد على عكسه قام القوم إلا زيداً فإنه استثناء وليس ذا صيغ مختلفة .
وقيل في حده «أنه لفظ متصل بجمله على أن مدلوله غير مراد بما اتصل به
ليس بشرط ولا صفة ولا غاية» [قولنا: «متصل بجمله» احتراز عن المخصصات
المنفصلة، وقولنا «لا يستقل بنفسه» احتراز عن قولنا قام القوم ولم يبق زيد، وقولنا
«دال» احتراز عن المهمل، وقولنا «على أن مدلوله» اردنا به مدلول جزئه كمدلول زيد
في قولنا «جاءني القوم إلا زيداً»، وقولنا «غير مراد بما اتصل به» يعني بالقوم، احترازاً
عن الاسماء المؤكدة والناعية. كقولنا «قام القوم العلماء كلهم، وباقي الحد ظاهر» (١).
ويرد على طرده «قام القوم إلا زيداً»، فإنه ليس باستثناء مع صدق الحدّ عليه،
وعلى العكس «ما جاء إلا زيد» فإنه لم يتصل بجمله؛ وأورد على العكس أيضاً أن
مدلول كل استثناء متصل مراد بالأول على المذهب الاصحّ في الاستثناء.

[فإنه ليس باستثناء مع صدق الحدّ عليه، وعلى عكسه ما جاء إلا زيد، فإنه لم
يتصل بجمله. وأورد على عكسه أيضاً أن مدلوله كل استثناء متصل مراد بالأول على
المذهب الأصحّ في الاستثناء.] (٢).

والاحتراز عن الشرط والصفة وهم لما بينا من عدم دخولهما في الأول،
والأولى ان يقال في حده «أنه اخراج بإلا وأخواتها» فالأخراج جنس والتقييد بإلا
وأخواتها يميزه عن غيره.

١. هذا المقطع ورد في نسخة «ج» فحسب وقد سقط من نسختي «أ» و «ب» مع أنه جزء مقوم للنص.

٢. هذا المقطع ورد في نسختي «ب» و «ج» وقد جاء في نسخة «أ» المقطع التالي بدلاً عنه: [فإن زيداً استثناء متصل وهو مراد بالأول وهذا ضعيف لأن المستثنى ليس بمراد نعم اللفظ متناول له ولنفس المراد وعلى العكس ما جاء إلا زيد فإنه لم يتصل بجمله].

قال: وقد اختلف في تقدير الدلالة في الاستثناء.

فالأكثر: المراد بـ«عشرة» في قولك: «عشرة إلا ثلاثة»: سبعة، و«إلا»: قرينةٌ لذلك عالتخصيص بغيره.

وقال القاضي: «عشرة إلا ثلاثة»: بإزاء سبعة، كاسمين: مُرَكَّبٌ، ومُفْرَدٌ.

وقيل: المراد بـ«عشرة» عشرة: باعتبار الافراد، ثم أُخرجت «ثلاثة»، والاسنادُ بعدَ الإخراج، فلم يُسندَ إلا إلى سبعة، وهو الصحيح.

لنا: أن الأول غير مستقيم؛ للقطع بأن من قال: «اشترت الجارية إلا نصفها» ونحوه، لم يُردِ استثناء نصفها من نصفها، ولأنه كان يتسلسل، ولأننا نقطع بأن الضمير للجارية بكمالها، ولإجماع العربية على أنه إخراجٌ بعض من كلٍّ، ولإبطال النصوص، وللعلم بأننا نُسقطُ الخارج، فنعلم أن المُسندَ إليه ما بقي.

والثاني: كذلك؛ للعلم بأنه خارج عن قانون اللغة، إذ لا تركيب من ثلاثة، ولا يُعربُ الأول، وهو غير مضاف، ولامتناع إعادة الضمير على جزءِ الاسمِ في: «إلا نصفها» ولإجماع العربية... إلى آخره.*

[تقدير دلالة الاستثناء]

* أقول: اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء في قولهم: له عندي

عشرة إلا ثلاثة، بعد اتفاقهم على أن الذي يلزم المقر سبعة، فقال قوم: إن لفظة العشرة هاهنا المراد بها سبعة و«إلا» قرينة دالة على أن المتكلم استعمل لفظة العشرة في السبعة كسائر المخصّصات لا بمعنى أن العشرة مع الاستثناء موضوعة للسبعة. وقال القاضي: إن للسبعة لفظين؛ أحدهما سبعة، والآخر عشرة إلا ثلاثة وذلك كاشمين؛ مفرد ومركب، وقال قوم: إن المراد بعشرة عشرة ثم أخرجت ثلاثة والإسناد إنما هو بعد الإخراج فالإسناد إلى سبعة، وإليه ذهب المصنّف واستدل بإبطال القولين على صحّة مذهبه.

أما إبطال الأول فمن وجوه:

الأول: أن من قال: اشترت الجارية إلا نصفها أو إلا ثلثها ونحوه، لو كان المراد بالجارية ما بعد الاستثناء وهو النصف لكان قد استثنى النصف من النصف، وهو محال.

الثاني: أنه كان يلزم التسلسل لأن من قال: له عندي هذه الجارية إلا نصفها، لو كان المراد بالجارية النصف لكان الاستثناء من النصف، وكأن تقدير الكلام: «له عندي نصف الجارية إلا نصفها» فيكون قد استثنى من نصف النصف، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

الثالث: أننا نقطع بأن قوله: «إلا نصفها» الضمير فيه عائد إلى الجارية بكاملها لا إلى أبعاضها.

الرابع: أجمع أهل العربية على أن الاستثناء المتصل إخراج بعض من كل، فلو كانت الجارية موضوعة لنصفها لكان الاستثناء إخراج بعض من بعض ويؤدي ذلك إلى الاستثناء من غير الجنس.

الخامس: يلزم ابطال نصوصية الألفاظ الناصة، والتالي باطل اتفاقاً.

وبيان الشرطية: حكمهم أن المراد من العشرة السبعة مع كون العشرة نصاً في مدلولها، وهذا الالتزام مشترك لأن المصنف يحكم بأن المراد من المشركين بعد الحكم بالاسناد في قوله: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة، هو غير أهل الذمة مع كونه نصاً في الجميع.

السادس: أنا نعلم قطعاً أننا نسقط الخارج فيعلم أن المسند إليه ما بقي فوجب أن يكون اللفظ بعد الاستثناء غير خارج عن موضوعه.^(١)

وأما إبطال الثاني فمن وجوه:

الأول: أنه خارج عن قانون اللغة لأنه لم يوضع فيها لفظ مركب من ثلاثة ألفاظ .

الثاني: أنه لم يعهد في اللغة لفظ مركب من ثلاثة ويُعرب الأول منها وهو العشرة مثلاً مع عدم الاضافة.

الثالث: أنه يمتنع إعادة الضمير على جزء الاسم في مثل قولنا: «له عندي هذه الجارية إلا نصفها» فلا يكون المراد بالجارية نصفها.^(٢)

الرابع: إجماع العربية^(٣) على أن الاستثناء إخراج بعض من كل.

١. في نسخة «ج» وردت العبارة التالية بعد كلمة «موضوعه»:

[وإلا لكان إذا سقط المستثنى لم يبق شيء] وكأنها من اضافات المعلقين.

٢. فلا بد أن يعود الضمير إلى تمام الاسم لا إلى بعضه.

٣. أي: أهل اللغة العربية.

قال: قال الأولون: لا يستقيم أن يُراد «عشرة» بكمالها؛ للعلم بأنه ما أقرَّ إلا بـ «سبعة» فيتعين .

وأجيب: بأن الحكم بالإقرار، باعتبار الإسناد، ولم يُسند إلا بعد الإخراج.

قالوا: لو كان المراد عشرة امتنع من الصادق؛ مثل قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾.

وأجيب: بما تقدّم.

القاضي: إذا بطل أن يكون عشرة، وبطل أن يكون سبعة تعين أن يكون الجميع لسبعة.

وأجيب: بما تقدّم.

فتبين أن الاستثناء على قول القاضي، ليس بتخصيص، وعلى الأكثر، تخصيص، وعلى المختار، محتمل*.

* أقول: احتج الفريق الأول :

بأن من المعلوم أن المراد ليس عشرة بكمالها فإننا نعلم أنه ما أقر إلا بسبعة فيتعين أن يكون المراد بالعشرة السبعة (١).

والجواب: أن الحكم بالإقرار باعتبار الإسناد والمقر لم يسند إلا بعد

الإخراج.

قالوا: لو كان المراد عشرة لامتنع من الصادق الاستثناء فالتالي باطل فإن الله تعالى قال: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾^(١)، وبيان الشرطية: إن الإخراج بعد الحكم بالجميع، تناقض .

والجواب: ما تقدّم من الإسناد بعد الإخراج.

قال القاضي: إذا بطل أن يكون المراد عشرة وبطل أن يكون المراد بلفظة العشرة سبعة، تعين أن يكون الجميع - أعني العشرة مع الاستثناء - لسبعة.

والجواب: بما مضى، فظهر من هذا أن الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص لأنه جعل الاستثناء والمستثنى والمستثنى منه لفظاً واحداً دالاً على ما بقي ولا يراد بالعشرة شيء؛ وعلى قول الأكثر أنه تخصيص لأنه قصر العام على بعض مسمياته، وعلى ما اختاره المصنّف يحتمل الأمرين.

ووجه احتمال الأمرين: أن العشرة باعتبار الافراد تكون عامة لأحاديها فكان الاستثناء تخصيصاً، وباعتبار أن الاستثناء بعد الإخراج لا يكون عاماً.

قال: مسألة : شرط الاستثناء: الاتصال لفظاً، أو ما في حكمه،
كقطعه لتنفس، أو سُعال ونحوه.

وعن ابن عباس: يصح وإن طال شهراً.

وقيل: يجوز بالنية كغيره، وحمل عليه مذهب ابن عباس، لقربه.

وقيل: يصح في القرآن خاصة.

لنا: لو صحَّ لم يقل ﷺ: «فليكفر عن يمينه» مُعِيناً، لأنَّ الاستثناء
أسهل، وكذلك جميع الإقرارات والطلاق والعتق، وأيضاً: فإنه يؤدي إلى
ألا يعلم صدق ولا كذب.

قالوا: قال ﷺ: «والله، لأغزون قريشاً»، ثم سكت.

وقال بعده: «إن شاء الله».

قلنا: يحمل على السكوت العارض، لِمَا تقدم.

قالوا: سأله اليهود عن لبث أهل الكهف، فقال ﷺ: «غداً أجييكم»،
فتأخَّر الوحيُّ بضعة عشر يوماً، ثم نزل: «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ
غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (١).

فقال ﷺ: «إن شاء الله».

قلنا: يُحمل على أفعال، إن شاء الله.

وقول ابن عباس متأول بما تقدّم، أو بمعنى المأمور به.*

[الاتصال في الاستثناء]

* أقول: اتفق المحققون^(١) على أن شرط الاستثناء الاتصال لفظاً أو حكماً كالقاطع بسعال أو بنفَسٍ أو بشبههما. ونقل عن ابن عباس^(٢) جواز الانفصال إلى شهر،^(٣) وقيل: يجوز تأخير الاستثناء لكن مع إضمار الاستثناء متصلاً بالنية كغيره،^(٤) وعلى هذا حمل قول ابن عباس، وقيل: يصحّ في القرآن الاستثناء المنفصل.

واحتجّ المصنف بأنه روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من حلف على شيء فرأى غيره خيراً منه فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير».^(٥)

١. لاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢/ ٢٣٦؛ والمستصفي: ٢/ ١٨٠.

٢. لاحظ: الإحكام للآمدي: ٢/ ٢٩١؛ والحاصل من المحصول: ١/ ٥٣٧.

٣. وردت العبارة التالية في نسختي «ب» و«ج» بعد كلمة «إلى شهر»: [وقال أصحاب مالك يجوز بالنية كغيره، أي يجوز تأخير الاستثناء لكن مع إضمار الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه ويكون المتكلم مديناً فيما بينه وبين الله تعالى كغير الاستثناء يعني التخصيص، وعلى هذا حمل قول ابن عباس لقربه من الحق].

الطابع التوضيحي ظاهر من السياق وهي إضافة توضيحية مفيدة.

وأما ما نسب إلى ابن عباس في الفاصل الزمني بين المستثنى والمستثنى منه فقد اختلفت فيه الروايات فقيل أنه شهر، وقيل سنة، وقيل غيره، والأكثر شهرة عنه هو السنة.

٤. أي كغير الاستثناء.

٥. تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: ٢٨؛ فتح القدير: ١/ ٢٣٣.

وجه الاستدلال أنه ﷺ أرشد المكلفين إلى حلّ أيمانهم لمصالحهم بالتكفير، ولو جاز الاستثناء المتأخر لكان إرشاده إليه أولى فإنه أسهل الطريقتين، وأيضاً كان يلزم إبطال جميع الإقرارات والطلاق والعتق فإن أهل اللغة لا يسمعون فيها الاستثناء المتأخر بل ولا يعدّونه استثناءً، فإن القائل إذا قال لزيد: «عندي عشرة» ثم لبث شهراً فقال: «إلا واحداً» لم يُسمع منه هذا الاستثناء .

وأيضاً يؤدي إلى عدم العلم بالصدق والكذب لأنّ من أخبر بأنّ كلّ الناس قاموا، وكان القائم بعضهم، لو كُذّب لكان له أن يقول: إنّي عازم على الاستثناء . احتجّ المخالف بأن النبي ﷺ قال: «والله لأغزون قريشاً»^(١) ثم سكت، وقال: إن شاء الله تعالى .

والجواب: أن السكوت يجوز أن يكون لعارض، فلا ينعف في المطلوب .

قالوا: سأله اليهود عن لبث أهل الكهف، فقال: غدا أجيبكم فانقطع عنه الوحي بضعة عشر يوماً، ثم نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ فقال: إن شاء الله .

والجواب: أن الاستثناء بالمشيئة إنّما عاد إلى العزم على الفعل كأنه قال: أفعل إن شاء الله.^(٢) وأيضاً ابن عباس كان من فصحاء العرب وهو ترجمان القرآن ﷻ

١. سنن أبي داود: ٩٨ / ٢؛ سنن البيهقي: ١٠ / ٤٧ و ٤٨؛ مجمع الزوائد: ٤ / ١٨٢؛ كنز العمال: ٤ / ٤٣٨ و ٤٤٣ .

٢. أي أنه عندما نزلت الآية شدّ عزمه على أن يفعل واستثنى بقوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، لاحظ: فتح الباري: ١١ / ٥٢١؛ تفسير ابن كثير: ٣ / ٨٣ .

وقد قال بصحة المنفصل .

والجواب: أن قوله متأول بما تقدّم من جواز نيّة الاستثناء وانفصاله لفظاً أو أنه متأول بالمأمور به ويعني «به» الاستثناء بمشيئة الله تعالى، وهذا إنما يرد على تقدير أن نقول: الاستثناء بالمشيئة يجوز فيه الانفصال، والقصة التي ذكرها^(١) قد بيّنا أنها غير دالة على المطلوب .

١ . قال الشارح عن قصة ابن عباس في كتابه نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٢٤٠ : [... أن قول ابن عباس إن ثبت ...] .
فالشارح يشكّ في صدوره، كما شكّ البعض فقال: ما روي عن ابن عباس لم يصح، ولعلّ الآفة من الراوي .

قال: مسألة: الإستثناء المستغرق: باطل بالاتفاق.

والأكثر: على جواز المساوي والأكثر.

وقالت الحنابلة والقاضي: بمنعهما.

وقال بعضهم والقاضي أيضاً: بمنعه في الأكثر خاصة.

وقيل: إن كان العدد صريحاً.

لنا: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ»،

والغاوون أكثر: بدليل: «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ»، والمساوي أولى.

وأيضاً: «كلكم جائع إلا من أطعمته».

وأيضاً: فإن فقهاء الأمصار: «على أنه لو قال: عليّ عشرة إلا تسعة»

لم يلزمه إلا درهم، ولولا ظهوره، لما اتفقوا عليه عادةً.

الأقل: مقتضى الدليل منعه.. إلى آخره.

وأجيب: بالمنع، لأن الإسناد بعد الإخراج ولو سُلم فالدليل متبع.

قالوا: عشرة إلا تسعة ونصف وثلث درهم، مستقبح ركيك.

وأجيب: بأن استقبحه لا يمنع صحته كـ «عشرة إلا دانقاً ودانقاً»..

إلى عشرين.*

[حكم استثناء كل أفراد المستثنى منه]

* أقول: إتفق الناس على أن الاستثناء المستغرق للمستثنى منه باطل (١) ❏

﴿كقول القائل: «عندي عشرة إلا عشرة». واختلفوا في جواز الاستثناء من المتساوي فالأكثر على جوازه، والقاضي والحنبلة منعهما كقوله له: عندي عشرة إلا خمسة.^(١) وقال آخرون: إنه يمنع استثناء الأكثر خاصة، وجوزوه في المتساوي وهو قول القاضي أبي بكر^(٢) أيضاً كقوله له: عندي عشرة إلا تسعة، وذهب آخرون من أهل اللغة إلى استقباح الاستثناء من العدد الصريح^(٣) فمنع من قوله: «له عندي مائة إلا تسعة وتسعين»، وجوز: «خذ الدراهم إلا ما في الكيس الفلاني» وإن كان أكثر، وذهب قوم إلى المنع من استثناء [العقد الصحيح]^(٤) كقوله له عندي مائة إلا عشرة وجوز إلا خمسة.

واستدل المصنف على جواز الاستثناء مطلقاً بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾^(٥) استثنى الغاوين من العباد، والغاوون أكثر بدليل قوله تعالى: ﴿

١. المستصفى: ٢ / ١٨٤؛ الإحكام للآمدي: ٢ / ٣٩٨.

٢. التقريب: ٣ / ١٤٤.

٣. العدد الصريح كقوله: خذ المائة إلا تسعين، وغير الصريح كقوله: خذ الدراهم إلا ما في الكيس وإن كان ما في الكيس أكثر.

٤. وردت عبارة [العدد الصحيح] بدلاً عن [العقد الصحيح] في جميع النسخ المعتمدة، والصحيح ما اثبتناه.

يقول الشارح في نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٢٤٩: [وتنقل عن بعض أهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح...]. وأكثر من مصدر يؤيد صحة ما جاء في كتاب النهاية.

﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾^(١) وإذا جاز استثناء الأكثر فاستثناء المساوي أولى .

الثاني: إذا قال الانسان لجماعة اطعم اكثرهم: «كلكم جائع إلا من اطعمته»^(٢)، صح الاستثناء مع أن الاستثناء أكثر.^(٣)

الثالث: اتفق الفقهاء على أن من قال: «له عندي عشرة إلا تسعة» أنه يلزمه درهم واحد، ولولا أن جواز الاستثناء ظاهر والألما صح ذلك .

احتج من قال باستثناء الأقل: أن الدليل يمنع من جواز الاستثناء، فإن من أقر بعشرة ثم استثنى يكون جاحداً لما أقر به فلا يكون مسموعاً؛ إلا أنا جوزناه في الأقل لمعنى مفقود في الأكثر وهو أن الأقل قليل الخطور بالبال فربما أقر المقر ثم استدرك ما نسيه من الأول فاستثنى، أما الأكثر فليس كذلك .

والجواب: المنع من ذلك فإننا لا نسلم أن الإسناد قبل الاستثناء إلى الجملة بأسرها، ولو سلم^(٤) فالدليل متبع، وأيضاً فإن من قال: له عندي عشرة إلا

١. يوسف: ١٠٣.

٢. هذا مقطع رواية حكاها النبي ﷺ عن ربه: «.. عبادي كلكم جائع إلا من اطعمته...» وقد اخرجها مسلم في كتاب البر والصلح والآداب، باب تحريم الظلم.

٣. لاحظ: المحصول للرازي: ٤١٠/١.

٤. ورد المقطع التالي بعد كلمة «لو سلم» في نسختي «ب» و«ج»: [أنه على خلاف الأصل لكن يصار إلى خلاف الأصل لوجود الدليل، والدليل هاهنا موجود وهي الدلائل الثلاثة التي ذكرناها أولاً والدليل متبع أيضاً] السياق ينبئ أن المقطع جيء به لغاية التوضيح وليس من المتن في شيء إلا الايضاح.

﴿ تسعة ونصفاً وثلاثاً، مستقبح ولا علة لذلك إلا لكونه استثناء الأكثر. (١) ﴾

والجواب: الاستقباح لا يمنع من الصّحة كمن قال: له عندي عشرة إلا دانقاً ودانقاً إلى عشرين فإنه يستقبح ومع ذلك فهو صحيح إجماعاً.

١ . الدانق سدس الدرهم، والسدس خرنوبين والدرهم الإسلامي ستة عشر خرنوباً؛ وجمع

الدونق: دانق.
والخرنوب اسم شجر واسم ثمره، وواحد خرنوبية وهي تساوي $\frac{1}{٣٤}$ من القمح. وفي اصطلاح الصاغة يقال: «خرّوبية».

قال: مسألة: الاستثناء بَعْدَ جَمَلٍ بالواو:

قالت: الشافعية: للجميع.

والحنفية: إلى الأخيرة .

والغزالي والقاضي: بالوقف .

والشريف: بالاشتراك.

أبو الحسين: إن تبين الاضراب عن الأولى، فللأخيرة، مثل أن يختلفا نوعاً أو اسماً وليس الثاني ضميرُهُ، أو حكماً غير مشتركين في غرض، وإلا فللجميع.

والمختار: إن ظهر الانقطاع فللأخيرة، والاتصال للجميع، وإلا فالوقف.

الشافعية: العطف يُصَيِّرُ المتعدد كالمُفرد.

وأجيب: بأن ذلك في المفردات.

قالوا: لو قال: «والله، لا أكلتُ، ولا شربت، ولا ضربتُ؛ إن شاء الله»

عاد إلى الجميع.

وأجيب: بأنه شرطٌ، فإنَّ الحق به فقياسٌ، وإنَّ سُلِّمَ فالفرق: أنَّ

الشرط مُقَدَّرٌ تقدِيمُهُ، وإنَّ سُلِّمَ فلقرينة الاتصال، وهي اليمين على

الجميع.

قالوا: لو كُرِّرَ، لكان مستهجنًا.

قلنا: عند قرينة الاتصال، ولو سُلِّمَ للطلوع مع إمكان «إلا كذا» من الجميع.

قالوا: صالحٌ، والبعض تحكّم كالعام.

قلنا: صلاحيته لا توجب ظهوره فيه، كالجمع المنكّر.

قالوا: لو قال: «له عليّ خمسة وخمسة إلا ستة» كان للجميع.

قلنا: مفردات.

وأيضاً: فللاستقامة.*

* أقول: اختلف الناس^(١) في الاستثناء عقيب الجمل المعطوف بعضها على بعض فذهبت الشافعية إلى أنّ الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل المذكورة،^(٢) وذهبت الحنفية إلى أنّه يرجع إلى الجملة الأخيرة^(٣)، وتوقف القاضي أبو بكر والغزالي وذهب السيد الشريف المرتضى رحمته إلى الاشتراك.

وقال أبو الحسين: إن تبيّن أنّ المتكلم قد اضرب عن الجملة الأولى إلى الأخيرة فلاستثناء مختصّ بالأخيرة وذلك بأن تكون الجملتان مختلفتين بالنوع والاسم كقوله: أكرم العلماء وبنو تميم كرماء إلا العراقيين.

أو تكون الجملتان اتحدتا نوعاً واختلفتا إسماً وحكماً، كقوله: أكرم بني ك

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢/٢٦٠؛ المستصفى: ٢/١٨٥.

٢. انظر المعتمد: ١/٢٤٥.

٣. لاحظ: الإحكام للآمدي: ٢/٤٠٠؛ المحصول: ١/٤١٣.

٤. التقريب والارشاد: ٣/١٤٧.

﴿ تميم وجالس بني ربيعة، إلا الجهال .

أو تكون الجملتان اتحدتا نوعاً وحكماً واختلفتا بالاسم كقوله: أكرم بني تميم، وأكرم بني ربيعة إلا الجهال .

ورابعها: أن يتحدا نوعاً ويشتركا اسماً ويكون الثاني غير ضمير في الأول ويختلفا حكماً مع عدم اشتراكهما في الغرض، كما إذا قال: أكرم بني تميم واستأجر بني تميم إلا الطوال.

وإن لم يكن على أحد هذه الانحاء كان الاستثناء عائداً إلى الجميع وذلك بأن تتحد الجملتان نوعاً واسماً لا حكماً إلا أن الحكمين قد اشتركا^(١) في الغاية كقوله: أكرم بني تميم وسلم على بني تميم إلا الطوال، فإن الاستثناء عائد إلى الجملتين لأن الغرض منهما الإعظام فاستثناء الطوال من النوع الأول^(٢) من الاعظام يؤدي بخروجهم عن النوع الثاني^(٣) وتتحد الجملتان بالنوع وتختلفان بالحكم واسم الأولى مضمرة في الثانية كقوله: أكرم بني تميم واستأجرهم إلا الطوال، أو بالعكس كقوله: أكرم وجالس بني تميم إلا الطوال .

واختار المصنف أن المتكلم إذا ظهر منه انقطاع الجملة الأخيرة عن الأولى كان الاستثناء راجعاً إلى الأخيرة، وإن ظهر منه اتصالهما كان الاستثناء راجعاً إليهما، وإن لم يظهر فالوقف .

واستدلت الشافعية بوجوه :

١. وفي نسخة «ج»: [الجملتين قد اشتركتا] .

٢. في نسخة «ب»: [النوع الثاني] .

٣. في نسخة «ب»: [النوع الأول] .

﴿الأول﴾: العطف يصيّر المتعدد في حكم المفرد فإن من قال: رأيت بكر بن وائل وبكر بن سعد وبكر بن ربيعة، ثم قال: رأيت البكرين، كان الثاني كالأول في الإفادة مع إفراد الثاني وتعدد الأول. وإذا كان العطف يصيّر المتعدد كالمفرد ولا شك في أنه لو استثنى من الثاني إلا بكر بن ربيعة رجع الاستثناء إلى جميع المذكورين، فكذلك إذا استثنى من المتعدد .

والجواب: أن العطف يصيّر المتعدد كالواحد في المفردات أما في الجمل فلا. الثاني: الاستثناء بالمشيئة عائد إلى الجمل بأسرها فالاستثناء بغيرها كذلك فإن من قال: «والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء الله» عاد إلى الجميع اتفاقاً، فكذلك في غيرها بالقياس؛ والجامع عدم استقلال كل واحد منهما.

والجواب: أن هذا في الحقيقة ليس باستثناء بل هو شرط فإن الحق الاستثناء به فقياس في اللغة [والقياس في اللغة] باطل. وإن سلم جوازه^(١) إلا أن الفرق واقع، ومع قيام الفارق لا يتم القياس .

وبيان الفرق أن الشرط وإن تأخر في اللفظ إلا أنه متقدم في المعنى. وإن سلم عدم الفرق إلا أن الاستثناء هاهنا إنما عاد إلى الجمل بأسرها لأن الثانية متصلة بالأولى فإن المفهوم من ذلك أن اليمين وقعت على الجميع وليس الكلام في الجمل التي يفهم منها الاتصال .

الثالث^(٢): لو كرر الاستثناء مع كل جملة لعد المتكلم مستهجنًا ولم يبق ﴿

١. أي جواز القياس في اللغة.

٢. جاءت في نسختي «ب» و «ج» العبارة التالية بعد كلمة «الثالث»: [الحاجة قد تدعو إلى

إلا تعقيب الكل بالواحد.

والجواب: أنه إنما يُعدّ مستهجنًا إذا كانت هناك قرينة دالة على الاتصال أمّا مع عدمها فلا. ولو سلم فإنّما نعدّه مستهجنًا لطول الكلام مع إمكان عدم التطويل فإنّه لو قال: إلا كذا من جميع الجمل المتقدمة لما كان طولاً .

الرابع: أن الاستثناء يصح عوده إلى الجميع فعوده إلى البعض تحكم، وذلك كالعام.

والجواب: نسلم أنّه صالح لكن لا نسلم أنّه ظاهر منه وذلك كالجمع المنكّر، فإنّه صالح للجميع، وليس ظاهراً فيه .

الخامس: لو قال: «عليّ خمسة وخمسة إلا ستة» كان الاستثناء عائداً إلى الجميع، وإلّا لزم استثناء الأكثر من الأقل، وإذا كان كذلك ها هنا فكذلك في كل جملة لعدم الاشتراك .

والجواب: أن الاستثناء ها هنا من مفردين لا من جملتين، وليس النزاع فيه^(١).

سلمنا لكنّا إنّما اوجبنا العود إلى الجميع ليصح الاستثناء، بخلاف ما ذكرنا من الجمل فإنّه لو عاد إلى الأخيرة لم يلزم منه فساد.

الاستثناء عن الجمل المتعاقبة و...]. لا دور لهذه العبارة في النص فيبدو أنها اضيفت فاسقاطها أولى وأرجح.

١. في نسخة «ب» فحسب ورد ما يلي بعد كلمة «النزاع فيه»: [لوقوع الفرق بينهما إذ العطف يصير المفردات في حكم الواحد] واضح أنها مضافة لأنّه لا يتوقف المعنى عليها.

قال: المخصَّصُ: آية القذف؛ لم ترجع إلى الجلد إتفاقاً .

قلنا: لدليل وهو حقّ الأدمي، ولذلك عاد إلى غيره .

قالوا: عليّ عشرة إلا أربعة إلا اثنين، للأخير .

قلنا: أين العطف؟!

وأيضاً: المفردات .

وأيضاً: للتعدُّر، فكان الأقرب أولى، ولو تعدَّرت، تعيَّن الأول، مثلُ:

«عليّ عشرة إلا اثنين إلا اثنين».

قالوا: الثانية حائلة كالسكوت.

قلنا: لو لم يكن الجميع بمثابة الجملة.

قالوا: حُكْمُ الأولى يقين، والرفع مشكوك.

قلنا: لا يقين مع الجواز للجميع.

وأيضاً: فالأخيرة كذلك، للجواز بدليل.

قالوا: إنّما يرجعُ، لعدم استقلاله، فيتقيّد بالأقل، وما يليه هو

المتحقّق.

قلنا: يجوز أن يكون وضعه للجميع، كما لو قام دليل.

القائل بالإشتراك، حَسَّنَ الاستفهامَ.

قلنا: للجهل بحقيقته أو لرفع الاحتمال.

قالوا: صحَّ الإطلاق، والأصل الحقيقةُ.

قلنا: والأصل عدم الاشتراك.*

[حجة الحنفية على مذهبهم]

* أقول: احتجّ المخصّص بارجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، وهم الحنفية^(١) بوجوه:

الأول: آية القذف لم يرجع فيها الاستثناء إلى جميع الجمل المتقدّمة اتفاقاً،^(٢) فإنّه لا يرجع إلى الجدل فإنّ التائب لا يسقط عنه بتوبته الجدل، وإذا لم يرجع فيها دلّ على أنّه غير راجع في الوضع إلى الجميع.

والجواب: أنّ الاستثناء هاهنا إنّما لم يرجع إلى الجدل لمعنى مناسب مختصّ به، فإنّ التوبة إنّما تسقط حقوق الله تعالى، والجدل من حقوق آدميين فلا يسقط بالتوبة، فلاجل ذلك عاد إلى بعض الجمل دون الباقي، ولأجل هذا قلنا: إنّهُ عائد إلى غير الجدل من جميع المذكورات قبل.

الثاني: أنّه لو قال: له عليّ عشرة إلا أربعة إلا اثنين، عاد الاستثناء الأخير إلى الاستثناء الأول^(٣) خاصّة، فكذلك في الجمل المتعاقبة.

والجواب: ليس هاهنا عطف جملة على أخرى والنزاع إنّما وقع فيه، وأيضاً الاستثناء هاهنا من مفردات لا من جمل والفرق واقع، وأيضاً إنّما وقع الاستثناء هاهنا عن الأخير لتعذّر عوده إلى الجميع لأنّه لو عاد إلى العشرة والأربعة لزم التناقض، ولا يمكن أن يُقال: إنّهُ عاد إلى العشرة وحدها، لأنّه يكون عائداً إلى الأبعد مع صحة عوده إلى الأقرب وهو باطل اتفاقاً؛ ولو تعذّر عوده إلى الأقرب

١. لاحظ: المعتمد: ١/٢٤٦. ٢. قيل هو الاتفاق بين أبي حنيفة والشافعي. ٣. يعني: الأربعة.

لوجب العود إلى الأول وحده كقوله: له عليّ عشرة إلا اثنين إلا اثنين، فإن الاستثناء الثاني لا يصحّ عوده إلى الاستثناء الأول^(١) ولا إلى المستثنى منه والاستثناء الأول^(٢).

قلت: إنّما يعود إلى المستثنى منه لأجل التعذّر.

الثالث: الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء والجملة الأولى، فكانت مانعة من العود إلى الأولى كالسكوت^(٣).

والجواب: إنّنا لا نسلمّ ذلك فإنّ الجمل هاهنا بمثابة جملة واحدة.

الرابع: أنّ حكم الجملة الأولى حاصل بيقين والرفع بعود الاستثناء إليه مشكوك فيه فلا يرفعه، فوجب عدم عوده إليه، فاختصّ بالأخيرة.

والجواب: لا يقين مع جواز العود إليه، وأيضاً فالجملة الأخيرة كذلك لأنّه يجوز أن يعود إلى الأولى بدليل، كما مثلناه في قوله: له عليّ عشرة إلا اثنين إلا اثنين، فكان يجب أن لا يعود إليها وذلك باطل اتفاقاً.

الخامس: الاستثناء لا يتمّ بنفسه فلاجل ذلك أوجبنا عوده [إلى ماتقدّم مع مخالفته للأصل ولما اكتفي بالجملة الواحدة كان باقي الجمل على أصله من عدم عوده] إليها، وإذا وجب عوده إلى الواحدة عاد إلى الأخيرة، لأنّه هو المتحقق^(٤).

١. لأنّه لا يصح استثناء اثنين من اثنين.

٢. أي أن الاستثناء الثاني لا يعود إلى المستثنى منه والاستثناء الأول معاً.

٣. لأن السكوت يدل على استكمال الغرض بالجملة السابقة فالجملة التالية تعد كلاماً مستأنفاً لا صلة له بما سبق، كذلك ما جاء في المتن.

٤. كان الجواب في نسختي «ب» و «ج» كما يلي: [لا نسلمّ رفع الحاجة بالواحدة وإنّما يصح

والجواب: لم لا يجوز أن يكون موضوعاً للعود إلى الجميع كما إذا قام دليله على ذلك فلا يلزم مخالفة الأصل.

واحتجَّ الشريف المرتضى ^(١) بوجهين :

الأول: أنه يحسن الاستفهام في أنَّ الاستثناء هل هو عائد إلى الجميع أو إلى البعض، والاستفهام إنما يكون للاشتراك .

والجواب ^(٢) قلنا: نعني بذلك أنَّ المستفهم يطلب بالاستفهام تحقق الحقيقة لجهله بها أو رفع الاحتمال وإنَّ بَعْدَ، إنَّ عنيتم الأول فهو ممنوع وإنَّ عنيتم الثاني فهو مسلم .

الثاني: صحَّ الاطلاق في الرجوع إلى الكل وإلى البعض، والاستعمال دليل الحقيقة.

والجواب: أنَّ الأصل عدم الاشتراك وإذا تعارضا وجب القول بالمجاز لأنه أولى، لما تقدم. ^(٣)

ذلك لو لم يكن وضع الاستثناء للعود إلى الجميع، أما إذا كان كذلك فلا. وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون موضوعاً للعود إلى الجميع فتندفع الحاجة بالواحدة، كما إذا قام دليل على عوده إلى الجميع فإنه يعود إليه اجماعاً، لعدم اندفاع الحاجة إلى البعض حينئذٍ .

وإن كانت في هذا النص اضافات مفيدة، ولكن ما ورد في المتن هو الأفضل الأنسب.

١. الذريعة إلى أصول الشريعة: ١٩٧ - ٢١٠ .

٢. كان الجواب في نسخة «ج» حسب ما يلي:

والجواب: يجوز أن يكون السؤال للجهل بحقيقته، أي لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي أصلاً؛ وبتقدير أن يكون عالماً بمدلول الحقيقي والمجازي جاز أن يكون الاستفهام لحصول اليقين ورفع الاحتمال وإنَّ بَعْدَ .

يرد هنا أيضاً ما أورده في الهامش السابق.

٣. وقد تقدّم البحث في ذلك في باب العموم .

قال: مسألة: الاستثناء من الإثبات نفياً، وبالعكس، خلافاً لأبي حنيفة .

لنا: النقل.

وأيضاً: لو لم يكن، لم يكن «لا إله إلا الله» توحيداً.

قالوا: لو كان، للزم من: «لا علم إلا بحياة»، و «لا صلاة إلا بطهور»^(١)، ثبوت العلم والصلاة بمجردهما.

قلنا: ليس مخرجاً من العلم والصلاة، فإن اختار تقدير: «إلا صلاة بطهور» يطرّد، وإن اختار: «لا صلاة تثبت بوجه إلا بذلك» - فلا يلزم من الشرط المشروط، وإنما الإشكال في المنفي الأعم في مثله وفي مثل «ما زيد إلا قائم»، إذ لا يستقيم نفى جميع الصفات المعتبرة. وأجيب بأمرين:

أحدهما: أن الغرض المبالغة بذلك.

والآخر: أنه أكدها، والقول بأنه منقطع بعيد، لأنه مفرغ وكل مفرغ متصل لأنه من تمامه. *

[الاستثناء من الإثبات نفياً]

* أقول: اتفق الناس على أن الاستثناء من الإثبات نفياً^(٢)، والأكثر

١. عوالي اللآلي: ٢/ ١٨٤ و ٢٠٩ وج ٨/٣.

٢. أي قام الاجماع على أن الاستثناء من الإثبات نفياً.

﴿ على العكس ^(١) وأبوحنيفة منع من ذلك ^(٢) وجعل هناك واسطة بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات وهو عدم الحكم والاستثناء من الحكم بالنفي لا يستلزم الحكم بالاثبات لأنه أخص، ^(٣) وهو في غاية من قوة.

واحتج الاكثر بالنقل ^(٤) وبأنه لولا ذلك لم يكن قولنا: «لا اله إلا الله» توحيداً، والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله .

واحتج أبوحنيفة بأنه يلزم من قولنا: لا علم إلا بحياة، ولا صلاة إلا بطهور، ثبوت العلم والصلاة بمجرد ثبوت الحياة والطهور كاستلزام قولنا: «لا عالم إلا زيد» ثبوت العلم لزيد، وليس كذلك قطعاً .

والجواب: أن الاستثناء هاهنا ليس من العلم والصلاة والأكان الاستثناء منقطعاً فإذن لا بد من صرفه عن حقيقته، فأما أن يكون التقدير (لا صلاة) إلا صلاة بطهور و (لا علم) إلا علم بحياة، فلا نزاع ولزم المطلوب وهو أن الاستثناء من النفي إثبات واطراد ^(٥) .

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٢٥٦ .

٢ . أي أتفق الأكثر على أن الاستثناء من النفي اثبات، وقد عارض أبو حنيفة في ذلك.

٣ . أي الحكم بالاثبات؛ والحكم بالأخص لا يستلزم الحكم بالأعم.

٤ . أي احتج الأكثر على أن الاستثناء من النفي اثبات بالنقل عن علماء اللغة في هذا الشأن وهم الحجة وعليهم الاعتماد في ذلك.

٥ . وقد ورد في نسختي «ب» و «ج» بدل كلمة: «وإن كان» ما يلي:

«ولا ينهض الحديث حينئذ نقضاً إذ معناه على ما اختاره هو أنه لا تحصل الصلاة بمجرد الطهور وأما أن يكون...» وهي اضافة توضيحية لا تخدم انسجام الاسلوب وانسيابيته .

﴿ وإن كان التقدير: لا صلاة تثبت بوجه إلا بطهور، ^(١) علمنا أن ذلك إنما سيق لبيان شرطية الطهور للصلاة ولا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط .

ثم إنَّ المصنف بعد الجواب عن اشكالهم في الاستثناء استشكل بما هو اصعب من هذا، وهو المنفي الأعم في مثل هذه الصورة ^(٢) ومثل قولنا: ما زيد ﴿

١. وفي النسختين السابقتين أيضاً بعد كلمة: «إلا بطهور»:

«فلا يلزم ما ذكره من النقص أيضاً لأن معناه على ما اختاره هو أن الطهور شرط الصلاة متى كان الحديث إنما سيق لبيان...» .

وهذا كسابقه لا طائل تحته، وسياق المتن وطريقة تناوله للموضوع بأيانه .

٢. في نسختي «ب» و«ج» زيادة، وبما أنها تُبدد الغموض في بعض جوانب النص، آثرنا الحاقها في الهامش على طولها: [في الأول أن الصلاة لا صفة من الصفات المعتبرة في كونها صلاة شرعية إلا الطهارة وفي الثاني أن زيداً لا صفة له من الصفات المعتبرة في كونه زيداً إلا القيام ووجه الإشكال أنه يلزم من عدم الطهارة نفي جميع الصفات المعتبرة في كونها صلاة وهو غير مستقيم لجواز اجتماع أكثر الصفات المعتبرة في كونها صلاة كاستقبال القبلة وستر العورة وغير ذلك مع عدم الطهارة، وكذا يلزم من عدم القيام نفي جميع الصفات المعتبرة في زيد وبطلانه ظاهر، ولا يرد هذا الإشكال على قولنا لا علم إلا بحياة، ضرورة انتفاء جميع الصفات المعتبرة في العلم مع انتفاء الحياة فيكون الضمير في قوله: (في مثله) راجعاً إلى قوله: لا صلاة إلا بطهور.

وأجاب المصنف بأمرين:

الأول: إنَّ القصد هاهنا بتعميم النفي، المبالغة، كأنَّ قائلًا قال: ما زيد عالماً، فقيل: ما زيدٌ إلا عالم . الثاني: إنَّ هاتين الصفتين أعني صفة الطهور وصفة القيام أكد الصفات المعتبرة وليس المراد أن لا صفة لهما غيرهما، ولما كان هذا الاشكال إنما يتأتى على تقدير كون الاستثناء متصلاً ليجتاج إلى تقدير المستثنى منه عامٌ كما ذكر لا على تقدير كونه منقطعاً لعدم الحاجة إليه،

﴿إلا قائم، فإنَّ التقدير إذا كان (ما زيد) على صفة معتبرة (إلا قائم) كان ذلك خلفاً من القول، وأجاب المصنف بأمرين :

الأول: أنَّ القصد هاهنا بتعميم النفي، المبالغة .

الثاني: أنَّ القصد بالمستثنى أكد الصفات المعتبرة.

واستبعد قول من جعل الاستثناء هاهنا منقطعاً لأنَّ الاستثناء من زيد لا يصحّ، والاستثناء من الصفات لا يصحّ أيضاً، لما مرَّ بأنَّ الاستثناء هاهنا من المفرغ والاستثناء من المفرغ متصل قطعاً لأنه من تمام الكلام، وشرط الاستثناء المنقطع أن يأتي بعد تمام الكلام.

﴿واستشعر أن يمنع كونه متصلاً بجواز كونه منقطعاً سارع إلى استبعاده بأن الاستثناء هاهنا من المفرغ والاستثناء من المفرغ متصل قطعاً لأنه من تمام الكلام، وشرط الاستثناء المنقطع أن يأتي بعد تمام الكلام [.

قال: (التخصيص بالشرط):

الغزالي: الشرط ما لا يوجد المشروط دونهُ، ولا يلزم أن يوجد عنده .

وأورد: أنه دور، وعلى طرده جزء السبب.

وقيل: ما يتوقف تأثير المؤثر عليه.

وأورد على عكسه: الحياة في العلم القديم.

والأولى: ما يستلزم نفيه نفي أمر، على غير جهة السببية.*

[التخصيص بالشرط]

* أقول: لما فرغ من التخصيص بالاستثناء شرع في بيان التخصيص

بالشرط، وقبل ذلك اخذ يعرف الشرط، وقد ذكروا في تعريفه أقوالاً:

أحدّها: قال الغزالي: الشرط ما لا يوجد المشروط دونهُ، ولا يلزم أن يوجد

عنده . (١)

والاعتراض أن هذا دور فإن المشروط لا يُعرف إلا بالشرط فلو عُرّف الشرط

به لزم الدور. وأيضاً فإن هذا ينتقض طرداً بجزء السبب فإنه لا يوجد المسبب إلا

عند وجوده ولا يلزم أن يوجد عنده .

وثانيها: قال بعض الأشاعرة: (٢) إنه ما يقف عليه تأثير المؤثر .

١. المستصفى: ١٨٨/٢ .

٢. لاحظ: المحصول: ٤٢٢/١ .

قال: وهو عقلي، كالحياة للعلم، وشرعي، كالطهارة، ولغوي، مثل «أنت طالق، إن دخلت الدار»، وهو في السببية أغلب، وإنما استعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه، فلذلك يخرج به ما لولاه لدخل لغة، مثل: «أكرم بني تميم، إن دخلوا» فيقصره الشرط على الداخلين، وقد يتحد الشرط ويتعدد، على الجمع، وعلى البدل، فهذه ثلاثة كُـل منها مع الجزاء كذلك، فتكون تسعة .

والشرط كالاستثناء في الإنصاف وفي تعقبه الجمل.
وعن أبي حنيفة للجميع لفرق.

وقولهم في مثل: «أكرمك، ان دخلت الدار» ما تقدم خبر، والجزاء محذوف، مراعاة لتقدمه، كالأستفهام والقسم، فإن عنوا: «ليس بجزاء في اللفظ»، فمسلم، وان عنوا: «ولا في المعنى» فعناد.
والحق: أنه لما كان جملة، روعيت الشائتان.*

هو ينتقض عكساً بالحياة لواجب الوجود فإنها شرط في وجود علم الله تعالى مع أنه لا تأثير هناك .

والأولى أن يقال ^(١) في حده: إنه ما يستلزم نفيه نفي أمر على غير جهة السببية بأن يكون سبباً تاماً أو جزءاً منه، فالأول كالجنس بينه وبين السبب، والثاني فصل يفصله عن السبب وجزئه ويدخل فيه شرط الحكم وشرط السبب معاً.

* أقول: الشرط على أقسام ثلاثة :

﴿ أحدها: أن يكون عقلياً كالحياة للعلم والإرادة وغيرها .

وثانيها: أن يكون شرعياً كالطهارة للصلاة فإنها ليست شرطاً عقلياً وإنما الشارع جعلها شرطاً .

وثالثها: أن يكون لغوياً، كقوله: أنت طالق إن دخلت الدار، فإن هذا وأمثاله من الشروط التي وضعها أهل اللغة وهي: أن، وإذا ومهما، وحيثما وإدما، وغيرها من الأدوات ؛ وهذا الشرط اللغوي يأتي في السبب أكثر منه في الشرط العقلي.

(وإنما استعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبب شرط سواه، هذا في الأغلب وكذلك يخرج به من المشروط ما لولاه لدخل لغة مثل: أكرم بني تميم ان دخلوا، فيقصره الشرط على الداخلين ولولا الشرط لاكرم كل بني تميم).^(١)

واعلم أن الشرط قد يكون واحداً وقد يكون متعدداً والمتعدد أما أن

١. في نسختي «ب» و «ج» جاء المقطع التالي: بدلاً عما ورد بين المعقوفتين في النص، وواضح أنها إضافة توضيحية، ولا بأس بذكرها :

[على معنى أن المقرون به احدى هذه الصيغ يطلق عليه السبب كما يقال في المثال المذكور: «دخول الدار سبب للطلاق» وإنما اطلق السبب عليه لأن غالب استعمال الشرط اللغوي إنما هو في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه، مثاله: «أكرم بني تميم إن دخلوا» يُشعر بأنه لم يبق من اسباب إكرامهم وشرايطه إلا الدخول ولهذا قل قولهم: «صل إن ترضأت»، فتوقف الصلاة على شرايط أخرى ولأجل أن الشرط هو ما يستلزم نفيه نفي آخر على غير جهة السببية، يخرج به ما لولاه لدخل لغة نحو قولك: «أكرم بني تميم إن دخلوا»، قصر الشرط الإكرام على الداخلين، ويخرج منه الإكرام حالة عدم الدخول، ولولا الشرط لعَمَّ الإكرام جميع الأحوال. وقيد بقوله: لغة، ليدخل فيه مثل قولنا: «أكرم بني تميم أبداً إن قدرت»، لأن حالة عدم القدرة معلوم الخروج بدليل عقلي من غير الشرط، لكن خروجها عنه عقلاً لا ينافي دخولها فيه لغة، فيصدق في هذه الصورة أنه لولا الشرط لدخل لغة.]

يكون على الجمع أو على البدل، فهذه ثلاثة أقسام بالنظر إلى الشرط، وهاهنا ثلاثة أخرى بالنسبة إلى المشروط فالجميع تسعة :

١. مثال الشرط الواحد مع المشروط الواحد: إن دخل الدار أعطه ديناراً .
٢. ومثال الشرط المتعدد على الجمع مع وحدة المشروط: إن دخل وضرب أعطه ديناراً .
٣. ومثال المتعدد على البدل مع وحدة المشروط: إن دخل أو ضرب أعطه ديناراً، ففي هذا القسم يتوقف الإعطاء على أحدهما، وفي الذي قبله عليهما .
٤. ومثال الشرط الواحد مع تعدد المشروط على الجمع: ان دخل فأعطه ديناراً وأكرمه .
٥. ومثال الشرط الواحد مع التعدد على البدل: إن دخل فأعطه ديناراً أو أكرمه .
٦. ومثال الشرط المتعدد على الجمع والمشروط كذلك: إن دخل وضرب أعطه ديناراً وأكرمه .
٧. ومثال الشرط المتعدد على البدل والمشروط متعدد على الجمع: إن دخل أو ضرب أعطه وأكرمه .
٨. ومثال الشرط المتعدد على الجمع والمشروط متعدد على البدل: إن دخل وضرب أعطه ديناراً أو أكرمه .
٩. ومثال الشرط المتعدد على البدل والمشروط كذلك: إن دخل أو ضرب أعطه ديناراً أو أكرمه .

﴿واعلم أن حكم الشرط في وجوب اتصاله بالمشروط وفي أن حالة دخوله على الجمل هل يعود إلى الجميع أو إلى الأخيرة، حكم الاستثناء إلا أن أبا حنيفة في الاستثناء جعله عائداً إلى الأخيرة وفي الشرط جعله عائداً إلى الجميع ففرق بينهما، من ثمَّ قال بعض الناس: وفي مثل قولنا: «أكرمك إن دخلت» قال بعض الناس: إن «أكرمك» خبر، و«الجزاء»^(١) محذوف لأن الشرط متقدّم على المشروط و(أكرمك) متقدّم على «إن دخلت»، راعوا في ذلك تقدّم الشرط على المشروط، كما أن الاستفهام والقسم متقدّمان.

قال المصنف: إن عنوا بذلك أنه ليس بجزء في اللفظ فهو حق وإن عنوا به أنه ليس بجزء في المعنى فهو عناد.

والحق أنه لما كان المتقدّم جملة خبرية مستقلة من حيث اللفظ دون المعنى، روعيت الشائبان أي شائبة الاستقلال اللفظي، فحكم بكونه خبراً، وشائبة عدم الاستقلال المعنوي، فحكم بأن الجزء محذوف لكونه مذكوراً من حيث المعنى .

١. أي: إن: «أكرمك» خبر لمبتدأ محذوف وهو «أنا»، والجزاء محذوف يدل عليه خبر المبتدأ.

قال: (التخصيص بالصفة) مثل: أكرم بني تميم الطوال، وهي كالاستثناء في العود على متعدّدٍ.

(التخصيص بالغاية) مثل: أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا، فتقصّره على الداخلين كالصفة. وقد تكون هي والمقيّد بها متحدّين ومتعدّدين؛ كالشرط، وهي كالاستثناء في العود على المتعدّد.*

[التخصيص بالصفة]

* أقول: حكم الصفة في إخراج بعض العام الخارج عما صدقت عليه الصفة كحكم غيره من المخصّصات، وحكمها إذا وردت عقيب الجمل المتعدّدة حكم الاستثناء^(١) في أنها هل تعود إلى الجميع أو إلى الأخيرة.

وحكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها فهي من جملة المخصّصات مثل: أكرم بني تميم أبداً إلى أن يدخلوا، فقد خصّصت الإكرام بهم بعدم الدخول وأخرجت ما بَعْدَهُ، وأدواتها: «إلى» و«حتى».

وقد تكون الغاية وصاحبها متحدّين كما في هذا المثال وقد يكونان متعدّدين كقوله: «أكرم بني تميم أو أعطهم إلى أن يدخلوا أو يقوموا»، وقد يكون على التفريق.

والاقسام هاهنا - كما قلنا في الشرط - والأمثلة واضحة. وحكم الغاية في دخولها على الجمل المتعدّد كحكم الاستثناء.

قال: (التخصيص بالمنفصل) مسألة: يجوز التخصيص بالعقل .

لنا: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»، وأيضاً: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»،
في خروج الاطفال بالعقل .

قالوا: لو كان تخصيصاً لصحّت الإرادة لُغَةً.

قلنا: التخصيص للمفرد، وما نُسب إليه: مانعٌ، وهو معنى التخصيص.

قالوا: لو كان مخصّصاً، لكان متأخراً، لأنّه بيانٌ .

قلنا: لكان متأخراً بيانه لا ذاته.

قالوا: لو جاز به، لجاز النسخُ.

قلنا: النسخ على التفسيرين محجوبٌ عن نظر العقل.

قالوا: تعارضاً.

قلنا: فيجب تأويلُ المحتمل*.

[التخصيص بالأدلة المنفصلة]

* أقول: لما بحث عن المخصص المتصل شرع في بيان التخصيص بالأدلة المنفصلة^(١) وبدأ بالدليل العقلي، والحق أنه يجوز أن يكون مخصّصاً ويدلّ

١. لاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٢٨١؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢١٣.

ﷺ عليه قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١) فإن هذا تخصيص بالعقل فإن ذاته ليست مخلوقة لذاته. وعند المعتزلة افعال العباد ليست مخلوقة له. وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢) مخصص بالاطفال بدليل العقل فإنه لا يجوز عقلاً ورود التكليف على من لم يعقل التكليف. واحتج المانع بوجوه:

الأول: أن التخصيص هو الإخراج لبعض ما يتناوله اللفظ وذلك إنما يكون مع صحة الإرادة لغة،^(٣) ولو كان ما يخرج العقل تخصيصاً لوجب أن يكون اللفظ صالحاً لما أخرج العقل، وذلك باطل قطعاً لأننا نعلم بالضرورة أن المتكلم لا يصح أن يريد لغة بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل .

والجواب: أن التخصيص للطفل بالعقل إنما وقع للفظ العام أعني لفظة الناس لا بالنظر إلى أفراد عقلاً، وأخرج عنه العقل بعض افراده بالنظر إلى النسبة المذكورة، كان ذلك مانعاً من إرادة الجميع من اللفظ الصالح له قبل النسبة، ولا معنى للتخصيص إلا ذلك .

الثاني: لو كان العقل مخصصاً لكان متأخراً لأنه بيان، والبيان متأخر عن

المبين.

١. الزمر: ٦٢.

٢. آل عمران: ٩٧.

٣. قد ورد في نسخة «ج» بعد قوله: «صحة الإرادة لغة» ما يلي:

[لاستحالة تناول اللفظ لما لا يصح إرادته منه لغة].

وهو نفس ما جاء في آخر الاشكال، فاسقاطه أفضل.

والجواب: أنه يكون متأخراً من حيث إنه بيان لا من حيث الذات.^(١)

الثالث: لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لاشتراكهما في كون كل واحد منهما رفعاً لبعض ما يصلح تناول اللفظ له ؛ أما التخصيص ففي الأعيان وأما النسخ ففي الأزمان، والتالي باطل.

والجواب: أن النسخ على قول من يقول إنه بيان: انتهاء مدة الحكم، وعلى قول من يقول: إنه رفع حكم شرعي بطريق شرعي؛ غير حاصل بالعقل: أما الأول: فلائنه لا يمكن الإطلاع بالعقل على انتهاء مدة الحكم الذي نطق فيه بالدوام .

وأما الثاني: فكذلك، فإنه كيف يمكن للعقل أن يرفع الحكم الذي كان ثابتاً، على أن للمانع أن يمنع ذلك ويجوز النسخ بالعقل، فإن مقطوع اليدين منسوخ عنه غسل اليدين بالعقل.^(٢)

الرابع: أن الدليل العقلي والتقلي قد تعارضا فليس كون العقل مخصصاً أولى من أن يكون الدليل العقلي مشروطاً دلالاته بعدم المعارض من عموم الكتاب .

والجواب: أن التعارض إذا وقع بينهما وجب تأويل النقل بالمحتمل لا بما لا يحتمله لأنه إن عمل بهما لزم العمل بالتقيضين، وإن تركا لزم ترك التقيضين، وإن عمل بالنقل الذي هو فرع، وابطل الأصل، لزم إبطالهما فلم يبق إلا تأويل النقل حتى يكون ذلك عملاً بهما .

١. أي أن العقل متقدم ذاتاً لكنه متأخر صفة وبيانياً وهو المطلوب، فلا يرد الاشكال.
٢. وهو ليس من النسخ في شيء حتى على التفسير الثاني لأن غاية ما يمكن أن يقال عنه: أنه غير منجز في حق من قطعت يده لوجود مانع، وأين هذا من النسخ؟!

قال: مسألة: يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب .

أبو حنيفة والقاضي والإمام: إن كان الخاص متأخراً، وإلا فالعام ناسخ، فإن جهل تساقط.

لنا: «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ» مخصص لقوله: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ»، وكذلك: «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ»، مخصص لقوله تعالى: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ».

وأيضاً: لا يبطل القاطع بالمحتمل.

قالوا: إذا قال: اقتل زيدا، ثم قال: لا تقتل المشركين، فكأنه قال: لا تقتل زيدا، فالثاني ناسخ.

قلنا: التخصيص أولى؛ لأنه أغلب، ولأنه لا رفع فيه كما لو تأخر الخاص.

قالوا: على خلاف قوله: «لَتُبَيِّنَنَّ» .

قلنا: «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ»، والحق أنه المبين بالكتاب وبالسنة.

قالوا: البيان يستدعي التأخر.

قلنا: استبعاداً.

قالوا: قال ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث.

قلنا: يُحمل على غير المخصّص، جمعاً بين الأدلة.*

[تخصيص الكتاب بالكتاب]

* أقول: اختلفوا في تخصيص الكتاب بالكتاب فآبته جماعة من المحققين، ومنع منه قوم،^(١) ونقل عن أبي حنيفة والقاضي وإمام الحرمين أن الخاص إن كان متأخراً فهو مخصّص، وإن كان متقدماً فالعام ناسخ، وإن جهل تساقطا.

والدليل على جواز التخصيص وقوعه في قوله تعالى: «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ»^(٢) فإنه ورد مخصّصاً لقوله تعالى: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا»^(٣) وفي قوله تعالى: «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ»^(٤) فإنه ورد مخصّصاً لقوله تعالى: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ»^(٥)، وأيضاً الخاص مقطوع به في دلالة ومنتنه والعام مقطوع به في منتنه لا في دلالة، فلا يترك المقطوع به لأجل المحتمل.

احتج المخالف بوجوه:

أحدها: أنه إذا قال: اقتل زيداً ثم قال: لا تقتل المشركين، فكأنه قال: لا تقتل زيداً، لأن العام متناول لكل فرد فرد ولا شك أن الثاني ناسخ، فكذا الأول.

والجواب^(٦): التخصيص أولى من النسخ لأنه أغلب، والحمل على

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢/ ٢٨٦.

٢. البقرة: ٢٣٤. ٣. المائدة: ٥. ٤. البقرة: ٢٢١.

٥. البقرة: ٢٣٤. ٦. ورد الجواب في نسختي «ب» و«ج» كما يلي: [والجواب: أن العام المتأخر يحتمل أن يكون

﴿الأغلب أولى، ولأنه لا رفع فيه بخلاف النسخ الذي يقتضي رفع الحكم بعد ثبوته، كما لو تأخر الخاص فإن تخصيص فيه أولى من النسخ.

الثاني: أن التخصيص بالكتاب يقتضي أن يكون الكتاب مبيئاً، والتالي باطل لقوله تعالى: ﴿لَتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١).

والجواب: المعارضة بقوله: ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾^(٢) في صفة الكتاب، والحق أن المبيئ الرسول ﷺ وبيانه تارة يكون بالكتاب وتارة بالسنة.

الثالث: قالوا: البيان يستدعي التأخر عن المبيئ، فكيف يكون الخاص المتقدم مبيئاً.

والجواب: أن هذا استبعاد محض فإنه يمكن أن يكون المبيئ وارداً قبل ورود المبيئ.^(٣)

الرابع: قال ابن عباس: كُنَّا نَأْخُذُ بِالْأَحْدَثِ فَالْأَحْدَثِ، فعلى تقدير أن يكون الأحدث هو العام وجب العمل به وترك الخاص .

والجواب: لا منافاة في ذلك لأنه يمكن حملة على غير المخصص جمعاً بين الأدلة.

ناسخاً للخاص المتقدم وأن يكون مخصصاً به فلا أولوية. سلمنا ثبوت الأولوية لكن الأولوية للتخصيص لأنه أغلب، والحمل على الأغلب أولى سواء عرف التاريخ أو جهل، ولأنه لا رفع فيه بل هو منع من الثبوت].

من الناحية الفنية ما ورد في المتن أكثر اتقاناً وأوضح بياناً، على أنه يمكن القول: إن العام ظاهر والخاص أظهر والأظهر مقدم، سواء تقدم في مقام البيان أو تأخر.

١. النحل: ٤٤. ٢. النحل: ٨٩.

٣. وقد جاء في نهاية العبارة في نسختي «ب» و«ج» ما يلي:

[كما يذكر أحد المخاطبين كلاماً لصاحبه ليبيّن به كلاماً آخر له متأخراً].

ويبدو أنها إضافة توضيحية ألحقت بالمتن.

قال: مسألة: يجوز تخصيص السنة بالسنة.

لنا: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»، مخصص لقوله: «فيما

سقت السماء العُشر»، وهي كالتي قبلها في الخلاف.*

قال: مسألة: يجوز تخصيص السنة بالقرآن.

لنا: «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ».

وأيضاً: لا يبطل القاطع بالمحتمل.

قالوا: «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ»، وقد تقدّم.**

[تخصيص السنة بالسنة]

* أقول: هذه المسألة ظاهرة. (١)

** أقول: مذهب أكثر المتكلمين والفقهاء (٢) أنه يجوز تخصيص السنة

المتواترة بالقرآن، وخالف فيه جماعة، واحتج المصنف بوجهين:

الأول: قوله تعالى في صفة الكتاب: «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» والمخصص مبين

والسنة شيء.

الثاني: أنه إذا ورد الكتاب الخاص والسنة العامة كان العمل بالكتاب أولى

لأنه مقطوع في منتهى ودلالته بخلاف السنة العامة وقد تقدّم هذان الوجهان.

واحتجوا بقوله: «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ» فلا يجوز تخصيص بالكتاب لأنه يقتضي

أن يكون الكتاب مبيناً، وقد مضى الجواب عنه.

١. لاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٢٩٠.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٢٩٢.

قال: مسألة: يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد.

وقال به الأئمة الأربعة، وبالمتواتر إتفاقاً.

ابن أبان: إن كان خُصَّ بقطعي.

الكرخي: إن كان خُصَّ بمنفصل.

القاضي: بالوقف.

لنا: أنهم خصّوا: «وَ أَجِلَّ لَكُمْ» بقوله ﷺ: «لا تُنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»، و «يُوصِيكُمُ اللَّهُ» بقوله ﷺ: «لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم، ولا المسلم من الكافر»، و: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث».

وأورد: إن كانوا أجمعوا، فالمخصّص الإجماع، وإلا فلا دليل.

قلنا: اجمعوا على التخصيص بها.

قالوا: رد عمر حديث فاطمة بنت قيس، «إنه لم يجعل لها سُكنى ولا نفقة» لما كان مخصّصاً لقوله تعالى: «أَسْكِنُوهُنَّ» ولذلك قال: كيف ترك كتاب ربنا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت».

قلنا: لتردّه في صدقها، ولذلك قال: لا ندري أصدقت أم كذبت.

قالوا: العامّ قطعي والخبر ظني.

وزاد ابن أبان والكرخي: ولم يضعف بالتجوّز.

قلنا: التخصيص في الدلالة، وهي ظنيّة، فالجمع أولى.

القاضي: كلاهما قطعيّ من وجه، فوجب التوقف.

قلنا: الجمع أولى. *

* أقول: اختلف الناس ^(١) القائلون بالعمل بخبر الواحد هل يخصّ به عموم الكتاب أم لا؟ فذهب إليه جماعة من الأصوليين والشافعي ومالك وأبو حنيفة وأحمد.

وقال قوم: لا يجوز أصلاً.

وقال عيسى بن أبان: إن كان العامّ قد خُصّ قبل ذلك بدليل قطعي جاز، وإلا فلا.

وقال الكرخي: إن كان العام قد خُصّ قبل ذلك بدليل منفصل جاز، وإلا فلا. والقاضي أبو بكر توقف، ^(٢) وإنما جوّز ابن أبان والكرخي تخصيصه بخبر الواحد بعد ما اشترطاه لأنّه عندهما يصير مجازاً بذلك فيجوز تخصيصه لخروجه عن القطع حيثنّذ واتفق الكل على جواز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة.

واحتجّ المصنف على الوقوع باجماع الصحابة على ذلك فإنهم خصّوا قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ ^(٣) بقوله ﷺ: «لا تُنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها» وهو خبر واحد، وخصّوا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٢٩٨؛ العدة في أصول الفقه: ١ / ٣٤٤؛ التبصرة: ١٣٢؛

المحصول: ١ / ٤٣٢.

٢ . التقريب والإرشاد: ٣ / ١٨٥.

٣ . النساء: ٢٤.

﴿ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾^(١) بقوله ﷺ: «القاتل لا يرث»^(٢) و: «الكافر لا يرث المسلم، ولا المسلم الكافر»^(٣) وبقوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»^(٤)، وهذه أخبار آحاد.^(٥)

اعترضوا على ذلك بأن الصحابة إن كانوا قد اجمعوا على التخصيص بهذه الاخبار فالمختص بالإجماع، وإن لم يكونوا قد اجمعوا فلا دلالة فيه .

والجواب: أنهم اجمعوا على التخصيص استناداً إلى هذه الاخبار لا مطلقاً فلا يكون المختص هو الإجماع .

واحتجوا بأن عمر بن الخطاب رد حديث فاطمة بنت قيس عن النبي ﷺ في أنه «لم يجعل لها سكنى ولا نفقة» لما كان ذلك الحديث مختصاً لقوله تعالى: «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ»^(٦)، و [لذلك] قال: كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت.

والجواب: أن عمر إنما رد هذا الحديث لما كان شاكاً في صدق الراوي

١. النساء: ١١.

٢. مسند أحمد: ١٧٨ / ٢ و ١٩٥.

٣. مسند أحمد: ٢٠٢ / ٥؛ المدونة الكبرى: ٣ / ٣٨٩؛ سنن البيهقي: ٦ / ٢١٨.

٤. لقد أشرنا في هامش الصفحة (٣٢) من هذا المجلد إلى أن هذه الرواية المزعومة لا تصلح شاهداً، فراجع .

٥. وهناك إضافة توضيحية في نسختي «ب» و «ج»، هي: [والوقوع يستلزم الجواز قطعاً] وهي إضافة لا بأس بها وإن لم يتوقف تمام المعنى عليها.

٦. الطلاق: ٦.

«ويدل عليه قوله: لا ندري اصدقت أم كذبت، والنزاع إنّما وقع في الحديث الذي يرويه الصادق لا في مطلق الحديث .

قالوا: العام قطعيّ والخاص ظنيّ فلا يكون معارضاً له. وقال ابن ابان والكرخي: «أن العام غير المخصص بما ذكر» لأنّه قطعي غير ضعيف بسبب التجوّز، والخاص ظني فلا يعارضه .

والجواب: أنّ التخصيص إنّما هو لدلالة العام وهي ظنية فقد يعارض العام الظني في دلالاته القطعي في متنه والخاص الظني في متنه القطعي في دلالاته، فيجب الجمع إذا امكن وهو ممكن هاهنا بأن يُجعل العامّ دليلاً في غير مورد الخاصّ.

قال القاضي أبو بكر: العام قطعي من وجه والخاص قطعي من وجه، وقد تعارضا وليس أحدهما أولى بالإبطال،^(١) فيجب التوقف.

والجواب: أنّ^(٢) الجمع أولى.

١. في نسختي «ب» و«ج»: [أولى بالعمل].

٢. في نسختي «ب» و«ج» اضيف ما يلي: [نقول: لا نسلم أنّه لا أولوية لأحدهما بل نقول إن الخير أولى لأن العمل يحصل معه الجمع بين الدليلين] وهي اضافة قليلة الجدوى.

قال: مسألة: الإجماعُ يُخصّص القرآنَ والسنةَ، كتصنيف آية القذف على العبد، ولو عملوا بخلاف نصٍّ، تضمن ناسخاً.*

قال: مسألة: العام يُخصّص بالمفهوم، إن قيل به ؛ ومثّل: «في الأنعام الزكاة»، «في الغنم السائمة زكاة» ؛ للجمع بين الدليلين.

فإن قيل: العامُّ أقوى، فلا معارضة .

قلنا: الجمعُ أولى كغيره.**

* أقول: هذه المسألة (١) ممّا انفقوا عليها (٢) وذلك لأنّهم أجمعوا على أنّ آية القذف خاصّة بالأحرار، فإنّ العبيد والإماء يُحدّون نصف حدّهم، وأعلم أنّ الاجماع في الحقيقة ليس بمخصّص وإنّما هو دليلٌ عليه، وكذلك إذا عمل أهل الاجماع بخلاف نصٍّ فإنّه لا يكون ناسخاً وإنّما يكون مخصّصاً للناسخ ودليلاً عليه.

** أقول: ذهب القائلون (٣) بأنّ المفهوم حجّة إلى جواز تخصيص العموم به سواء كان المفهوم من قبيل مفهوم الموافقة كقوله: «اضرب كلّ من دخل داري» و «زيد لا تقل له أفّ» فإنّ ذلك يدلّ على تحريم الضرب لأنّ الكلام سيق لتحرّيم الإهانة لزيد فيجب كفّ الأذى عنه .

أو كان من قبيل مفهوم المخالفة كقوله ﷺ: «في الأنعام زكاة»، ثم

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٢٩٣ .

٢. في نسختي «ب» و «ج» إضافة ملحقة لتفسير الضمير في «عليها» كما يلي:
[وهي في جواز تخصيص الكتاب والسنة بالاجماع، والدليل عليه الوقوع].

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٣٣١ .

.....
 قال ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة»، فإن ذلك يدل بمفهومه على المنع من
 وجوب الزكاة في المعلوفة .

والدليل على جواز التخصيص به أنه دليل شرعي وقد يعارض هو والعام
 فيجب الجمع .

قالوا: العام أقوى من المفهوم فلا يكون معارضاً له. قلنا: الجمع أولى من
 السقوط كغيره مثل خبر الواحد والعموم.^(١)

١ . في نهاية المقطع في نسختي «ب» و «ج» إضافة هي: [واعلم أن الواو في قوله: «ومثل» يشعر بأن مراده بالمفهوم في صدر المسألة مفهوم الموافقة حتى يصح عطف مفهوم المخالفة عليه]. والسياق ينبئ بأنها ملحقه بالنص فلا مبرر لادراجها فيه .

قال: فعله ﷺ يخصّص العموم، كما لو قال ﷺ: «الوصال» أو «الاستقبال»، للحاجة أو: «كشف الفخذ حرام على كل مسلم»، ثم فعل، فإن ثبت الإتيان بخاصّ، فنسخ، وإن ثبت بعامّ، فالمختار تخصيصه بالأوّل.

وقيل: العملُ بموافق الفعل .

وقيل: بالوقف .

لنا: التخصيص أولى ؛ للجمع .

قالوا: الفعلُ أولى ؛ لخصوصه .

قلنا: الكلامُ في العمومين* .

* أقول: إذا فعل النبي ﷺ فعلاً مخالفاً لما دل عليه العموم كما إذا قال: «الوصال»^(١) أو «استقبال القبلة عند الحاجة» أو «كشف الفخذ عند الصلاة حرام على كل مسلم» ثم فعل أحدها فلا يخلو أما أن يثبت وجوب اتباعه ﷺ بدليل خاصّ لفعل معيّن كقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٢) أو يثبت وجوب اتباعه بدليل عام كقوله - تعالى - : ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(٣)،

١. وهو أن توصل المرأة شعرها بشعر غيره لتغش به، فهي واصلة وفعلها وصال .

٢. عوالي اللآلي: ١٩٨ / ١ وج ٨٥ / ٣ ؛ بحار الأنوار: ٢٧٩ / ٨٢ ؛ سنن البيهقي: ٣٤٥ / ٢ ؛ سنن

الدارقطني: ٢٨٠ / ١ .

٣. الأحزاب: ٢١ .

﴿ فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ كَانَ الْفِعْلُ نَاسِخًا ^(١) لَمَا ثَبِتَ أَوْلَى .

وإن كان الثاني كان هناك عامان متعارضان أحدهما الدليل الدال على اتباعه والثاني الدليل الدال على الفعل، وقد اختار المصنف تخصيص الدليل الدال على اتباعه بالدليل الدال على الفعل، فحيثُ يكون العام ثابتاً في حقنا على ما هو عليه وقد خصَّ الرسول ﷺ منه بفعله ^(٢) .

وقال قوم: إنَّ العمل بموافق الفعل أولى من العمل بالعموم ^(٣) .

وقال آخرون: بالوقف .

إحتج المصنف بأنَّ التخصيص أولى لأنَّ فيه الجمع بين الدليلين، قالوا: الفعل أولى لأنه أخصّ.

أجاب: بأنَّ الكلام واقع في العمومين ^(٤) .

-
١. في نسختي «ب» و «ج» اضافة توضيحية لا بأس بها: [لحكم العام المتقدم، وهو قوله ﷺ: «كشفت الفخذ حرام عند الصلاة على كل مسلم» أما بالنسبة إليه فظاهر، وأما بالنسبة إلى الأمة فلو جوب التأسي به بدليل خاص وهو قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»].
 ٢. لاحظ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢٣١؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٢٩٤.
 ٣. وفي نسخة «ب» إضافة لا تخلو من ارتباك فكان حذفها أولى.
 ٤. مثل عموم وجوب التأسي وعموم حرمة الوصال، وأما الفعل فدلالته اجمالية، فلا يقع الكلام فيه.

قال: مسألة: الجمهور: إذا علم ﷺ بفعلٍ مخالفٍ، ولم يُنكره كان مخصّصاً للفاعل، فإن تبين معنى، حُمِلَ عليه موافقُهُ بالقياس، أو بـ «حكمي على الواحد».

لنا: أن سكوته دليل الجواز، فإن لَمْ يَتَبَيَّنْ، فالمختار: ألا يتعدى، نتعذرُ دليله.*

* أقول: اتفق الاكثرون ^(١) على أنه ﷺ إذا علم بفعل واحد من أصحابه لأمر من الأمور مخالف للعموم ولم ينكره عليه مع القدرة فإنّه يكون مخصّصاً للعموم في حق الواحد، ثمّ أمّا أن يبين هناك معنى يوجب تخصيص ذلك الفاعل من العموم أو لا يُبين، فإن كان الأول فكل من شارك الفاعل في ذلك المعنى كان حكمه حكمه بالقياس، أو بقوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» ^(٢).
وإن كان الثاني: فالحق أنّه لا يتعدى ذلك الحكم عن الفاعل إلى غيره لعدم الدليل الدال على التعدي ^(٣) مع وجود الدليل العام الدال على الفعل، والدليل على التخصيص أنّه ﷺ إنّما سكت عن الانكار لأنّه قد كان الفعل جائزاً لذلك الفاعل والألما ساغ الاهمال.

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٢٩٦.

٢. عوالي اللآلي: ١ / ٥٦٦، برقم ١٩٧، وج ٢ / ٩٨، برقم ٢٧٠؛ شرح سنن النسائي للسيوطي: ٢ / ١٨٨.

٣. قد ورد في نسختي «ب» و«ج» بعد كلمة «لعدم الدليل على التعدي» ما يلي:
[إذا قياس حينئذ لعدم المعنى الجامع. لا يقال: الدليل موجود وهو قوله: «حكمي على الواحد»، لأننا نقول لو علمنا به لبطل العموم بالكلية فلم يبق إلّا تخصيص هذا الحديث بالتخصيص منه ﷺ جمعاً بين الأدلة بخلاف ما إذا بين الجامع لبطلان العام بالقياس لا بالحديث].
وهو تعليل مضاف على ما يبدو.

قال: مسألة: الجمهور: أن مذهب الصحابي ليس بمخصّص، ولو كان الراوي، خلافاً للحنفية والحنابلة .

لنا: ليس بحجة .

قالوا: يستلزم دليلاً، وإلا كان فاسقاً؛ فيجب الجمع .

قلنا: يستلزم دليلاً في ظنه فلا يجوز لغيره إتباعه .

قالوا: لو كان ظنيّاً، لبيّنه .

قلنا: لو كان قطعياً لبيّنه .

وأيضاً: لم يخف عن غيره .

وأيضاً: لم يجز لصحابي مخالفته، وهو اتفاق.*

* أقول: ذهب المحققون^(١) إلى أن مذهب الصحابي إذا كان على خلاف العموم لا يخصّصه سواء كان الصحابي راوياً أو لم يكن .

وذهب آخرون إلى أنه يخصّص به .

وفرق ثالث بين الراوي وغيره، فأوجب التخصّيص بقول الراوي دون غيره .

والدليل على أنه غير مخصّص أنه ليس بحجة فلا يعارض العام الذي هو

حجة .

حجة .

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢/ ٣٤٢؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢٣٦؛ المحصول: ١/

٤٥٠؛ المستصفي: ١٥٧/٢ .

قالوا: قول الصحابي: لا بد وأن يكون للدليل وإلا كان فاسقاً لأنّ القول في الدين بمجرد الشهية حرام. وإذا كان قوله إنّما هو للدليل فذلك الدليل يكون مخصصاً للعموم، للجمع .

والجواب: أنا نسلم أنه إنّما قال للدليل، لكن للدليل في ظنه أو للدليل في نفس الأمر، فالأول مسلم والثاني ممنوع.

وإذا كان الدليل إنّما هو في ظنه لم يجز لغيره اتباعه .

قالوا: لو كان ظنيّاً لوجب عليه أن يبيّنه لينظر غيره فيه .

والجواب: أنا نعارضه ونقول: لو كان قطعياً لوجب أن يبيّنه ليصير إليه. وأيضاً لو كان قطعياً [لم يخف عن غيره لأن القطعي منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والإجماع، وشيء منها لا يخفى عن أحد من الصحابة، ولما خفي دلّ على أنه ليس بقطعي]^(١) لما ساغ لغيره من الصحابة مخالفته، والمخالفة سائغة بالاتفاق.

١. ما بين المعقوفتين في «ب» و«ج» فقط .

قال: مسألة: الجمهور: إن العادة في تناول بعض خاص ليس بمخصّصٍ خلافاً للحنفية، مثل: «حَرَمْتُ الرِّبَا فِي الطَّعَامِ»، وعادتهم تناولُ البرِّ.

لنا: أن اللفظ عامٌ لغةً و عرفاً، ولا مخصّص .

قالوا: يتخصّص به كتخصيص الدابة بالعرف والنقد بالغالب.

قلنا: إن غَلَبَ الإِسْم عليه كالدابة أختصّ به، بخلاف غلبة تناوله، والفرض فيه.

قالوا: لو قال: اشتري لي لحمًا، والعادة تناول الضأن، لم يفهم سواه.

قلنا: تلك قرينة في المطلق، والكلام في العموم.*

* أقول: اختلف الناس ^(١) في أن العادة هل تخصّص العموم أم لا؟ فذهب الجمهور إلى أنها غير مخصّصة .

وقالت الحنفية: أنها مخصّصة وذلك مثل قوله ﷺ: «حَرَمْتُ الرِّبَا فِي الطَّعَامِ» فإنّ هذا يتناول المعتاد وغيره، وفي العادة إنّما يتناول هذا اللفظ البرّ مثلاً، فلا اعتبار بالعادة عند الجمهور .

واحتجوا على ذلك بأنّ اللفظ عام لغة و عرفاً والحجّة فيه لا في العادة فإنّه هو الحاكم على العادة فلا يصلح للتخصيص .

قالوا: اللفظ العام يتخصّص بالبرّ للعادة كتخصيص الدابة بالعرف

قال: مسألة: الجمهور: إذا وافق الخاص حكم العام، فلا تخصيص، خلافاً لأبي ثور، مثل و «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهَّرَ»، وقوله ﷺ - في شاة ميمونة - : «دباغها طهورها» .

لنا: لا تعارض، فليعمل بهما.

قالوا: المفهوم يخصص العموم.

قلنا: مفهوم اللقب مردود.*

﴿ بالفرس، والنقد بالغالب لكونه معتاداً .

والجواب: إن كان الاسم غالباً على ذلك الخاص كلفظ الدابة الغالب على الفرس اختص به، وليس النزاع فيه وإنما النزاع في اللفظ العام إذا غلب تناوله له هل يُخصص به أم لا؟ (١) .

قالوا: لو قال لعبده اشتر لي لحماً، وكانت العادة تناول لحم الضأن، لم يفهم سواه.

والجواب: أن هذا إنما حصل لقريظة صارفة للمطلق عن اطلاقه، والكلام إنما هو في العام، والفرق بين العام والمطلق ظاهر. (٢)

* أقول: اتفق المحققون على أن العام لا يخصص بذكر أحد أفرادها إذا ﴿

١ . يقصد أن العرف في الأول تصرف في اللفظ فاخص بالفرس دون الثاني فلا عموم.

٢ . تختلف الصياغة في «ب» بعض الشيء ولكن ليس ما ورد فيها بذى بال فلا يستحق الاحتفاء

كان حكم ذلك الفرد موافقاً لحكم العام، مثاله ما روي عنه عليه السلام أنه قال: «أَيُّمَا إِهَابِ دُبَيْغٍ فَقَدْ طَهَّرَهُ»^(١) ثم مرَّ بشاة ميمونة فقال: «دَبَّأَهَا طَهُّورَهَا»^(٢) وقال أبو ثور^(٣): إن ذلك العام مخصوص بذلك الخاص بعينه حتى أنه لا يتناول بعد ذلك غيره.

والدليل على عدم التخصيص أن المخصص لا بد وأن يكون معارضاً للعام ولا تعارض بين العام وأحد أفراداه فليعمل بهما.

احتج أبو ثور: بأن المفهوم ينحصص العموم على ما مضى.

والجواب: أن المفهوم المخصَّص ليس مفهوم اللقب كما في هذه الصورة.

لا يقال: إنه لا فائدة حينئذٍ في التخصيص كما في مفهوم الرصف لأننا نقول:

الفائدة التنصيص الموجب لعدم التخصيص فيه، أو لشدة الاهتمام أو لغير ذلك من

الفوائد.

١. صحيح الترمذي: ٢٢١ / ٤، برقم ١٧٨٢، كتاب اللباس؛ مسند أحمد: ١ / ٢٦٩.

٢. عوالي اللآلي: ١ / ٤٢؛ صحيح مسلم (كتاب الحيض)، برقم ٦٩٢ - ٧٠١.

٣. هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي، الفقيه صاحب الإمام الشافعي، له مصنفات، ذكر في بعض كتبه اختلاف مالك والشافعي، وذكر مذهبه، وهو أكثر ميلاً إلى الشافعي، توفي سنة ٢٤٠ هـ. لاحظ: الاعلام للزركلي: ١ / ٣٧.

قال: مسألة: رجوع الضمير إلى البعض ليس بتخصيص .

الإمام وأبو الحسين: تخصيص .

وقيل بالوقف ؛ مثل: «وَالْمُطَلَّقاتُ»، مع «وَيُبْعَلْنَ».

لنا: لفظتان ؛ فلا يلزم من مجاز أحدهما مجاز الآخر.

قالوا: يلزم مخالفة الضمير.

وأجيب: بأنه كإعادة الظاهر. الوقف لعدم الترجيح.

وأجيب: بظهور العموم فيهما؛ فلو خصصنا الأول، خصصناهما،

ولو سُلِّمَ، فالظاهر أقوى.*

* أقول: إذا كان الضمير عقيب لفظ عام وهو عائد إلى بعض أفراده هل يكون

ذلك مخصصاً للعموم أم لا؟ فذهب جماعة من الأشاعرة والقاضي عبد الجبار وغيره

من المعتزلة إلى أنه لا يكون مخصصاً ؛ وأبو الحسين البصري والإمام ذهبوا إلى أنه

مخصص، وذهب جماعة إلى الوقف. (١)

والمثال الكاشف عن محل النزاع قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ

بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»، (٢) فَإِنَّ هَذَا عام في البوائن والرجعيات. ثم قال بعد

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٣٦٣؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢٢٨؛ المحصول: ١ /

٤٥٦؛ البرهان في أصول الفقه: ١ / ٢٦٦؛ المعتمد: ١ / ٢٨٤.

٢ . البقرة: ٢٢٨.

﴿ ذلك: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ»^(١) أعاد الضمير إلى المطلقات الذي هو لفظ عام مع أنّ العود إنّما يصحّ في الرجعيات .

واستدل المصنّف على أنّه غير مخصّص بأنّ اللفظ عام والأصل جريه على عمومه، والضمير راجع إليه، فمن حقه أن يرجع إلى جميع الأفراد التي تناولها اللفظ الظاهر فإذا دلّ الدليل على تخصيص الضمير ببعض الأفراد وخروجه عن حقيقته -التي هي العموم إلى المجاز- وجب المصير إليه، ولم يكن ذلك موجباً لتخصيص اللفظ العام وخروجه عن حقيقته، فإنّه لا يلزم من المخالفة للأصل في بعض المواضع المخالفة في الجميع.

احتجّ القائلون بالتخصيص [بأنّه يلزم مخالفة ظاهر الضمير على تقدير عموم الأوّل دونه] ^(٢) بأنّ الضمير من حقه أن يرجع إلى الظاهر السابق، والظاهر السابق يمتنع عوده إلى جميع أفرادها، فوجب أن يكون المراد من اللفظ العام، الخاصّ الذي يصحّ عود الضمير إليه.^(٣)

والجواب: [لا نسلم لزوم مخالفة الظاهر لأن] ^(٤) الضمير كاعادة الظاهر ولما كان الظاهر (لو أعيد) غير مستلزم للمخالفة لتخصيص الظاهر الأوّل إذا

١ . البقرة: ٢٢٨ .

٢ . في نسخة «ب» و «ج» فحسب .

٣ . وقد وردت العبارة في نسختي «ب» و «ج» كما يلي: [...] والظاهر السابق عام فلو عاد الضمير إلى بعض افراده مع أن ظاهره مشعر بعوده إلى الكل، لزم مخالفة ظاهر الضمير على ما قلنا [ولعلّه أوضح ممّا ورد في المتن .

٤ . في «ب» و «ج» فقط .

﴿﴾ خصص فكذلك اعادة الضمير .

وامّا القائلون بالتوقف فقد قالوا: إنّه ظهر بالكلامين إمكان التخصيص وعدمه فوجب التوقف .

والجواب: العموم ظاهر في الظاهر والمضمر، [لأنّ ظاهره يشعر برجوعه إلى الكل] ^(١) فلو خصّصنا الأول لزم مخالفة الظاهر وهو العموم في الموضوعين، ولو خصّصنا الثاني يلزم مخالفة العموم في أحدهما فيكون هذا أرجح، ولو سلمنا عدم الرجحان من هذه الحيثية إلّا أنّ الظاهر أقوى، فالعموم المستفاد منه أقوى من التخصيص المستفاد من المضمر.

قال: مسألة: الأئمة الأربعة والأشعري، وأبو هاشم، وأبو الحسين:
 جواز تخصيص العموم بالقياس .
 ابن سريج: إن كان جلياً .
 ابن أبان: إن كان العامُ مخصّصاً .
 وقيل: إن كان الأصلُ مُخرجاً .
 والجُبائي: تقدّم العام مطلقاً .
 والقاضي والإمام: بالوقف .
 والمختار: إن ثبتت العِلَّةُ بنصٍّ أو إجماع، أو كان الأصلُ مُخصّصاً،
 خُصَّ به وإلا فالمعتبر القرائن في الوقائع، فإن ظهر ترجيح خاصّ
 فالقياس، وإلا فعموم الخبر .
 لنا: أنها كذلك كالنصّ الخاص، فتخصّص بها للجمع بين الدليلين .
 واستدلّ: بأن المستنبطة: إمّا راجحة، أو مرجوحة أو متساوية،
 والمرجوح والمساوي لا يُخصّص، ووقوع احتمال من اثنين أقرب من
 واحد معيّن .
 وأجيب: بجريه في كلّ تخصيص، وقد رُجِّح بالجمع .*

* أقول: القائلون بأنّ القياس حجّة اختلفوا في أنه هل يجوز تخصيص العام
 به أم لا^(١)؟ فذهب الأشعري وجماعة من المعتزلة والشافعي ومالك

وأبو حنيفة وأحمد إلى تجويز التخصيص به ؛ وقال ابن سريج: يجوز التخصيص بالقياس الجلي دون الخفي، وعنوا بالجلي قياس المعنى وبالخفي قياس الشبهة .
وقال عيسى بن أبان: يجوز التخصيص إن كان العام قد خُصَّص قبل ذلك .
وقال قوم: يجوز التخصيص إن كان أصل القياس من الصور التي أُخرجت من العموم، وذهب أبو علي إلى أنَّ العام يقدِّم مطلقاً، والقاضي أبو بكر^(١) وإمام الحرمين^(٢) قالوا بالوقف .

والذي ذهب إليه المصنف أنَّ العلة إن ثبتت عليتها بنص أو إجماع أو كان الأصل المقيس عليه مخصصاً مطلقاً سواء خصَّص بالمتصل أو بالمنفصل فإنه يجوز التخصيص بالقياس، وإن لم يكن كذلك اعتبر بالقرائن في الوقائع فإن ظهر ترجيح لأصل القياس خصَّص به وإلا فالعمل بالعموم. واستدل على ذلك بأنها إذا كانت بهذه الشروط تكون كالنص الخاص فتخصص بها جمعاً بين الدليلين .

واستدل بعضهم على أنَّ العلة المستنبطة لا تخصص العموم بأن تلك العلة قد تكون راجحة على العموم وقد تكون مرجوحة وقد تكون مساوية، وعلى تقديري المساواة والمرجوحية امتنع التخصيص بها، فإذا كان المخصص ليس إلا العلة الراجحة، وهذه تقديرات ثلاثة يجوز التخصيص على تقدير واحد منها ولا يجوز على الباقيين، ولا شك أنَّ وقوع تقديرين أغلب من وقوع تقدير واحد، فيكون عدم التخصيص أغلب من وقوعه فلا يجوز حيثئذ .

والجواب: أن هذا عائد في كلِّ تخصيص وقد رجحنا الخاص بالجمع فلو كان هذا مبطلاً للتخصيص لوجب أن لا يكون هناك مخصص.

قال: الجبائي: لو خصَّ به، لزم تقديم الأضعف لما تقدّم في خبر الواحد؛ من أن الخبر يجتهد فيه في أمرين... إلى آخره.

وأجيب: بما تقدّم؛ وبأنّ ذلك عند إبطال أحدهما وهنا إعمالاً لهما، وبإلزام تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم لهما.

واستدل: بتأخيره في حديث معاذ، وتصويبه.

وأجيب: بأنه آخر السنة عن الكتاب، ولم يمنع الجمع.

واستدل: بأن دليل القياس الإجماع، ولا إجماع عند مخالفة العموم.

وأجيب: بأن المؤثرة ومحلّ التخصيص يرجعان إلى النص؛

كقوله ﷺ: «حكّمي على الواحد» وما سواهما؛ وإنّ ترجّح الخاص،

وجب اعتباره، لأنّه المعبر كما ذكر في الإجماع الظني، وهذه ونحوها

قطعية عند القاضي، لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الأمارات،

ظنية عند قوم؛ لأنّ الدليل الخاص بها ظني.*

* أقول: احتجّ أبو علي الجبائي على أنّه لا يجوز تخصيص العام بالقياس

بوجه:

أحدها: أنّه لو خصَّ به لزم تقديم الأضعف على الأقوى^(١) لأنّ العام يجتهد

فيه في أمرين: أحدهما أنّه غير مخصص، والثاني أنّ الراوي لم يكذب في نقله ﷺ

١. في نسختي «ب» و«ج» بعد كلمة «الأقوى»:

[لما تقدم في الخبر من أن الخبر يجتهد فيه في أمرين: أحدهما: العدالة، والثاني: الدلالة].

﴿١﴾ إن كان من أخبار الأحاد .

وأما القياس فيحمل من المطاعن أكثر من ذلك لأنه يتوقف على حكم الأصل وعلى التعليل بالعلة المستنبطة، وعلى وجود تلك العلة في الفرع وعلى عدم المانع وعلى حصول كل الشرائط، ولا شك^(١) في أن ما يحتمل نوعاً من الفساد أكثر وجوداً مما يحتمل أنواعاً كثيرة والعمل بالأكثر أولى فالعام أولى من القياس.

والجواب: ما تقدم من أن العام قطعي من وجه، ظني من آخر والقياس كذلك [فالجمع أولى]^(٢) وأيضاً فما ذكرتموه إنَّما يتم إذا قلنا ببطلان أحدهما، والذي ذكرناه إعمال لهما فهو أولى، وأيضاً يلزم من ذلك أن لا يخص الكتاب بالسنة فإنها أضعف، وأن لا يُخصَّص الكتاب والسنة بالمفهوم لضعفه عن المنطوق فيهما.

الثاني: أن معاذاً لما أرسله النبي ﷺ قاضياً إلى اليمن قال له: بم تحكم؟

قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي.^(٣) فصوبه الرسول ﷺ على ذلك وهذا يدل على تأخير القياس عن الكتاب والسنة، فكيف يكون مُخصَّصاً لهما، فإن ذلك يقتضي تقديمه عليهما .

والجواب: أن معاذاً أخر السنة عن الكتاب وصوبه الرسول ﷺ، ولم يمنع ذلك من الجمع بين عموم الكتاب والسنة، بل خصَّص العموم بالسنة، فعلمنا أن التأخير غير مانع للجمع.

١. كذا في النسختين، وفي نسخة «أ»: «لا سبيل» وما اخترناه أولى.

٢. في نسختي «ب» و«ج» فقط .

٣. كتاب الأم: ٣١٥/٧؛ المغني: ١١/٣٩٥؛ كنز الفوائد: ٢٩٦؛ تفسير ابن كثير: ٤/١ .

الثالث: أن دليل القياس إنما هو الإجماع، والإجماع غير مقبول عند مخالفة العموم، فالقياس غير مقبول .

والجواب: أن العلة المؤثرة ^(١) ومحل التخصيص يرجعان إلى النص أيضاً كقوله ﷺ: [«حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» وما [سوى] هذين إن يُرَّجَح فيه الخاص وجب اعتباره لأنه المعتبر كما ذكرنا في الإجماع الظني، ^(٢) وهذه الأمارات ظنية عند قوم، والدلالة - نفيًا وإثباتًا - ظنية غير قطعية خلافاً للقاضي أبي بكر فإنه قال إنها قطعية لأنه قد ثبت بالقطع أن العمل إنما يجب بالراجح، وهذه الأمارات راجحة قطعاً. ^(٣)

١ . العلة المؤثرة هي علة الحكم الثابتة بنص أو إجماع.

٢ . راجع الصفحة (١٦٤) من هذا الجزء.

٣ . جاء هذا المقطع في نسختي «ب» و«ج» مفصلاً وهو يتعارض مع الأسلوب الإختزالي المتبع في شرح الكتاب، فصرنا عنه صفحاً وإن كان فيه بعض الفائدة.

قال: المطلق والمقيّد.

المطلق: ما دلّ على شائع في جنسه فتخرج المعارف، ونحو: «كل رجل» ونحوه وستغريقها، والمقيّد بخلافه، ويُطلق المقيّد على ما أُخرج من شياخ بوجه كـ «رقيب مؤمنة»، وما ذُكر في التخصيص من متفقٍ ومختلفٍ، ومختارٍ ومزيفٍ، جارٍ فيه . *

[المطلق والمقيّد]

* أقول: المطلق هو اللفظ الدالّ على معنى كُلي من حيث هو شائع في جنسه لا من حيث أنّه عام ولا من حيث أنّه خاصّ ولا من حيث هو كُلي ولا جزئي، فتخرج عنه المعارف الدالّة على الاشخاص الجزئية، ومثل: «كلّ رجل» فإنّه عام والمطلق غير دال على العموم.

وإذا عرفت المطلق فالمقيّد ما يقابله وهو الدالّ على معنى جزئي غير شائع؛ وقد يطلق المقيّد على ما أُخرج من شياخ بوجه ما كرقبة مؤمنة فإنّها مخرجة من مطلق الرقبة .

والمباحث المذكورة في التخصيص فما اتّفقوا عليه أو اختلفوا فيه أو كان مزيفاً أو مختاراً فإنّها آتية هاهنا، ونزيد هاهنا مسألة.

قال : مسألة: إذا وَرَدَ مطلقٌ ومقيّدٌ: فإن اختلف حكمهما؛ مثل: «اكس، وأطعم»، فلا يُحْمَلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الآخَرِ بوجهِ اتفاقاً ومثل: «إن ظهرت، فاعتق رقبة» مع: «لا تملك رقبة كافرة»، واضحٌ، فإن لم يختلف حكمهما؛ فإن اتحد موجبهما مثبتين، حُمِلَ المطلق على المقيّد، لا العكس بياناً لا نسخاً.

وقيل: نسخٌ، إن تأخر المقيّد.

لنا: أنه جمع بينهما، فإن العمل بالمقيّد عملاً بالمطلق.

وأيضاً: يخرج ييقين وليس بنسخ، لأنه لو كان التقيّد نسخاً، لكان التخصيص نسخاً.

وأيضاً لكان تأخر المطلق نسخاً.

قالوا: لو كان تقييداً، لوجب دلالة «رقبة» على «مؤمنة» مجازاً.

وأجيب: بأنه لازمٌ لَهُمْ إذا تقدّم المقيّد، وفي التقيّد بالسلامة، والتحقيق أنّ المعنى: رقبةٌ من الرقاب، فرجع إلى نوع من التخصيص سُمِّيَ تقييداً.

فإن كانا منفيين عملاً بهما، مثل: «لا تعتق مكاتباً، لا تعتق مكاتباً كافراً»، وإن اختلف موجبهما، كالظهار والقتل.

فمن الشافعي: حمل المطلق على المقيّد. فقبل بجامع، وهو المختار، فيصير كالتخصيص بالقياس على محلّ التخصيص، وشُدَّ عنه بغير جامع.

وأبو حنيفة: لا يُحملُ.*

* أقول: إذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيّد فلا يخلو الحكمان إمّا أن يتحدّا أو يختلفا، فإن اختلفا فلا خلاف في أنّه لا يحمل المطلق منهما على المقيّد، مثل: أطعم رقبة مؤمنة، وأكس رقبة،^(١) لأنّه يمكن الجمع بينهما من غير تناف إلا في صورة واحدة وهي في مثل قوله في كفارة الظهار: «اعتقوا رقبة»، ثمّ قال: «لا تملكوا رقبة كافرة»، فإن الإجماع هاهنا منعقد على أنّ تقييد النهي بالكافرة يوجب تقييد العتق في الظهار^(٢) بالمُسْلِمَة.

أما إن لم يختلف الحكمان فالسببان أمّا أن يتحدّا أو يختلفا فإنّ إتحدّا إمّا أن يكونا مثبتين أو منفيين فإنّ كانا مثبتين حمل المطلق على المقيّد كقوله في الظهار «اعتقوا رقبة مؤمنة» «اعتقوا رقبة»، ويكون هذا الحكم^(٣) بياناً للرقبة المطلقة لا نسخاً للإطلاق، وقيل: إنّ تأخر المقيّد فهو نسخ، والدليل على الحمل مطلقاً أنّه جمع بينهما في العمل، فإن العامل بالمقيّد عامل بهما، وليس كذلك العامل بالمطلق فيكون الأول أولى. وأيضاً فإنّه إذا عمل بالمقيّد خرج من عسر عهدة التكليف بيقين وليس كذلك لو عمل بالمطلق؛ وإنّما لم يكن هذا الحمل نسخاً لأنّه لو كان كذلك لكان تخصيص العام نسخاً له لأنّه مخالف له ورد متأخراً عنه، وكان المطلق إذا

١. ورد في نسختي «ب» و«ج» المثال التالي:

[مثل: أطعم طعاماً من أطعمة العراق وأكس ثوباً، فإنّه لا يقيّد الثوب بقيد العراق].

٢. وردت العبارة التالية في نسختي «ب» و«ج» بعد كلمة «الظهار»:

[بنفي الكفر لا امتناع الجمع بينهما ولذلك قال: واضح، أي تقييد الرقبة المطلقة].

٣. في نسختي «ب» و«ج» بدل كلمة «الحكم» وردت كلمة «الحمل».

﴿ تأخر عن المقيّد ناسخاً ^(١)، وليس كذلك بالاتفاق.

احتجّوا بأنّه لو كان تقييداً لكان المراد باللفظ المطلق إنّما هو المقيّد فيكون المراد من لفظ الرقبة إنّما هو المؤمنة ^(٢) لكن دلالة الرقبة على المؤمنة إنّما هو بالمجاز لأنّ المطلق لم يوضع للمقيّد للتنافي بينهما فإنّ المطلق هو التخيير بين أي أفراد الرقاب كان والمقيّد دال على المنع من ذلك، وإذا كان مجازاً والأصل عدمه كان ذلك نسخاً لا تقييداً.

والجواب: أنّ ما ذكرتموه آتٍ فيما إذا [تقدّم المقيّد على المطلق] ^(٣) ﴿

١. وقد جاء بعد كلمة «ناسخاً» في نسختي «ب» و«ج» ما يلي:

[لأنّه مزيل للخروج عن العهدة بخصوصية المقيّد، كما أنّ المقيّد المتأخر مزيل للخروج عن العهدة بأي نوع كان].

ويبدو أنّه تعليل مضاف.

٢. وهناك إضافة تعليلية في نسختي «ب» و«ج» بعد كلمة «المؤمنّة» هي:

[لأنّ المعنى بكونه بيان على ما ذهبتم إليه كونه مبيناً لمراد المتكلم].

٣. وردت العبارة في نسخة «أ» كما يلي:

[... بعد المطلق على المقيّد...].

والصحيح ما اثبتناه في المتن، إلّا أنّ في نسختي «ب» و«ج» مقطع مطّول سنذكره تالياً لما يحمله

من طابع توضيحي، وهو كالتالي:

[... تقدم المقيّد على المطلق مع أنّكم تحملون المطلق على المقيّد حينئذٍ، على أنّ المقيّد بيان

فيعود مهذور دلالة المطلق على المقيّد مجازاً، وأيضاً فينتقض بتقيّد الرقبة في الظهار

بالسلامة عن العيوب لأن الرقبة مطلقة فدلالاتها على السلامة مجاز، والتحقيق في هذا أن

المطلق دال على عتق أي رقبة كانت، فيكون المرجع بالتقيّد إلى التخصيص.

﴿ ومع ذلك فإنَّ المطلق هناك يحمل على المقيّد وأيضاً فينتقض بتقييد الرقبة بالمسلمة، والتحقيق في هذا أنَّ المطلق دالٌّ على عتق أي رقبة كان فيكون المرجع بالمقيّد إلى التخصيص .

وأما إذا كان الحكمان منفيين مثل قوله: لا تعتق مكاتباً، لا تعتق مكاتباً كافرأ، فإنّه يعمل بهما بمعنى أنّه لا يعتق أحدهما بلا خلاف، لإمكان الجمع من غير تعارض، وأما إذا اختلف السبب كقوله في كفارة الظهار: «اعتق رقبة» وفي القتل «اعتق رقبة مؤمنة» فمنهم من حمل المطلق على المقيّد بمعنى أنّ التقييد لفظاً في أحدهما يقتضي تقييد الآخر لفظاً،^(١) وهو مذهب الشافعي^(٢).

ومنهم من ذهب إلى أنّ المطلق يُحمل على المقيّد بالقياس إنْ تمّت شرائطه وإلا فلا^(٣).

﴿ وبهذا التحقيق اندفعت الملازمة أعني قوله: لو كان حمل المطلق على المقيّد تقييداً لكان دلالة المطلق عليه مجازاً، ووجه اندفاعها أنّ معنى قوله: اعتق رقبة، ليس هو الأمر برقبة شخصية بل برقبة من الرقاب أي برقبة معيّنة من المعيّنات لاستحالة وجود المطلق من غير تشخص، ولا شكّ أنّه إذا كان معنى قوله: «اعتق رقبة من الرقاب» الأمر لمعيّن من المعيّنات، سميّ تقييداً لأنّه قد أخرج من شياخ بوجه.

وإذا كان كذلك فلا نسلم كونه مجازاً لأن دلالة معيّن من المعيّنات على أي معيّن فرض من ذلك الجنس يكون حقيقة، ضرورة كون معيّن من المعيّنات مشتركاً بالاشتراك المعنوي بين جميع المعيّنات [.

١. لاحظ: المحصول للرازي: ١ / ٤٥٩.

٢. في نسخة «ب» بعد كلمة «الشافعي»:

[على ما نقل عنه في الشاذ].

٣. وبعد كلمة «وإلا فلا» في نسخة «ج»:

﴿ ومنهم من منع مطلقاً سواء كان هناك جامع أو لا، والمذهب الأول عندي باطل فإنه لا منافاة بين قوله: «اعتق رقبة في الظهار مهما كانت» وبين قوله: «اعتق رقبة مؤمنة في القتل»، وإذا لم يكن التنافي موجوداً لم يكن تقييد أحدهما مقتضياً تقييداً للآخر؛ والمذهب الأخير^(١) وهو مذهب أبي حنيفة غير لائق على أصله وهو القول بالقياس، لأنه مهما تمّ شرائط القياس وجب العمل به، فإذا فرضنا الشرائط حاصلة في تقييد المطلق بما قيّد به المقيّد وجب التقييد عملاً بالقياس، ويكون ذلك جارياً مجرى التخصيص بالقياس على محل التخصيص.^(٢)

[﴿ وهو المنقول عنه ظاهراً [.

١ . في نسخة «ج»:

[المذهب الآخر [.

٢ . في نسختي «ب» و «ج» بدل قوله:

«ويكون ذلك جارياً...» ورد المقطع التالي:

[واحتج أصحابه بأنه لا دليل على التقييد غير القياس ويلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من

الخروج عن العهدة بأي نوع كان بالقياس، والنص لا ينسخ بالقياس .

والجواب: لا يلزم نسخ النص، بل تقييده ببعض مسمياته وذلك لا يزيد على تخصيص العام

بالقياس عندكم على محل التخصيص [.

قال: البيان والمبين :

يُطلق البيان على فعلِ المُبين، وعلى الدليل، وعلى المدلول،
فلذلك قال الصيرفي: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي
والوضوح .

وأورد: البيانُ ابتداءً، والتجوز بالحيز، وتكريرُ الوضوح.

وقال القاضي والأكثر: الدليل.

وقال البصري: العلمُ عن الدليل.

والمبين: نقيض المُجمل، ويكون في مفردٍ، وفي مُركَّبٍ، وفي فعلٍ،
وإن لم يسبق إجمالاً.*

[مبحث البيان والمبين]

* أقول: البيان يطلق تارة على فعل المُبين وهو العلم الحاصل به، ويطلق
على الدليل الدال على ذلك العلم، ويطلق على المدلول، والسبب فيه أن البيان يتعلق
بالتعريف لما ليس بمعروف بالدليل فهو لا يخلو عن هذه الثلاث فجعله كل قوم
بإزاء واحد منها؛ فذهب الصيرفي^(١) إلى أن البيان هو التعريف فلذلك

١. هو محمد بن عبدالله المعروف بابن الصيرفي، الفقيه الشافعي، تفقه على ابن سريج، ومن
غرائبه: إيجاب الحدّ على من وطئ في النكاح بغير وليٍّ، لأنه كان يعتقد تحريم ذلك، توفي
بمصر سنة ٣٣٠هـ. لاحظ: وفيات الأعيان: ٤ / ١٩٩، برقم ٥٧٤؛ تاريخ بغداد: ٥ / ٤٤٩، برقم
٢٩٧٧؛ موسوعة طبقات الفقهاء: ٤ / ٤٢١، برقم ١٢٠٧.

« جعله: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح، وهو غير جامع فإنه لا يدخل فيه البيان المبتدأ وهو الذي يدل على الحكم من غير سابقة إجمال، وأيضاً فهذا الحد قد اشتمل على التجوز والتكرير، أما التجوز ففي لفظة الحيز لأنها موضوعة بالحقيقة للمكان المختص بالأجسام، وأما التكرير ففي لفظة الوضوح، فإن التجلي هو الوضوح، والتكرير زيادة لا يجوز ذكرها في الحد.

وقال القاضي أبو بكر والجمهور: «إن البيان هو الدليل».

وقال أبو عبد الله البصري: «إن البيان هو العلم الحاصل عن الدليل».

وأما المبيّن فإنه نقيض المجرّم وهو الذي يدلّ بظاهره على المعنى المقصود منه سواء سبقه إجمال وانضاف إليه بيانه، أو لم يسبقه، وهو يقع في المفرد والمركب والفعل. (١)

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٣٩١ و ٤٢٧؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢٤٨؛ عدة الأصول: ١ / ٤٠٣؛ المعتمد: ١ / ٢٩٤؛ المستصفى: ٢ / ٢٨؛ المحصول: ١ / ٤٦١.

قال: مسألة: الجمهور: إنَّ الفعل يكون بياناً.

لنا: أنه ﷺ بيّن الصلاة والحجّ بالفعل؛ وقوله: «خذوا عني» و «صلّوا كما...» يدلُّ عليه.

وأيضاً: فإنَّ المشاهدة أدلُّ، وليس الخبرُ كالمعانيّة.

قالوا: يطول فيتأخر البيان.

قلنا: وقد يطول بالقول.

ولو سُلمَّ، فما تأخَّر، للشروع فيه، ولو سُلمَّ، فسلوك أقوى البيانين، ولو سُلمَّ فما تأخَّر عن وقت الحاجة.*

* أقول: المشهور أنَّ الفعل قد يكون بياناً للمجمل وإن كان قد نازع فيه قوم، والدليل عليه أنه ﷺ بيّن الصلاة والحجّ بالفعل، ويدلُّ عليه أن قوله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي» و «خذوا عني مناسككم»^(١) يدل على أنه ﷺ بيّن هذين التعليمين^(٢) بفعله.

لا يقال: إنَّ البيان وقع بهذا القول، لأننا نقول: إنَّ هذا القول دالٌّ على أنَّ الفعل بيان لا على أنه بيان^(٣) وذلك يؤكد ما ذكرناه. وأيضاً فلا شك أنَّ دلالة الفعل على الصفة أظهر من دلالة القول عليها.

١. عوالي اللآلي: ١ / ٢١٥، برقم ٧٣؛ سنن البيهقي: ١٢٥ / ٥.

٢. في نسختي «ب» و «ج» بدل «التعليمين»، «الفعلين».

٣. وفي نسخة «ج» بدل «بيان»، وردت كلمة «بيانه».

قالوا: البيان بالفعل يقتضي الطول فيتأخر البيان عن وقت الحاجة، وهو لا

يجوز .

قلنا: قد يكون القول أطول خصوصاً في أفعال الصلاة .

سَلَّمْنَا أَنْ الْقَوْل لَا يَقْتَضِي التَّأخِيرَ لَكِنْ لَا نَسْلَمُ أَنْ الْفِعْلَ يَقْتَضِيهِ لِحْصُولِ

الشَّرْعِ فِيهِ .

سَلَّمْنَا أَنَّهُ يَقْتَضِي التَّأخِيرَ لَكِنْ التَّأخِيرَ لِسُلُوكِ أَقْوَى الْبَيَانِينَ غَيْرِ مَمْتَنِعٍ .

سَلَّمْنَا التَّأخِيرَ لَكِنْ التَّأخِيرَ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ مَمْتَنِعٌ، أَمَّا التَّأخِيرُ لَا عَنِ وَقْتِهَا

فَلَا نَسْلَمُ امْتِنَاعَهُ [وَهُوَ هَاهُنَا كَذَلِكَ] .^(١)

قال: مسألة: إذا ورد بعد المَجْمَل قول وفعل؛ فإن اتفقا، وعُرف المتقدِّم فهو البيان، والثاني تأكيد .

فإن جُهل فأحدهما، وقيل: يتعيَّن غيرُ الأرجح للتقديم، لأنَّ المرجوح لا يكون تأكيداً.

وأجيب: بأنَّ المستقل لا يلزم فيه ذلك.

فإن لم يتفقا كما لو طاف بعد آية الحجّ طوافين، وأمَرَ بطوافٍ واحدٍ فالمختار: أن القول بيانٌ، وفعله ندبٌ أو واجب، متقدِّماً أو متأخراً، لأنَّ الجمع أولى.

أبو الحسين، المتقدِّم بيانٌ؛ ويلزم نَسْخُ الفِعْلِ متقدِّماً، مع إمكان الجمع.*

* أقول: لما بيَّن أنَّ كلَّ واحد من القول والفعل صالح لأنَّ يكون بياناً فرَّع على ذلك مسألة وهي: إنهما إذا اجتمعا هل يكون البيان بالقول أو بالفعل ؟

وتقريره أن نقول: الفعل أمّا أن يكون موافقاً للقول أو مخالفاً له فإن كان موافقاً، فإن عرف المتقدِّم منهما، فالمتقدِّم بيان والمتأخّر تأكيدٌ له، إلا أن يكون المتأخّر مرجوحاً بالنسبة إلى المتقدِّم فإنَّ فيه خلافاً لأنَّ المرجوح عند قوم لا يؤكد الراجح، والمصنّف جوّز ذلك لأنَّ كلَّ واحد منهما مستقل بالبيان فجاز التوكيد وإن كان المؤكّد مرجوحاً .

وأما إن جهل المتقدِّم فإن أحدهما يكون بياناً والآخر تأكيداً على الجملة ۞

﴿ وإن لم يعلمه على التفصيل، إلا أن يكون أحدهما أرجح فإنَّ البيان يكون هو المرجوح على ما مضى، وقد مرَّ قول المصنف فيه، وأما إن اختلفا كما روي أنه عليه السلام قال: بعد آية الحج: «من قرن حجاً إلى عمرة فليطف طوافاً واحداً ويسعى سعياً واحداً»^(١) وروي عنه عليه السلام: أنه طاف طوافين وسعى سبعين؛^(٢) فقد اختلفوا فيه فمذهب المصنف أن القول هو البيان ويحمل فعله على أنه ندب أو على أنه واجب مختصُّ به سواء كان متقدماً أو متأخراً، لأنَّ البيان لو كان هو الفعل لكان القول معطلاً إن ورد متأخراً، أو يكون الفعل ناسخاً إن كان متقدماً، ولو جعلنا البيان بالقول حصل الجمع بين مقتضى القول والفعل فيكون أولى .

وذهب أبو الحسين البصري إلى أنَّ البيان هو المتقدّم من القول والفعل كما في صورة الاتفاق، فإن كان المتقدّم هو الفعل كان الطواف الثاني واجباً، وإن كان هو القول لم يكن واجباً .

والزم المصنف أبا الحسين كون الفعل منسوخاً بالقول إذا كان الفعل متقدماً والأصل عدم النسخ فإذاً الجمع أولى من النسخ وقد أمكن، فيجب المصير إليه.^(٣)

١. مسند أحمد: ٦٧/٢ .

٢. سنن الدارقطني: ٢/٢٦٣، برقم ١٣٠؛ تفسير القرطبي: ٢/٣٩٢ .

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢/٤٣٢؛ المعتمد: ١/٣١١؛ الإحكام: ٣/٢٨ .

قال: مسألة: المختار: أن البيان أقوى.

والكرخي: يلزم المساواة.

أبو الحسين: بجواز الأدنى.

لنا: لو كان مرجوحاً، ألغى الأقوى في العام إذا خُصص، والمطلق إذا قيّد، وفي التساوي: التحكم.*

* أقول: اختلفوا في أن البيان هل يجب أن يكون مساوياً للمبين أو يجوز أن يكون أضعف؟ فذهب الكرخي إلى وجوب المساواة، وذهب أبو الحسين البصري إلى أنه يجوز أن يكون أدنى، وذهب المصنف إلى أن البيان يكون أقوى من المبين.^(١)

وقد فصل آخرون فقالوا: إن كان البيان للمجمل، كفى في تعيين أحد احتمليه أدنى ما يفيد الترجيح. وإن كان البيان للعام أو للمطلق فلا بد وأن يكون أقوى.

ودليل المصنف إنما ينهض بهذا القول لأنه قال: لو كان البيان مرجوحاً لزم الغاء الأقوى في العام إذا خُصص والمطلق إذا قيّد وإلغا الأقوى، والعمل بالأضعف باطل، فهذا إنما يدل على المذهب المفصل.

وردّ المصنف على الكرخي بأنّ البيان لو كان مساوياً للمبين، لكان تخصيص أحدهما بكونه بياناً والآخر بكونه مبيّناً تحكماً من غير دليل.

قال: مسألة: تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع، إلا عند مجوز
تكليف ما لا يُطاق، وإلى وقت الحاجة يجوز.

والصيرفي والحنابلة: ممتنع .

والكرخي: ممتنع في غير المجرى.

وأبو الحسين: مثله في الإجمالي لا التفصيلي، مثل: «هذا العموم
مخصوص»، و «المطلق مقيد»، و «الحكم سينسخ».

والجبائي: ممتنع في غير النسخ.

لنا: «فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» إلى «... الْقُرْبَى»، ثم بيّن ﷺ أن
السلب للقاتل: إمّا عموماً، وإمّا برأى الإمام، وأن ذوي القربى بنو
هاشم دون بني أمية وبني نوفل، ولم يُنقل اقتران إجمالي مع أن الأصل
عدمه.

وأيضاً: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ثم بيّن جبريل والرسول ﷺ، وكذلك
الزكاة، وكذلك السرقة، ثم بيّن على تدرّج .

وأيضاً: فَإِنَّ جِبْرَائِيلَ ﷺ قَالَ: «إِقْرَأْ»، قال ﷺ: «وما أقرأ»، وكرّر
ثلاثاً، ثم قال: «إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» .

واعترض: بأنه متروك الظاهر، لأن الفورَ يمتنع تأخيرهُ، والتراخي
يُفيد جوازه في الزمن الثاني، فيمتنع تأخيرهُ.

وأُجيب: بأن الأمر قبل البيان لا يجبُ به شيءٌ، وذلك كثيرٌ* .

* أقول: اتفق الجمهور من العقلاء على أنه يمتنع تأخير البيان عن وقت الحاجة^(١)، وجوزَه القائلون بجواز تكليف ما لا يطاق، وأما تأخير البيان إلى وقت الحاجة فجوزَه الجمهور من الأشعرية وجماعة من أصحاب أبي حنيفة، وذهب أبو بكر الصيرفي وأبو اسحاق^(٢) والحنابلة وبعض الحنفية إلى أنه ممتنع .

وذهب الكرخي وجماعة من الفقهاء إلى أنه يجوز تأخير بيان المجمل دون غيره، وأما أبو الحسين البصري فإنه فصل هاهنا وقال: كل ما له ظاهر استعمل في غيره فإنه لا يجوز تأخير بيانه الإجمالي ولم يوجب التفصيلي، وأما ما ليس له ظاهر فإنه يجوز تأخير البيانين فيه ؛ مثال الأول: العام إذا خصص، والحكم إذا نسخ، والمطلق إذا قيد، فإن ظاهر العام أنه غير مخصص، وظاهر الحكم أنه غير منسوخ، وظاهر المطلق أنه غير مقيد، فإذا استعمل في هذه وجب أن يُبين اجمالاً وهو أن يقول: العام مخصوص، والحكم منسوخ، والمطلق مقيد، ولا يجب بيان الباقي ولا مدة النسخ .

ومثال الثاني: المجمل فإنه لا دلالة ظاهرة له فلا يجب بيانه إلا وقت الحاجة، وأما الجبائيان والقاضي عبد الجبار فقد أوجبوا البيان إلا في النسخ .

واحتجَّ المصنف على جواز التأخير مطلقاً بوجوه :

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٤٤٠؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢٧٠؛ المعتمد: ١ / ٣١٥ .

٢ . أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المروزي، فقيه انتهت إليه رئاسة الشافعية بالعراق بعد ابن سريج، مات سنة ٣٤٠هـ، لاحظ الاعلام للزركلي: ١ / ٢٨١ .

﴿الأول: قوله تعالى: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ»^(١) وهذا عام في كل ما يغنم، ثم إن النبي ﷺ بيّن أن السلب للقاتل إما بالعموم المستفاد من كون الغنيمة للقاتل وإما برأي الإمام، وأيضاً بيّن أن ذا القربى بنو هاشم دون بني أمية وبني نوفل فلما سُئل عن ذلك قال: «إننا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام ولم نزل هكذا» وشبك بين أصابعه، ولم يُنقل اقتران البيان الاجمالي .

وأيضاً فالأصل عدمه فهذا يبطل مذهب أبي الحسين .

الثاني: أن الله تعالى قال: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزُّكَاةَ»^(٢) وكذلك قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^(٣) وهذه آيات مجملة وعامة ثم إن النبي ﷺ وجبرئيل بيّنا ذلك للمكلفين بعد نزول الخطاب على التدرج .

الثالث: أن جبرئيل في ابتداء الوحي نزل إلى الرسول ﷺ وقال له: إقرأ، قال: وما أقرأ، قال: إقرأ، قال: وما أقرأ كرره ثلاثاً قال: «إقرأ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ»^(٤)،^(٥) وهذا يدل على جواز تأخير البيان .

لا يقال: إن هذا متروك الظاهر لأن الأمر إن اقتضى الوجوب على الفور امتنع تأخيره مع بيانه لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة أو الوجوب على التراخي يمتنع تأخير بيانه، لأنه يفيد جواز الفعل في الزمن الثاني والأمر لا يخلو عن الفور والتراخي،^(٦) لأننا نقول: هذا بناءً على أن الأمر قبل البيان يجب به شيء إما

١. الانفال: ٤٢ . ٢. البقرة: ١١٠ . ٣. المائدة: ٣٨ . ٤. العلق: ١ .

٥. مسند أحمد: ٦/ ٢٣٣؛ صحيح البخاري: ١/ ٣؛ صحيح مسلم: ١/ ٩٧؛ سنن البيهقي: ٧/ ٥١ .

٦. جاء في نسخة «ج» بعد كلمة التراخي :

قال: واستدل بقوله: ﴿أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ وكانت معيّنة، بدليل تعينها بسؤالهم مؤخراً، وبدليل أنه لم يؤمر بمُتجدد، وبدليل المطابقة لما ذُبح. وأُجيب: بمنع التعيين، فلم يتأخر بيان، بدليل ﴿بَقْرَةً﴾ وهو ظاهر، وبدليل قول ابن عباس: «لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم»، وبدليل: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾.

واستدل بقوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾، فقال ابن الزُّبَيْرِي: فقد عُدت الملائكة والمسيح، فنزل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ﴾. وأُجيب بأن «ما» لما لا يعقل، ونزول ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ﴾، زيادة بيان لجهل المعترض مع كونه خبيراً.

واستدل بأنه لو كان ممتنعاً، لكان لذاته أو لغيره بضرورة أو نظير، وهما متفيان.

وعورض لو كان جائزاً... إلى آخره.*

على الفور أو على التراخي، ونحن نمنع ذلك بل إنما يجب بعد البيان، وهذا كثير النظائر كقول السيد لعبده: إفعل .

* أقول: إن جماعة من الأصوليين القائلين بجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة كالغزالي وغيره استدلوا على قولهم بوجوه استضعفها المصنف: (١)

[استضعفها المصنف: (١) فعلم أنه لا يجوز حمله على الظاهر فلا يجوز التمسك به]

﴿الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾^(١) أمرهم بذبح بقرة معينة ولم تكن مبيّنة، ودليل الصغرى أنهم لما سألوا عن المأمور به بيّنها الله تعالى وقال: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِصٌ وَلَا يَكْرُ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ﴾^(٢) ثم سأله زيادة البيان فقال: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّظِيرِينَ﴾ ثم سألوا زيادة البيان فقال: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ﴾ فعود الضمير في كل آية إليها دليل على تعيينها؛ وأيضاً لو لم تكن معينة لكان المأمور به في الآية الثانية غير المأمور به في الآية الأولى، وذلك باطل اجماعاً، وأيضاً لما طابق الأمر ما ذبحوه دلّ على الإتحاد والتعيين، وأما الكبرى فظاهرة لانها لو كانت مبيّنة لكان السؤال عبثاً.

واعترض المصنف وغيره^(٣) على هذه الدلالة بمنع التعيين والدليل عليه أنه أمرٌ بذبح بقرة وهي لفظة نكرة غير دالة على التعيين^(٤).

وأيضاً قال ابن عباس: لو ذبحوا آية بقرة كانت لأجزتهم ولكنهم شدّدوا في السؤال فشدد الله عليهم^(٥) وذلك دليل على عدم التعيين لأن طلب زيادة البيان ليس بتشديد، وأيضاً لو كانوا مأمورين بذبح البقرة المعيّنة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان لكن الله عتقهم بقوله: ﴿فَذَبِحُوهَا وَ مَا كَادُوا يُفْعَلُونَ﴾^(٦) فيعلم

١. البقرة: ٦٧. ٢. البقرة: ٦٨.

٣. لاحظ: المحصول للرازي: ١ / ٤٨٣.

٤. وفي نسختي «ب» و«ج» إضافة لأبأس بها وهي: [وإذالم تكن دالة على التعيين لم يكن فيه تأخير البيان].

٥. الدر المنثور: ١ / ١٩٠؛ تفسير ابن كثير: ١ / ١٩٢.

٦. البقرة: ٧١.

﴿ من ذلك أنهم إنما أمروا بذبح بقرة مطلقة .

ويمكن الجواب :

عن الأول: بأن البقرة وإن كانت مطلقة في ظاهر اللفظ إلا أن المراد غير الظاهر وهذا لا يمنع ما ذكره بل هو إحدى مقدماتهم التي استدلوا بها على جواز تأخير البيان .

وعن الثاني: بأنه خبر واحد لا يعارض عموم الكتاب .

وعن الثالث: بأنه ليس فيه دلالة على التعنيف وإن كان دالاً عليه إلا أنه ليس فيه دلالة على أنهم استحقوا التعنيف لأجل تفریطهم في أول القصة، بل يجوز أن يكونوا قد استحقوا التعنيف لأجل أنهم فرطوا في الفعل بعد حصول البيان التام .

الثاني: لما نزل قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾^(١).

قال ابن الزبير: لأخصم محمدًا، ثم قال: قد عُدَّت الملائكة والمسيحُ فتوقف الرسول ﷺ في الجواب إلى أن نزل قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّْا الْحُسْنَى﴾^(٢) فخصصت الآية الأولى .

واجاب المصنف: بأن الآية الأولى ليست عامّة في الملائكة والمسيح وغيرهم لأن «ما» موضوعة لما لا يعقل، والملائكة والمسيح غير داخلين

١. الأنبياء: ٩٨.

٢. الأنبياء: ١٠١.

تحتها، ونزول قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ» ليس مخصصاً لذلك العموم بل هو زيادة بيان لجهل المعترض، مع أنه خبر وليس^(١) فيه دلالة على التخصيص.

الثالث: أن تأخير البيان إلى وقت الحاجة لو كان ممتنعاً لكان امتناعه إما أن يكون لذاته أو لغيره، وعلى كلا التقديرين فإما أن يُعلم ذلك بالضرورة أو بالنظر، والقسمان باطلان، فلا امتناع.

والاعتراض بالمعارضة^(٢) فإنما نقول لو كان جائزاً فإما أن يُعرف بضرورة العقل أو بنظره، والقسمان باطلان فلا جواز ولا أولوية.

١. في نسخة «ج» فقط وردت الاضافة التالية: [أي قول ابن الزبيرى من الإلحاد والمسألة علمية فلا يجوز إثباتها به]، وكلمة «وليس» في النسختين.
٢. في جميع النسخ وردت كلمة «المعارضة» من دون «الباء» والصحيح ما أثبتناه.

قال: المانع: بيان الظاهر: لو جاز لكان إلى مدّة معيّنة، وهو تحكّم، ولم يقل به، أو إلى الأبد؛ فيلزم المحذور.

وأجيب إلى معيّنة عند الله، وهو وقت التكليف.

قالوا: لو جاز لكان مُفهِماً، لأنّه مخاطبٌ فيستلزمه، وظاهره جهالةٌ، والباطن متعذّر.

وأجيب: بجريه في النسخ لظهوره في الدوام، وبأنّه يفهم الظاهر مع تجويزه التخصيص عند الحاجة، فلا جهالة ولا إحالة.

قال عبد الجبار: تأخير بيان المجمل يُخلُّ بفعل العبادة في وقتها؛ للجهل بصفتها؛ بخلاف النسخ.

وأجيب: بأن وقتها وقتُ بيانها.

قالوا: لو جاز تأخير بيان المُجمل، لجاز الخطاب بالمهمّل، ثم يُبين مرّاده.

وأجيب: بأنّه يُفيد أنّه مخاطب بأحد مدلولاته، فيُطِيع وَيَعصي بالعزم بخلاف الآخر.

وقال الجبائي: تأخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل شخص، بخلاف النسخ.

وأجيب: بأنّ ذلك على البدل، وفي النسخ يُوجب الشك في

الجميع، فكان أجدَر.*

* أقول: احتجّ المانع من تأخير البيان في ما له ظاهر؛ بأنّه لو جاز التأخير لكان إما إلى مدّة معيّنة أو إلى الأبد، والأول باطل لأنّه تحكّم، فإنّ تخصيص تلك المدّة بذلك المعين تخصيص من غير مخصّص. والثاني باطل لأنّه يلزم تكليف ما لا يطاق .

والجواب: لِمَ لا يجوز التأخير إلى مدّة معيّنة معلومة لله تعالى، وهو وقت الحاجة؟

واحتجّوا أيضاً بأنّه لو كان التأخير جائزاً لزم المحال، لأنّ المخاطب مفهم لما يخاطب به، وإلا لكان الخطاب عبثاً. وإذا كان الفهم لا بدّ منه فنقول: الظاهر غير مراد وهو المفهوم، فالحمل عليه جهالة، وغير الظاهر غير معلوم، فالحمل عليه متعذّر. والجواب: المعارضة بالنسخ فإنّه يفهم منه الدوام ومع ذلك فلا يجب بيان أنّ الحكم منسوخ، وأيضاً فإنّنا نفهم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة، ولا يلزم الجهل فإنّ الجهل لازم من الجزم بأنّ المراد هو الظاهر، والأول غير وارد على أبي الحسين .

واحتجّ عبد الجبار بأنّ تأخير البيان في المجمعل يدخل بفعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها حيثئذ. وأمّا النسخ فإنّ صفة الفعل مبيّنة فجاز التأخير فيه دون الأوّل. وأجاب المصنّف: بأنّ هذا فيه مغالطة لأنّ وقت العبادة هو وقت بيانها لا وقت الأمر بها، فقوله: تأخير بيان المجمعل يقتضي الإخلال بالفعل في وقته، غير صحيح . واحتجّوا أيضاً على امتناع تأخير بيان المجمعل بأنّه لو جاز تأخيره

لجاز الخطاب بالمهمل، لأنَّ المجمل لا يفهم منه شيءٌ فيكون كالمهمل، والتالي باطل اتفاقاً فالمقدّم مثله.

وأجاب بالفرق بين الخطاب بالمجمل والخطاب بالمهمل، بأنَّ الخطاب بالمجمل يفهم المخاطب منه الأمر بأحد احتمالاته فتطمئن نفسه على الطاعة أو المعصية ويحصل الثواب بذلك،^(١) وهذا من أعظم فوائد التكليف، بخلاف المهمل الذي لا يفهم منه شيءٌ البتة .

واحتجوا على المنع من جواز تأخير التخصيص، بأنَّ تأخيره يوجب الشكَّ في كلِّ شخص شخص أنه هل هو مأمور أم لا، بخلاف النسخ .

وأجاب: بأنَّ الشكَّ الحاصل من جواز تأخير التخصيص أقلُّ من الشكَّ الحاصل من جواز تأخير النسخ، لأنَّ الشكَّ هناك إنما هو شكُّ في كلِّ شخص على البدل، بخلاف الشكَّ في النسخ، فإنه يقتضي الشكَّ في الكل، فكان جواز تأخير التخصيص أولى.

١. وفي النسختين: [له الثواب أو العقاب بذلك] .

قال: مسألة: المختار على المنع: جواز تأخيرهِ ﷺ تبليغِ الحكم إلى وقت الحاجة للقطع بأنه لا يلزم منه محالٌ، ولعل فيه مصلحةً .
قالوا: «بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ».

وأجيب بعد كونه للوجوب والفور: أنه للقرآن.*

* أقول: هذه المسألة من تفاريع المسألة الأولى فالقائلون بأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز تأخير التبليغ من الرسول ﷺ^(١). والمصنف اختار تفريراً على هذا القول بأنه يجوز تأخير تبليغه ﷺ إلى وقت الحاجة، واستدل بأن التأخير لا يستلزم المحال فكان ممكناً أما الأول فلأن الاستحالة ليست ذاتية قطعاً ولا حاصلة بالغير، لأن الأصل عدمه، وأما الثاني فظاهر، وأيضاً فإنه يجوز أن يكون في التأخير مصلحة لا يعلمها، وعلى هذا التقدير يجوز التأخير.

احتج المانع بقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ»^(٢) أمره بتبليغ ما أنزل إليه، فلو أخره لم يقع الإمثال، وأجاب المصنف بوجوه:

أحدها: المنع من كون الأمر للوجوب .

الثاني: المنع من كونه للفور .

الثالث: المراد بالمنزل هاهنا هو القرآن^(٣)، وذلك لا يستلزم تبليغ

١ . لاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٤٧٦؛ المعتمد: ١ / ٣١٥.

٢ . المائدة: ٦٧.

٣ . إلا أن آل البيت ﷺ - وهم ادري بما في البيت - وابن عباس وجابر وآخرين ذهبوا إلى

قال: مسألة: المختار على المنع: جواز تأخير إسماع المخصّص الموجود.

لنا: أنّه أقرب من تأخيره مع العدم.

وأيضاً: فإنّ فاطمة عليها السلام سمعت: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ» ولم تسمع: «نحن معاشر الأنبياء» .

وسمعوا: «اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» ولم يسمع الأكثر: «سُئِلُوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»، إلّا بعد حين* .

جميع الأحكام.

* أقول: هذا تفريع ثان على القول بالمنع من جواز التأخير ^(١)، وهو أنّه هل يجوز إسماع العامّ من دون إسماع المخصّص الموجود أم لا؟

أما القائلون بجواز التأخير في البيان فإنّهم يقولون بأولوية التأخير هاهنا. ❏

❏ خلاف ذلك لأنّهم قالوا: إنّ الله أوحى إلى النبي صلى الله عليه وآله بأنّ يستخلف عليّاً فكان يخاف أن يشق ذلك على جماعة من الصحابة فنزلت الآية، عندها أخذ بيد علي فقال: ألسنت أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى، قال: من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه، اللهم وال من والاه وانصر من نصره واخذل من أخذله...

وقد صوّر حسان بن ثابت الموقف فقال فيما قال:

وبلّغهم ما أنزل الله ربّهم
فقال له: قم يا عليّ فإنّي
فمن كنت مولاه فهذا وليّ
إليك ولا تخش هناك الأعادي
رضيتك من بعدي إماماً وهادياً
فكونوا له انصار صدق مواليا

﴿ وَأَمَّا الْمَانِعُونَ فَقَدْ اخْتَلَفُوا ؛ وَالْمَصْنَفُ اخْتَارَ تَفْرِيعاً عَلَى الْقَوْلِ بِالْمَنْعِ أَنَّهُ يَجُوزُ تَأْخِيرُهُ وَاسْتَدْلَ بِأَنَّ تَأْخِيرَ الْإِسْمَاعِ أَقْرَبُ مِنْ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ بِهِ، وَقَدْ بَيَّنَّ جَوَازَ تَأْخِيرِهِ. وَأَيْضاً فَإِنَّ فَاطِمَةَ عليها السلام سَمِعَتْ ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ ^(١) وَلَمْ تَسْمَعْ الْخَبَرَ الَّذِي نَقَلَهُ الْجُمْهُورُ ^(٢) وَهُوَ قَوْلُهُ: «نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورِثُ». وَسَمِعَ الصَّحَابَةَ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ ^(٣) وَلَمْ يَسْمَعْ أَكْثَرَهُمْ قَوْلَهُ عليها السلام عَنِ الْمَجُوسِ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ» ^(٤) إِلَّا بَعْدَ زَمَانٍ طَوِيلٍ.

١. النساء: ١١.

٢. وفي نسختي «ب» و«ج»:

[أبو بكر].

وقد نقلنا في هامش (ص ٣٢) من هذا الجزء أنَّ ابن حجر في الصواعق قد صرح بأن أبا بكر قد انفرد بنقل هذه الرواية وقد عارض أصل الحديث وعمومه جمع كثير من الناس منهم الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، وسيدة النساء فاطمة، وسيدي شباب أهل الجنة الحسن والحسين، ومولى رسول الله رباح، وأم أيمن وصيفة فاطمة، واسماء بنت عميس زوجة أبي بكر نفسه آنذاك وزوجة الشهيد جعفر الطيار سابقاً.

إذن الاستشهاد بهذا المورد في غير محلّه.

٣. التوبة: ٥.

٤. عوالي اللآلي: ٢ / ٩٩؛ سنن البيهقي: ٧ / ١٧٣؛ فتح الباري: ٦ / ١٨٦؛ تفسير القرطبي: ٨ /

قال: مسألة: المختار على التجويز: جوازُ بعضٍ دون بعضٍ.
لنا: أن «المُشْرِكِينَ» يَبْنِي فِيهِ الذَّمِّي، ثُمَّ الْعَبْدُ، ثُمَّ الْمَرْأَةُ، بِتَدْرِيجٍ،
وَأَيَّةُ الْمِيرَاثِ بَيْنَ النَّبِيِّ ﷺ وَالْقَاتِلِ وَالْكَافِرِ، بِتَدْرِيجٍ .
قالوا: يُؤْهِمُ الْوَجُوبَ فِي الْبَاقِي؛ وَهُوَ تَجْهِيلٌ .
قلنا: إِذَا جَازَ إِيْهَامُ الْجَمِيعِ، فَبِعُضِّهِ أَوْلَى* .

* أقول: هذا تفرّيع على القول بجواز تأخير البيان، وهو أنّه هل يجوز إسماع بعض المخصّص وتأخير البعض الآخر؟ ومنع منه قوم، واستدل المصنّف بأنّ [قوله تعالى في] آية «المُشْرِكِينَ»^(١) بَيْنَ النَّبِيِّ ﷺ فِيهِ الذَّمِّي ثُمَّ الْعَبْدُ ثُمَّ الْمَرْأَةُ عَلَى التَّدْرِيجِ؛ وَأَيَّةُ الْمِيرَاثِ بَيْنَ النَّبِيِّ ﷺ وَالْقَاتِلِ وَالْكَافِرِ بِتَدْرِيجٍ .

قالوا: تأخير البعض يؤهم الوجوب في الباقي فيكون خطأً لأنّه جهالة .
والجواب: أنّ هذا التفرّيع إنّما هو على القول بجواز تأخير البيان، فإذا جاز تأخير إسماع كل المخصّصات، فجواز إسماع البعض وتأخير الباقي أولى.^(٢)

١. التوبة: ٥ .

٢. وردت العبارة في نسخة «أ» وهي النسخة المعتمدة كما يلي:

[... فإذا جاز تأخير إسماع كل المخصّصات فليس يجوز تأخير إسماع البعض وتأخير الباقي أولى].

وفي نسخة «ج» بدل «فليس» جاءت كلمة «فلأن»، ومهما يكن فالصحيح ما أثبتناه وهو: «فإذا»!

قال: مسألة: يُمنع العمل بالعموم قبل البحث عن المُخصَّص إجماعاً .

والأكثرُ: يكفي بحيث يغلبُ انتفاؤه .

القاضي: لا بدُّ من القطع بانتفائه، وكذلك كُلُّ دليلٍ مع معارضه.

لنا: لو اشترط لبطل العمل بالأكثر.

قالوا: ما كثرَ البحثُ فيه تُفِيدُ العادةُ القطعَ، وإلا فبحث المجتهد يُفِيدُهُ، لأنَّهُ لو أُريدَ لا طلع عليه.

ومُنْعاً، وأسندُ بأنَّهُ يَجِدُ مَا يَرْجِعُ بِهِ* .

* أقول: نُقلُ هاهنا الاجماع على أنه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المُخصَّص^(١)، وقد رأيت بعض الأصوليين نقل عن أبي بكر الصيرفي جواز العمل به ابتداءً ما لم تظهر دلالة مُخصَّصة.

والجمهور: أنه يكفي في العمل بالعام البحث الموجب للظنُّ بانتفاء المُخصَّص.

وقال القاضي أبو بكر^(٢): إنَّه لا بدُّ من القطع بانتفاء المُخصَّص، وكذلك كُلُّ دليلٍ مع معارضه .

واستدلَّ المصنِّف على إبطال قول القاضي بأنَّهُ لو اشترط القطع بطل

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٤٨٥ .

٢ . التفریب والارشاد: ٣ / ٤٢٥ .

.....
 العمل باكثر العمومات لعدم القطع بانتفاء المخصصات لها، والتالي باطل
 فالمقدم مثله.

قال القاضي: القطع هاهنا ممكن لأن ماكثر البحث فيه بين العلماء زماناً طويلاً
 مع عدم اطلاعهم على المخصص، يفيد القطع بانتفائه عادة، وإلا فبحث المجتهد فيه
 مع عدمه يفيد القطع بعدمه، لأنه لو أريد المخصص لنصب الله عليه دليلاً، ولو نصب
 عليه دليلاً لأطلع عليه المجتهد، فلما لم يُظفر بالمخصص دلّ على انتفائه.

والوجهان ممنوعان، وسند المنع أن المجتهد بعد مدة قد يُفتي بحكم ما ثم
 يجد ما يرجع به عن ذلك الحكم، فلو كان البحث يوجب الانتفاء لما رجع لدليل
 ظهر له.

قال: المَجْمَل: المجموع، وفي الاصطلاح مالم تتضح دلالاته. وقيل: اللفظ الذي لا يُفهمُ مِنْهُ عند الاطلاق شيء، ولا يطرَد، بالمهمل والمستحيل، ولا ينعكس، لجواز فهم أحد المحامل، والفعل المَجْمَل، كالقيام من الركعة، لإحتمالِ الجواز والسهو. أبو الحسين: ما لا يمكن معرفة المراد منه، ويَرَدُّ المشترك المبيّن، والمجاز المراد، يُبَيّن أو لم يُبَيّن .

وقد يكون في مفردٍ بالأصالة، وبالإعلال، ك«المختار»، وفي مركب، مثل «أَوْ يَعْفُوا»^(١)، وفي مرجع الضمير، وفي مرجع الصفة، كطبيب ماهر، وفي تعدّد المجاز بعد مَنْع الحقيقة*.

[المَجْمَل والمبيّن ^(٢)]

* أقول: المَجْمَل ^(٣) يطلق في اللغة على المجموع، وأما في الاصطلاح فقد اختلفوا في تعريفه فالذي ارتضاه المصنّف: أنه الذي لم تتضح دلالاته ويدخل فيه اللفظ والفعل معاً.

وقال قوم: إن المَجْمَل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء. ❦

١ . البقرة: ٢٣٧.

٢ . لم يرد هذا البحث متناً وشرحاً في النسخة «أ».

٣ . نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٣٩١؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢٤٥؛ المحصول: ١ /

٤٦٢؛ المعتمد: ١ / ٢٩٤؛ المستصفى: ٢ / ٢٨.

وهذا الحد يتقضى طرداً وعكساً، أما الطرد فلأن المهمل يصدق عليه أنه لا يفهم منه عند الإطلاق شيءٌ وليس بمجمل، وكذلك المستحيل فإنه ليس بشيء، فاللفظ الدال عليه لا يفهم منه شيء مع أنه ليس بمجمل.

وأما العكس فإن المجمل قد يفهم منه أحد محامله فقد صدق المحدود دون الحد، وكذلك الفعل المجمل كما إذا نُقل أنه ﷺ قام من الركعة الثانية، فإن هذا الفعل مجمل لأنه يحتمل أن يكون القيام عن سهو^(١) وعن جواز القيام وليس بلفظ فلا يصدق عليه الحد.

وقد حدّه أبو الحسين البصري بأنه الذي لا يمكن معرفة المراد منه، أي من نفسه .

واحترز بذلك عن المجمل المبين فإنه يمكن معرفة المراد منه بالبيان لا من نفسه .

ويرد عليه [طرداً] المشترك المبين فإنه لا يمكن معرفة المراد من نفسه بل بواسطة البيان مع أنه ليس بمجمل لكونه مبيناً، وفيه نظر .

ويرد عليه [كذلك طرداً] المجاز المراد - سواء بَيَّنَّ أو لم يُبَيَّنْ - فإنه لا يمكن معرفة المراد منه مع أنه ليس بمجمل لكونه مبيناً .

وقيد المشترك بالمبين لأنه بدون البيان مجمل، بخلاف المجاز فإنه ليس بمجمل سواء بَيَّنَّ أو لم يُبَيَّنْ.

١. لا يعترى الرسول ﷺ نسيان - على الصحيح - وما ورد من اخبار بهذا الشأن فهو مطروح لا مسوغ للاعتماد عليه .

قال: مسألة: لا إجمال في نحو: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»^(١)،
«وَأُمَّهَاتِكُمْ»^(٢). خلافاً للكرخي والبصري.

لنا: القطع بالاستقراء أَنَّ العُرف، الفعل المقصودُ منه.

قالوا: ما وجب للضرورة يُقَيَّدُ بِقَدْرِهَا، فلا يُضْمَرُ الجميع، والبعض

غَيْرُ مُتَّضِحٍ.

أجيب: مُتَّضِحٌ بما تقدّم.*

.....
 وَأَعْلَمُ أَنَّ الإجمال قد يكون في مفرد إما بالأصالة كالعين المشتركة بين معانيها وأما بالإعلال كالمختار الصالح للفاعل والمفعول، وإنما صلح لهما بواسطة الإعلال، وقد يكون في مركب مثل قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ»^(٣) وقد يكون في مرجع الضمير كقولنا: «كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه»، فَإِنَّه تارة يرجع إلى العلم وتارة إلى العالم، وقد يكون في مرجع الصفة كقوله: «زيد طيب ماهر» فَإِنَّ ماهرأ قد يرجع إلى الطبيب وقد يرجع إلى زيد ويتفاوت المعنى باعتبارهما، وقد يكون الاجمال في المجاز المتعدد بعد المنع من الحمل على الحقيقة.

* أقول: ذهب المحققون إلى أَنَّهُ لا إجمال في قوله تعالى: «حُرِّمَتْ

١. المائدة: ٣.

٢. النساء: ٢٣.

٣. البقرة: ٢٣٧. والإجمال في الآية هو أَنَّ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ قد يكون الولي وقد يكون

الزوج.

﴿عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ﴾، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾، وبالجمله لا إجمال في إضافة التحريم إلى الأعيان. وذهب أبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله البصري إلى أنه مجمل .

حجة الجمهور أن القطع حاصل، فيكون التحريم إذا اضيف إلى الأعيان كان العرف قاضياً فيه بتحريم المعنى المقصود منه، مثلاً الفعل المقصود من الميتة هو الأكل فالتحريم المضاف إليها يكون بالحقيقة مضافاً إلى [تناولها، والفعل المقصود من الأمهات والأخوات هو النكاح فالتحريم للمضاف إليهن يكون مضافاً إلى]^(١) نكاحهن، وحينئذٍ لا إجمال.

إحتج المخالف بأن الإضمار هاهنا لا بد منه لاستحالة إضافة التحريم إلى الأعيان، وإذا كان الإضمار لا بد منه، فُيَد الإضمار بقدر الضرورة إليه ولا يتعدى محل الحاجة، وبالبعض كفاية فلا يجوز إضمار الجميع، فتعين إضمار البعض، والبعض غير متضح، فتحقق الإجمال .

والجواب: لا نسلم عدم إيضاح البعض بل هو متضح لما تقدم من قضاء العادة.^(٢)

١ . هذه الاضافة وردت في نسخة «ج» فحسب، ولكنها جزء مقوم للنص يبدو أنه سقط من النسخ الأخرى .

٢ . يعني قضاء الإرادة العرفية لأهل اللغة بالمقصود.

قال: مسألة: لا إجمال في نحو: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ».

لنا: إن لم يثبت في مثله عرفٌ في بعض كَمَالِك، والقاضي، وابن جني: فلا إجمال .

وإن ثبت ؛ كالشافعي، وعبد الجبار، وأبي الحسين: فلا إجمالاً.

قالوا: العرف في نحو: «مسحتُ بالمنديل»، البعض.

قلنا: لأنه آله، بخلاف: مسحتُ بوجهي.

فأما «الباء» للتبعيض، فأضعفُ*.

* أقول: ذهب المحققون ^(١) إلى أن قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» ^(٢) ليس بمجمل، وذهب شذوذ إلى إجماله .

واعلم أن الناس اختلفوا هاهنا، فذهب قوم إلى أن إدخال «الباء» على الفعل المتعدي بنفسه لا يقتضي التبعيض عرفاً، وهو مذهب مالك والقاضي وابن جني.

وذهب آخرون إلى أنه يقتضيه وهو مذهب الشافعي وعبد الجبار وأبي الحسين البصري والشيعة. ^(٣)

واعلم أن على كل واحد من هذين القولين لا إجمال، أما إذا ثبت أن العرف يقتضي التبعيض فلا إجمال حينئذٍ، لأن دلالة العرف ظاهرة .

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤٠٧ / ٢ .

٢ . المائدة: ٦ .

٣ . عوالي اللآلي: ٢٣٢ / ١؛ الإحكام للآمدي: ١٥٤ / ١ .

﴿ وأما إذا لم يثبت فلا إجمال أيضاً، لأن الأصل وجوب مسح جميع الرأس، ولا معارض له .

احتج المخالف: بأن العرف يقتضي الفرق بين قولنا: «مسحت بالمنديل» وبين قولنا: «مسحت المنديل»، فإن الأول يقتضي التبويض دون الثاني.

والجواب: أن المنديل آلة فيظهر فيه الفرق بخلاف: مسح بوجهي، فإننا لا نسلم أنه يقتضي التبويض.

واعلم أن الشافعي نقل عنه أن «الباء» هاهنا للتبويض، واستضعف المصنف ذلك من حيث إنه لم ينقل عن العرب.^(١)

١. قال الشارح رحمه الله في نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٤٠٨: إفادة «الباء» للتبويض اختيار الإمامية.

قال: مسألة: لا إجمال في نحو: «رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان»،
خلافاً لأبي الحسين، والبصري.

لنا: العُرفُ في مثله قبل الشرع ، المُؤاخَذَةُ والعقابُ، ولم يَسْقُطِ
الضَّمانُ: إمَّا لأنَّه ليس بعقاب، أو تخصيصاً لِعُمومِ الخبر، فلا إجمال.

قالوا: أُجيب بما تقدَّم في المِيتة. *

* أقول: اختلفوا في مثل قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما
استكروها» فقال قوم: إنَّه مجمل وهو مذهب أبي الحسين وأبي عبد الله البصري،
وقال آخرون: إنَّه ليس بمجمل وهو الحق. والدليل عليه أنَّ مثل هذا ظاهر في رفع
المؤاخذة والعقاب باستقراء العرف قبل الشرع، فلا إجمال حيثنذ.

لا يقال: إنَّ الخاطي والناسي يلحقهما الضمان، وهو من انواع العقاب
والمؤاخذة.

لأننا نقول: لا نسلم أنه عقاب. سلَّمنا لكن وجوب الضمان يكون مخصَّصاً
لعموم رفع العقاب والمؤاخذة.

احتج المخالف بأنَّ إخباره ﷺ برفع الخطأ والنسيان عن الأمة لا يراد منه
الحقيقة لوجودهما قطعاً فلا بدَّ من إضمار، وليس بعض الأنواع أولى من الباقي، ولا
يجوز إضمار الجميع، لأنَّ ما وجب للضرورة بقيد، مقيد بقدرها فتحقق الاجمال
حيثنذ.

فالجواب: لا نسلم عدم الأولوية، وبيانه ما تقدَّم في مسألة المِيتة من العرف.

قال: مسألة: لا إجمال في نحو: «لا صلاة إلا بطهور» خلافاً للقاضي.

لنا: إن ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا إجمال، وإلا فالعرف في مثله نفي الفائدة مثل: لا علم إلا ما نفع، فلا إجمال ولو قدر انتفاؤهما فالأولى نفي الصحة، لأنه يصير كالعدم، فكان أقرب إلى الحقيقة المتعدرة.

فإن قيل: إثبات اللغة بالترجيح.

قلنا: إثبات المجاز بالعرف في مثله .

قالوا: العرف شرعاً مختلف في الكمال والصحة.

قلنا: مختلف، للاختلاف، ولو سلم فلا استواء، لترجّحه بما ذكرناه.*

* أقول: اختلفوا في مثل قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» فقال القاضي أبو بكر: إنه مجمل، وقال الجمهور: إنه ليس بمجمل، وهو الحق.

والدليل عليه أنه نقول: العرف الشرعي قاضٍ في مثل نفي هذه الحقائق الشرعية بنفي صحتها. سلمنا أنه لا عرف شرعي فيه، لكن العرف المشهور بين الناس في مثل نفي هذه الأشياء إنما هو نفي فائدتها كقولهم: «لا علم إلا ما نفع» .

سلمنا انتفاء العرفين لكننا نقول: لا بد هاهنا من المجاز لتحقق مسمى الصلاة وأولى المجازات هاهنا صرف النفي إلى الصحة وبيان الأولوية، إن حقيقة اللفظ

هي نفي الصلاة وعدمها، وأقرب مجاز إليها هو نفي الصحة لأنه مساو للعدم، وعلى كل تقدير لا إجمال .

فإن قيل: هذا إثبات اللغة بالترجيح، وهو باطل لأن اللغة وضعية منقولة.
قلنا: لا نسلم أنه إثبات اللغة بل هو إثبات أولوية بعض المجازات بالعرف في مثله .

قالوا: العرف الشرعي مختلف في الكمال والصحة أي متردّد بينهما على سواء، فإن العرف الشرعي في مثل هذه الأشياء يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال.
والجواب: لا نسلم تردّد اللفظ بين نفي الكمال ونفي الصحة لعرف شرعي، لأن عرف الشرع في مثل هذا النفي نفي الحقيقة الشرعية، بل التردّد فيه إنما هو لاختلاف الفقهاء في تقديره.

سَلَمْنَا التردّد لكن لا نسلم الاستواء بين نفي الكمال ونفي الصحة، بل الترجيح لنفي الصحة لقربه من المعدوم على ما بيّناه.

قال: مسألة: لا إجمال في نحو: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^(١).

لنا: إِنَّ الْيَدَ إِلَى الْمَنْكَبِ حَقِيقَةٌ، لصحة: «بعض اليد» لما دُونَهُ، والقطع إِبَانَةٌ الْمَتَّصِلِ، فلا إجمال.

واستدلَّ: لو كان مشتركاً في الكُوعِ والمرفقِ والمنكبِ، لزم الإجمال.

وأجيب: بآئِهِ لَوْ لَمْ يَكُنْ، يلزم المجاز.

واستدلَّ: يُحْتَمَلُ الْأَشْتِرَاكُ وَالتَّوَابُطُ وَحَقِيقَةُ أَحَدِهِمَا، وَوُقُوعُ وَاحِدٍ مِنْ اثْنَيْنِ أَقْرَبُ مِنْ وَاحِدٍ مُعَيَّنٍ.

وأجيب: بآئِهِ إِثْبَاتُ اللُّغَةِ بِالتَّرْجِيحِ، وَبِآئِهِ لَا يَكُونُ مُجْمَلٌ أَبَدًا.

قالوا: تُطْلَقُ الْيَدُ عَلَى الثَّلَاثِ، وَالْقَطْعُ عَلَى الْإِبَانَةِ وَعَلَى الْجَرْحِ فَثَبَّتَ الْإِجْمَالُ.

قلنا: لا إجمال مع الظهور.*

* أقول: ذهب بعض الأصوليين^(٢) إلى أَنَّ آيَةَ السَّرْقَةِ مُجْمَلَةٌ فِي الْيَدِ وَالْقَطْعِ. وَالْمُحَقِّقُونَ عَلَى خِلَافِهِ، وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ الْيَدَ حَقِيقَةٌ فِي الْعَضْوِ الْمَخْصُوصِ مِنَ الْأَنْمَالِ إِلَى الْمَنْكَبِ، وَلِهَذَا صَحَّ إِطْلَاقُ بَعْضِ الْيَدِ عَلَى مَا دُونَ الْمَنْكَبِ. وَلَوْ

١. المائدة: ٣٧.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢/ ٤١٦؛ المحصول: ١/ ٤٧١.

كانت اليد تطلق على البعض حقيقة لما صحَّ إطلاق بعض اليد عليه، وأما القطع فإنه حقيقة في إبانة المتصل، وعلى هذا التقدير لا إجمال فيهما.

واستدل بعضهم على نفي الإجمال هنا بأن اليد لو كانت موضوعة للعضو من الأنامل إلى المنكب وإلى الكوع وإلى المرفق على سبيل الحقيقة، لزم الاشتراك والأصل عدمه فلا إجمال.

والجواب: المعارضة بأن نقول: لو لم يكن موضوعاً للثلاث على سبيل الاشتراك لزم المجاز، وهو خلاف الأصل.

قال هؤلاء: يحتمل أن يكون لفظ اليد موضوعاً للثلاث على سبيل الاشتراك، وأن يكون موضوعاً للقدر المشترك بينها، وأن يكون حقيقة في أحدها مجازاً في الآخر؛ وهذه احتمالات ثلاثة.

ولا شك في أن وقوع احتمال واحد معين أبعد من وقوع احتمالين، لكن الإجمال إنما يلزم على تقدير أن يكون اللفظ مشتركاً.

والجواب: أن هذا اثبات اللغة - أعني كون اليد متواطياً أو حقيقة في واحد ومجازاً في آخر - بالترجيح، وهو باطل^(١) بالاتفاق؛ وأيضاً فهذا الذي ذكرتموه لو كان صحيحاً لزم إبطال كل مجمل لإنسحاب ما ذكرتموه فيه.

احتج المخالف: بأن اليد تطلق على الثلاث، والأصل الحقيقة فيلزم

١. في نسخة «ج» - بين كلمتي «بالترجيح» و«هو باطل» - وردت العبارة التالية:

[... أعني يكون وقوع أحد احتمالين أغلب على الظن من وقوع واحد منهما بعينه...].

ويبدو أنها دخيلة على النص، ولا تتماشى مع ما عهدناه من أسلوب الشارح المفضل.

قال: مسألة: المختار أَنَّ اللفظ لمعنى تارة، ولمعنيين أخرى - من غير ظهور - : مجمل.

لنا: أَنَّهُ معناه.

قالوا: يظهر في المعنيين، لتكثير الفائدة.

قلنا: إثبات اللغة بالترجيح، ولو سُلم، عُرِضَ بِأَنَّ الحقائق لمعنى واحد أكثر، فكان أظهر.

قالوا: يحتمل الثلاثة، كالسارق.*

.....
الاشترك، وأيضاً القطع يطلق على الإبانة وعلى الجرح فيكون الإجمال ثابتاً في اليد والقطع.

والجواب: لا نسلم يساوي الاطلاق^(١)، وبيانه ما تقدّم.

* أقول: اختلفوا في أَنَّ اللفظ الوارد من الشرع إذا أمكن حمله على ما يفيد معنى واحداً تارة، وعلى ما يمكن حمله على معنيين، أخرى - من غير ظهور أحد المحملين - هل يكون مجملاً أم لا؟

ذهب الأكثرون إلى أَنَّهُ ليس بمجمل، وذهب الغزالي وغيره إلى أَنَّهُ مجمل، وهو اختيار المصنّف .

واحتجَّ عليه بأنَّ اللفظ هاهنا يمكن حمله على معنى واحد وعلى

١. أي لا نسلم أن الإجمال يساوي الاطلاق وإنما يساوي عدم الظهور، وقد تقدّم أن اليد ظاهرة في العضو من الأنامل إلى المنكب والقطع في إبانة المتصل.

معنيين، وليس هناك ظهور لأحد المحملين على الآخر فيكون مجملاً، إذ معنى المجمع هو هذا.

حجة المخالف وجهان :

الأول: أن حمله على المعنيين أولى من حمله على المعنى الواحد، ضرورة كونه أكثر فائدة، وحمل كلام الشارع على ما هو أكثر فائدة أولى، ومع الظهور لا إجمال .

والجواب: أن هذا اثبات اللغة بالترجيح، لأنه استدلال على ظهوره في المعنيين لكونه أكثر فائدة.

سَلَمْنَا، لكن يعارضه بأن الحقائق أي الألفاظ الموضوعية على معانيها بالحقيقة إنما وضعت لمعنى واحد في الأغلب، والحمل على الأغلب أولى، فكان ظاهراً في المعنى الواحد.

الثاني: أنه يحتمل أن يكون اللفظ موضوعاً للمعنى الواحد وللمعنيين على سبيل الاشتراك، ويحتمل التواطؤ، ويحتمل أن يكون حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخر. والاشترك لازم على تقدير وقوع واحد من هذه الثلاث، ولا شك في أن وقوع واحد من اثنين أقرب، كما مرّ في السارق؛ والجواب ما تقدّم.

قال: مسألة: ماله محمل لغوي ومحمل في حكم شرعي مثل: «الطواف بالبيت صلاة»، ليس بمحمل.

لنا: عُرف الشارع تعريف الأحكام، ولم يُبعث لتعريف اللغة.

قالوا: يصلح لهما، ولم يتضح.

قلنا: يتضح بما ذكرناه.*

* أقول: اختلفوا^(١) في اللفظ الوارد من الشرع إذا امكن حمله على معنى لغوي وحمله على حكم شرعي متجدد، هل يكون مجملاً أم لا؟ ذهب جماعة من الأصوليين إلى أنه مجمل، وهو اختيار الغزالي وبعض الإمامية.

وذهب آخرون إلى أنه ليس بمحمل بل هو ظاهر في الحكم الشرعي وهو اختيار المصنف، مثاله قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة»^(٢) فإنه يحتمل أن يكون المراد منه أنه كالصلاة في افتقاره إلى الطهارة، ويحتمل أن يكون المراد: إن الطواف صلاة لغوية، لاشتماله على الدعاء.

واحتج عليه: بأن المعهود من الشرع إنما هو تعريف الأحكام، ولم يبعث لتعريف اللغة، فكان اللفظ الصادر عنه ظاهراً في الحكم الشرعي المتجدد.

احتج المخالف: بأن هذا اللفظ صالح للمعنى اللغوي والشرعي، لأن

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢/ ٤٢١؛ المستصفي: ٢/ ٣٣.

٢. عوالي اللآلي: ١/ ٢١٤؛ سنن البيهقي: ٥/ ٨٥؛ سنن الدارمي: ٢/ ٤٤؛ كنز العمال: ٥/ ٤٩، برقم

قال: مسألة: لا إجمال فيما له مسمى لغوي ومسمى شرعي .

وثالثها، للغزالي في الاثبات، الشرعي، وفي النهي، مجمل.

ورابعها: في النهي: فاللغويّ فالإثبات مثل: «إني صائم» .

لنا: أن عرفه يقضي بظهوره فيه .

الإجمال يصلح لهما.

الغزالي في النهي: تعذر الشرعيّ للزوم صحته.

وأجيب: ليس معنى الشرعي: الصحيح، وإلا لزم في «دعي الصلاة»

الإجمال.

الرابع: في النهي، تعذر الشرعي، للزوم صحته، كبيع الحر والخمر.

وأجيب بما تقدّم وبأن: «دعي الصلاة» للّغوي وهو باطل. *

المعهود من الشارع استعمال الالفاظ في معانيها اللغوية في الأغلب، وهذا مع ما ذكرناه دالّ على الإجمال وكونه غير متّضح في أحد المعنيين.

والجواب: لا نسلم عدم الايضاح بل الحكم الشرعي أوضح، لما ذكرناه أولاً.

* أقول: اختلف القائلون بالاسماء الشرعية في أنه إذا ورد لفظ له مسمى

لغوي ومسمى شرعي هل يكون مجملاً أم لا؟ ذهب القاضي أبو بكر تفریباً على

القول بها إلى أنها مجملة، وذهب بعض الحنفية والشافعية إلى أنه غير مجمل، وهو

اختيار المصنّف. وقال الغزالي^(١): إن ورد في الاثبات حمل على

﴿الشرعي كقوله ﷺ لعائشة لما سألتها: هل عندك شيء؟ فقالت لا، قال: «إني لصائم إذن»^(١) فإنه يحتمل الصوم الشرعي ومطلق الإمساك إلا أن الأول أظهر، وإن ورد في النفي كنهيه عن صوم يوم النحر فهو مجمل، وذهب آخرون إلى أنه في الإثبات ظاهر في المسمى الشرعي وفي النفي ظاهر في اللغوي.

احتج المصنف: بأن عرف الشارع يقضي بظهور اللفظ في المسمى الشرعي لما مرّ، فلا إجمال حينئذ.

احتج القائلون بالإجمال: بأنه صالح للغوي والشرعي على ما مرّ. والجواب قد تقدّم.^(٢)

احتج الغزالي بأن اللفظ في النهي يتعدّر حمله على المعنى الشرعي، وإلزام صحة الفعل وهو الصوم مثلاً، ضرورة استلزام النهي الصحة إذ الممتنع يستحيل النهي عنه.

والجواب: ليس معنى الصوم الشرعي الصوم الصحيح بل الإمساك مع الهيئات المخصوصة، ولو كان الصوم الشرعي هو الصحيح لكان النهي في قوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرانك»^(٣) مجملاً لما قلتم، وليس كذلك للقطع بأن المراد النهي عن الهيئة المخصوصة.

١. سنن البيهقي: ٤/ ٢٠٣ و ٢٧٥.

٢. وهو أن نهي الشارع لا يستلزم الصحة.

٣. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٤، والباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢؛ عوالي اللآلي: ٢/ ٢٠٧؛ ومسند أحمد: ٦/ ٤٢.

.....
 واحتج أصحاب المذهب الرابع: بأن لفظ البيع في نهيه ﷺ عن بيع الحر والخمر^(١) لو كان ظاهراً في البيع الشرعي لزم أن يكون متصوراً، لاستحالة النهي عما لا يتصور، والتالي باطل إجماعاً؛ وإذا تعذر ظهوره في المعنى الشرعي - والاجمال متعذر لما علم - ثبت ظهوره في اللغوي.

والجواب: منع استلزام النهي، الصحة على ما مضى؛ وأيضاً يلزم أن يكون: «دعي الصلاة» للمعنى اللغوي، وهو باطل قطعاً، لأن الحائض غير ممنوعة من الدعاء.

١. وسائل الشيعة: ج ١٩، باب تحريم منع الأجير أجره، الحديث ٤؛ عوالي اللآلي: ٣ / ٢٥٣؛ المصنّف: ١٠ / ١٩٣.

قال: الظاهر والمؤول:

الظاهر: الواضح، وفي الاصطلاح ما دلّ دلالةً ظنيّةً. إمّا بالوضع، كالأسد، أو بالعرف، كالعائظ.

والتأويل: من آل، يثول، أي: رجع .

وفي الاصطلاح: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، وإن أردت الصحيح، زدت: «بدليل يصيرُهُ راجحاً».

الغزالي: احتمالٌ يعضده دليلٌ يصير به اغلب على الظنّ من الظاهر.

وَيَرِدُ: أَنَّ الاحتمال ليس بتأويل، بل شرطٌ، وعلى عكسه التأويل المقطوع به.*

[مبحث الظاهر والمؤول]

* أقول: الظاهر في اللغة هو الواضح، يقال: ظهر كذا أي وَضَحَ وانكشف، وفي الاصطلاح عبارة عن: «اللفظ الدالّ دلالةً ظنيةً إمّا بالوضع كالأسد في معناه الحقيقي، أو بالعرف كالعائظ المنقول إلى قضاء الحاجة»^(١).

١. في نسختي «ب» و «ج» اضافة توضيح قيود تعريف الظاهر:

[«الدلالة الظنية» احتراز عن اللفظ الدال على معناه بالقطع وعن اللفظ المشترك الذي لا يدل ظناً على شيء من معانيه، وقولنا: «بالوضع أو العرف» احتراز عن دلالة الأسد على الشجاع عند القرينة التي يكون بها أظهر منه في الحيوان المفترس، فإنه وإن دل على الشجاع واحتمل

﴿ والتأويل في اللغة: الرجوع، وفي الاصطلاح عبارة عن: «حمل الظاهر على المحتمل المرجوح»^(١) وإن أردتُ حدَّ التأويل الصحيح زدت على ما ذكرناه قولك: «بدليل يصيرةً راجحاً».

وقد حدَّه الغزالي بأنَّه: احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من الظاهر.

وهذا فيه نظر من وجهين :

الأول: أن الاحتمال ليس بتأويل بل هو شرط له .

الثاني: يخرج عنه التأويل المقطوع به^(٢) بأنَّه تأويل وليس باحتمال.

﴿ الحيوان المفترس احتمالاً مرجوحاً، لكن لما لم تكن دلالاته بأحد الوضعين لم يكن ظاهراً. أقول: لم يكن سبب المطالب في هذا المقطع سبباً محكماً جديراً، حتَّى يرقى إلى مستوى دَرْجِهِ في المتن، فكان وضعه في الهامش أجدر.

١. وفي النسختين أيضاً إضافة لتوضيح قيود تعريف المؤول:

[فبـ«الظاهر» نخرج النص والمشارك المحمول على أحد معنييه. وقولنا: «المحتمل» احترازاً عن حمله على ما لا يحتمله، وقولنا: «المرجوح» احتراز عن حمل الظاهر على معناه].

وشأن هذه الإضافة شأن سابقتها.

٢. وفي «ج» فقط إضافة تبدو أنها دخيلة على النص وردت بعد كلمة «المقطوع به».

[وهو أن يصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه إلى غيره بدليل قاطع، لخروجه عن ذكره بقوله: «بدليل يصير به أغلب على الظن» والقطع ينافي الظن].

قال: وقد يكون قريباً، وترجح بأدنى مرجح، وقد يكون بعيداً؛ فيحتاج للأقوى، وقد يكون متعذراً فَيُرَدُّ.

فمن البعيد: تأويل الحنفية قوله ﷺ لابن غيلان وقد أسلم على عشر نِسوة: «أمسك أربعاً وفارق سائرهن»، أي: ابتدئ النكاح، أو أمسك الأوائل فإنه يبعد أن يخاطب بمثله متجدد في الإسلام من غير بيان، ومع أنه لم يُنقل تجديد قط.

وأما تأويلهم قوله ﷺ لفَيْرُوزِ الديلمِي وقد أسلم على أُختين: «أمسك أَيْتَهُمَا شئت» فأبعد؛ لقوله: «أَيْتَهُمَا».*

* أقول: التأويل منه ما هو قريب يترجح بأدنى مرجح، ومنه ما هو بعيد فيحتاج إلى المرجح الأقوى، ومنه ما هو متعذر فَيُرَدُّ ولا يحمل عليه (١).
فمن البعيد تأويل الحنفية (٢) قوله ﷺ لابن غيلان (٣) وقد أسلم على عشر: «أمسك أربعاً وفارق سائرهن» (٤). (٥) وقد تأولوه بتأويلات ثلاث: ﴿

١. وفي نسختي «ب» و«ج» إضافة بعد قوله «يحمل عليه»:

[ولمّا تعذر الضابط المميز لهذه - بعضها من بعض - لكونها من الأمور الإضافية، قرب قريب عند شخص بعيد عند آخر، لاجرم ذكر المصنّف أمثلة للبعيد لينبّه المتعلم منها للباقيين.]

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٤٩٥.

٣. هو غيلان بن سلمة، لاحظ أسد الغابة: ٣ / ٤٤٧، برقم ٤١٩١.

٤. سنن الترمذي: ٣ / ٤٣٥؛ برقم ١١٢٨؛ مسند أحمد: ٢ / ١٣؛ سنن ابن ماجه: ١ / ٦٢٨، برقم

١٩٥٣؛ مستدرک الحاکم: ٢ / ١٩٣؛ سنن البيهقي: ٧ / ١٨١.

٥. وفي النسختين أيضاً بعد قوله «سائرهن»:

[لأنّ مذهبهم أنّ الكافر إذا أسلم وتحتته أكثر من أربع بطل نكاحهن إنّ نكحهن معاً، وما بعد الأربع إنّ نكحهن على الترتيب، قياساً على المسلم، ومذهب الباقي التخيير مطلقاً].

«أحدها: يحتمل أنه أراد بالإمساك ابتداء النكاح، ويكون معنى قوله: «امسك اربعاً» أي: انكح منهن أربعاً، وقوله: «وفارق سائرهن» أي: لا تنكح سائرهن . الثاني: يحتمل أنه أراد الأمر للزوج بأختيار الأوائل منهن . الثالث: يحتمل أن يكون النكاح واقعاً في بدو الإسلام قبل تحريم ما زاد على الأربع، وأنكحة الكفار إنما بطل منها ما كان مخالفاً لما ورد به الشرع في حال وقوعها.

وقد ذكر المصنف وجهين دالين على بُعد هذه التأويلات :

الأول: أنه يبعد عادة أن يخاطب بمثل هذا الخطاب من يكون متجدد الاسلام من غير بيان سابق لشروط النكاح، مع أن الحاجة داعية إلى ذلك لقرب عهده بالإسلام .

الثاني: أنه لم ينقل تجديد النكاح في الصورة المذكورة مع أن الظاهر من حال الزوج المأمور امثال أمره ﷺ بالإمساك .

وأما تأويلهم لقوله ﷺ لفيروز الديلمي^(١) وقد أسلم على أختين: «امسك أيتهما شئت و فارق الأخرى»^(٢)، بالتأويلات المذكورة، فأبعد من التأويلات المذكورة في الصورة الأولى لأنه خير به بإمساك أيتهما شاء، فجعل الخيرة إليه في الإمساك والفراق، ومذهبهم ليس كذلك لأنهما غير واقعين بخيرته عندهم، لوقوع الفراق بنفس الاسلام، وتوقف النكاح على رضاء الزوجة.

١. يكنى أبا عبدالله، وهو قاتل الأسود العنسي الذي ادعى النبوة، لاحظ: أسد الغابة: ٣ / ٤٦٣،

برقم ٤٢٤٧.

٢. سنن البيهقي: ٧ / ١٨٥.

قال: ومنها: قَوْلُهُمْ فِي: «إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا»^(١)، أي إطعام طعام ستين مسكيناً، لأن المقصود دفع الحاجة، وحاجة ستين كحاجة واحد في ستين يوماً؛ فُجِعِلَ المعدوم المذكوراً، والمذكور عدماً مع إمكان قصده لفضل الجماعة وبركتهم، وتضافر قلوبهم على الدعاء للمُحْسِنِ*.

* أقول: هذا أحد التأويلات البعيدة للحنفية، قالوا: لأن المقصود دفع الحاجة ولا فرق بين إطعام ستين مسكيناً يوماً واحداً وبين إطعام مسكين واحد، ستين يوماً في دفع الحاجة، وإن وقع بينهما افتراق في شيء غير ذلك فلا اعتداد به في نظر الشارع، إذ المصالح إنما هي باعتبار الحاجات، والشارع إنما نظره إلى المصالح، وإذا كان كذلك وجب هذا التأويل .

ووجه بُعْده أمران :

أحدهما: أَنَّهُمْ جَعَلُوا مَفْعُولَ إِطْعَامٍ هُوَ طَعَامٌ، وَهُوَ مَعْدُومٌ فَجَعَلُوهُ مَوْجُوداً لِيَصِحَّ عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ مَفْعُولاً، وَجَعَلُوا سِتِّينَ مِسْكِينًا فِي تَقْدِيرِ الْعَدَمِ مَعَ صَلُوحِهِ لِلْمَفْعُولِيَّةِ، وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ هَذَا ضَعِيفٌ فَمَا يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ يَكُونُ ضَعِيفاً .

الثاني: أَنَّهُ يُمْكِنُ فِي الْجَمَاعَةِ حُصُولُ مُسْتَجَابِ الدَّعْوَةِ، وَأَيْضاً تَطَابُقِ الْجَمَاعَةِ عَلَى الدَّعَاءِ وَبِرَكَّتِهِمْ لَيْسَ كَحَالِ الْوَاحِدِ، فَجَازَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مَطْلُوباً لِلشَّارِعِ بَلْ هُوَ أَوْلَى .

قال: ومنها قولُهُم: «في أربعين شاةٍ شاةٌ» أي: قيمةُ شاةٍ، بما تقدّم، وهو أبعدُ إذ يلزم ألا تجب الشاةُ، وكلُّ معنى إذا استنبط من حكمٍ أبطله، باطلٌ.*

.....

* أقول: ومن تأويلات الحنفية (١) البعيدة قولهم في معنى قوله ﷺ: «في أربعين شاةٍ شاةٌ»، أن المراد قيمة شاةٍ بما تقدم، وهو أن المقصود دفع الحاجة سواء كان بالشاة أو بقيمتها لتساويهما في هذا المعنى وافتراقهما فيما لا مصلحة فيه .

ووجه البعد أن قوله ﷺ: «في أربعين شاةٍ شاةٌ» (٢) ظاهر في تخصيص الشاة بالوجوب عيناً لاختصاصها بالذكر، ولو حمل على ذلك التأويل بناء على أن المقصود إنما هو دفع الحاجة، رفع الحكم وهو وجوب الشاة بما استنبط من العلة التي هي دفع الحاجة؛ ولا شك أن كل معنى استنبط من حكم وأدّى ذلك الاستنباط إلى بطلان ذلك الحكم فإنه يكون باطلاً لاستلزام بطلان الأصل بطلان الفرع.

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٤٩٨ .

٢ . وسائل الشيعة: ج ٦، الباب ٦ من أبواب زكاة الانعام، الحديث ١؛ وسنن ابن ماجه: ١ / ٥٧٧،

برقم ١٨٠٥؛ وسنن ابن داود: ٢ / ٩٨، برقم ١٥٦٨ .

قال: ومنها: حمل: «أَيُّمَا امْرَأَةً نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا، فَنَكَاحَهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ» عَلَى الصَّغِيرَةِ وَالْأُمَةِ وَالْمَكَاتِبَةِ، وَ «بَاطِلٌ» أَيُّ: يَتَوَلَّى إِلَيْهِ غَالِبًا؛ لِاعْتِرَاضِ الْوَلِيِّ، لِأَنَّهَا مَالِكَةٌ لِبُضْعِهَا، فَكَانَ كَيْبَعُ سَلْعَةٍ .

واعترض الأولياء: لدفع نقيصة إن كانت، فأبطل ظهورَ قصدِ التعميمِ بتمهيد أصلٍ مع ظهورِ «أَيُّ» مؤكدةً بـ «ما»، وتكرير لفظ البطلان، وحملةً عَلَى نادرٍ بعيدٍ كاللغز مع إمكان قصده، لمنع استقلالها فيما يليقُ بمحاسن العادات.*

* أقول: هذا أحد تأويلاتهم البعيدة،^(١) وهو حمل قوله ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةً نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنَكَاحَهَا بَاطِلٌ ثَلَاثًا»^(٢) عَلَى ثَلَاثِ مَعَانٍ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ أَرَادَ بِالْمَرْأَةِ الصَّغِيرَةَ .

الثاني: أَنَّهُ إِنْ أَرَادَ الْكَبِيرَةَ فَلَعَلَّهُ أَرَادَ الْأُمَّةَ وَالْمَكَاتِبَةَ .

الثالث: يَحْتَمَلُ أَنَّهُ أَرَادَ بِالْبَطْلَانِ مَصِيرَهُ إِلَيْهِ فِي أَغْلَبِ الْأَحْوَالِ، بِتَقْدِيرِ اعْتِرَاضِ الْوَلِيِّ عَلَيْهَا إِذَا زَوَّجَتْ نَفْسَهَا مِنْ غَيْرِ كَفَوٍ لِأَنَّهَا مَالِكَةٌ لِبُضْعِهَا فَكَانَ كَيْبَعُ سَلْعَةٍ، [وَاعْتِرَاضِ الْأَوْلِيَاءِ عَلَيْهَا فَإِنَّ ذَلِكَ الْبَيْعَ مَعَ تَعَرُّضِ الْأَوْلِيَاءِ يَصِيرُ بَاطِلًا]^(٣) .

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٥٠٦/٢ .

٢. بحار الأنوار: ٣٧ / ٢٣٩؛ عوالي اللآلي: ٣٠٦ / ١؛ مسند أحمد: ٤٧ / ٦ و ٦٦ و ١٦٦؛ سنن

البيهقي: ١٠٥ / ٧؛ سنن الدارمي: ١٣٧ / ٢؛ سنن ابن ماجه: ٦٠٥ / ١ .

٣. في نسختي «ب» و «ج» بدل ما بين المعقوفتين وردت العبارة التالية:

﴿ وَإِنَّمَا كَانَتْ هَذِهِ التَّأْوِيلَاتُ بَعِيدَةً لِأَنَّهَا مَبْطُلَةٌ لِلْعُمُومِ الظَّاهِرِ مِنْ قَصْدِهِ ﷺ ظُهُورًا يَقْرَابُ الْعِلْمَ لِأَنَّهُ ارَادَ تَمْهِيدَ أَسْلِ التَّعْمِيمِ مَعَ ظُهُورِ «أَي» الدَّالَّةِ ^(١) عَلَيْهِ مَعَ تَأْكِيدِهَا بِلَفْظَةِ «مَا» وَتَكَرُّرِ الْبَطْلَانِ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى، وَمَعَ حُصُولِ هَذِهِ الْأُمُورِ يَعْلَمُ قِطْعًا أَنَّ الْمَقْصُودَ مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ هَذِهِ الْأَلْفَاظُ وَهُوَ الْعُمُومُ وَحَمَلٌ مِثْلُ هَذَا الْعُمُومِ عَلَى نَادِرٍ وَهُوَ الْمَكَاتِبَةُ بَعِيدٌ، لِأَنَّهُ يَجْرِي مَجْرَى الْأَلْفَاظِ فِي الظَّاهِرِ مِنْهَا شَيْءٌ وَالْمَرَادُ مِنْهَا أَمْرٌ آخَرَ نَادِرٌ، وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ الْمَكَاتِبَةَ نَادِرَةٌ فَحَمَلُهَا عَلَيْهِ نَادِرٌ، مَعَ إِمْكَانِ قَصْدِ الْمَنْعِ مِنْ اسْتِقْلَالِ الْمَرْأَةِ سِوَاءَ كَانَتْ حُرَّةً أَوْ أَمَةً أَوْ مَكَاتِبَةً وَصَغِيرَةً أَوْ كَبِيرَةً فِيمَا يَلِيقُ بِالْعَادَةِ الْمَنْعِ مِنْ اسْتِقْلَالِهَا وَهُوَ الْبُضْعُ، فَيَجِبُ الْمَصِيرُ إِلَيْهِ.

وَالْحَمْلُ عَلَى الصَّغِيرَةِ إِنَّمَا كَانَ بَعِيدًا لَمَّا ذَكَرْنَاهُ أَوْلًا؛ وَلِأَنَّ نِكَاحَهَا لِنَفْسِهَا عِنْدَهُمْ صَحِيحٌ مَوْقُوفٌ عَلَى الْإِجَازَةِ، وَالنَّبِيُّ ﷺ حَكَمَ بِبَطْلَانِهِ، وَالْحَمْلُ عَلَى الْأُمَّةِ ضَعِيفٌ لَمَّا مَرَّ، وَلِأَنَّهُ عَقَّبَ بِقَوْلِهِ: «فَإِنْ مَسَّهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا» وَالْمَهْرُ إِنَّمَا يَسْتَحِقُّهُ السَّيِّدُ لَا هِيَ.

[﴿ حَتَّى يَكُونَ رِضَاهَا هُوَ الْمَعْتَبَرُ .

لَا يُقَالُ: لَوْ كَانَتْ مَالِكَةٌ لَمْ يَكُنْ لاعتراض الولي وجه.

لأننا نقول: الوجه فيه دفع النقيصة إن كانت، وهي أن تكون قد زوجت نفسها من غير كفو.]

وهي أكثر تفصيلاً ولا بأس بها.

١ . وردت الكلمة في نسخة «أ»:

[الدلالة] والصحيح ما اثبتناه .

قال: ومنها حملهم: «لا صيام لمن يُبَيِّت الصيام من الليل» على القضاء والنذر؛ لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار، فجعلوه كاللغز، فإن صحَّ المانع من الظهور، [طلب] أقرب تأويل.*

* أقول: من التأويلات البعيدة ^(١) لهم حمل قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبَيِّت الصيام من الليل» ^(٢) على صوم القضاء والنذر لأنَّ مذهبهم صحة الصوم وإن لم تحصل النية من الليل إذا وجدت بالنهار، وإنما كان هذا بعيداً لأنَّ الصوم نكرة ^(٣) وقد دخل عليه حرف النفي فيفيد العموم على ما سبق، ولا شك أنَّ المتبادر إلى الإيفهام إنما هو الصوم الأصلي المكلف به في أصل الشرع، فالحمل على القضاء والنذر حمل للظاهر على النادر، وذلك يجري مجرى اللغز. ^(٤)

لا يقال: لا يصح إرادة الظاهر من هذا النفي لأنه يقتضي نفي الصوم، والأعيان لا يصح نفيها.

لأنَّ نقول: مع تسليم أنَّ النفي لا يصحَّ على الأعيان الشرعية، يجب

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٥٠٨/٢؛ المستصفى: ٥٩/٢، الإحكام للأمدى: ٤١/٣.

٢. عوالي اللآلي: ١٣٢/٣؛ سنن النسائي: ١٩٦/٤؛ سنن البيهقي: ٢٠٢/٤.

٣. قد انفردت نسخة «أ» بالعبارة التالية التي اقحمت بين كلمتي: «لأنَّ الصوم نكرة»، «وقد دخل عليه حرف النفي»، وهي:

[... ضرورة كون اللفظ جملة فعلية والجملة تكرر عند ارباب اللسان...].

فلو كان لها معنى محصل لا نعلم من أين جاءت وكيف دخلت في النص.

٤. وردت في نسخة «أ» بعد كلمة «اللغز» كلمة «بعيد» ولا معنى لها في السياق، والأفضل أن يؤتى بكلمة «في القول» بدلاً عنها كما في «الإحكام».

قال: ومنها: حملهم: ﴿وَالَّذِي الْقَرْبَى﴾ على الفقراء منهم؛ لأنَّ المقصود سدُّ الخَلَّةِ؛ ولا خَلَّةَ مع الغِنَى فَعَطَّلُوا لفظ العموم مع ظهور أَنَّ القرابة سَبَبُ الاستحقاق مع الغنى.

وَعَدَّ بَعْضُهُمْ حَمَلَ مَالِكٍ: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ...﴾^(١) إلى آخرها؛ على بيان المصرف من ذلك، وليس منه؛ لأنَّ سياق الآية قبلها من الردِّ على لمزهم في المعطين، ورضاهم في إعطائهم، وسخطهم في منعهم، يَدُلُّ عليه.*

تأويله بأقرب تأويل وهو نفى الصحة، لأنَّ نفى الذات يستلزم نفى جميع الصفات ونفى الصحة كذلك، فتقاربا بخلاف غيرها من الصفات، وكان الحمل عليها أولى.

* أقول: ومن التأويلات البعيدة عندهم^(٢) حمل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي الْقَرْبَى﴾^(٣) في آية الخمس على الفقير منهم، وإنَّما حملوه على أنَّ المقصود من دفع الخمس هو سد الخلة، ولا خلة مع الغنى فلا يجوز الدفع.

وإنَّما كان ذلك بعيداً لأنَّ دفع الخمس إنَّما كان تعظيماً لشأنهم وبيانا لشرفهم ومنزلتهم، وإذا كان المقصود إنَّما هو ذلك كانت القرابة علة للدفع ظاهراً، ولا اعتبار بالحاجة الخفية مع أنَّها غير مذكورة.^(٤)

١. التوبة: ٦٠.

٢. المستصفى: ٥٩ / ٢.

٣. الأنفال: ٤١.

٤. قال الشارح في نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٥٠٩ / ٢.

وقال قوم: إنَّ حمل مالك آية الزكاة على بيان المصرف لا على التملك لكل صنف صنف، من قبيل التأويلات البعيدة، وسبب بُعده أنَّ الله تعالى أضاف إليهم الصدقة بلام التملك وعطف بواو التشريك، والحمل على بيان المصرف يوجب المنع من التشريك الذي هو ظاهر من الآية.

والمصنف لم يستبعد هذا التأويل لأنَّ سياق الآية يدل عليه لأنَّ الله تعالى ذكر حال قوم يلمزون في الصدقات ويقولون أنَّ محمداً ﷺ يعطي الصدقات من أحبِّ فإنَّ أعطاهم رضوا وإنَّ منعهم سخطوا، فالله تعالى أراد الردَّ عليهم وذكر أنَّ ما يفعلُه محمد ﷺ فهو حق لأنَّه يعطيها المستحقين وهم الاصناف التي عدها الله تعالى.

[... تأول علماءنا ذِي القربى بالإمام خاصة القائم مقام الرسول بعده، لنقل واردة عن الأنمة ﷺ].

قال: المفهوم

الدلالة: منطوق، وهو ما دل عليه اللفظ في محلّ النطق، والمفهوم بخلافه، أي: لا في محلّ النطق.

والأول صريح وهو ما وضع اللفظ له، وغير الصريح بخلافه، وهو ما يلزم عنه، فإن قصد وتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه، فدلالة اقتضاء، مثل: «رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان»، و«وَ اسْأَلِ الْقَرْيَةَ»^(١) و«أعتق عبدك عني على ألف»؛ لاستدعائه تقرير الملك، لتوقف العتق عليه .

وإن لم يتوقف واقترن بحكم، لو لم يكن لتعليه؛ كان بعيداً فتنبيه وإيماءً، كما سيأتي، وإن لم يقصد، فدلالة إشارة؛ مثل: «النساء ناقصات عقل ودين» قيل: وما نقصان دينهن؟ قال ﷺ: «تمكث إحداهن شطر دهرها لا تُصلي» فليس المقصود بيان أكثر الحيض، وأقل الطهر، ولكنه لزم من أن المبالغة تقتضي ذكر ذلك.

وكذلك: «وَ حَمَلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»^(٢) مَعَ: «وَ فِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ»^(٣).

وكذلك: «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ...»^(٤) يلزم منه جواز

١. يوسف: ٨٢.

٢. الاحقاف: ١٥.

٣. لقمان: ١٤.

٤. البقرة: ١٨٧.

الإصباح جُنْبًا.

ومثله: «فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ» إلى «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ»^(١). *

[مبحث المفهوم والمنطوق]

* أقول: الدلالة اللفظية إما أن تكون مستفادة من منطوق اللفظ أو من مفهومه، ونعني بمنطوق اللفظ ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق كقوله: «في سائمة الغنم الزكاة»^(٢) فإن هذا اللفظ يدل بمنطوقه (على وجوب الزكاة في السائمة؛ والمفهوم بخلاف هذا وهو ما دلّ عليه اللفظ في غير محل النطق كدلالة الحديث المذكور)^(٣) على عدم الزكاة في غير السائمة، والأول على قسمين :

- إما أن يكون صريحاً .

- أو لا يكون .

فالصريح ما وضع اللفظ له، وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه فإن قصد وتوقف صدق المتكلم عليه أو توقف عليه الصحة العقلية أو الشرعية فتسمى تلك الدلالة: دلالة الاقتضاء كقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه» فإن هذا يدل على رفع الخطأ، والمقصود رفع حكم الخطأ وهو مما يتوقف عليه صدق المتكلم، وكذلك قوله تعالى: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ» فإن هذا دالٌّ على

١. البقرة: ١٨٧.

٢. تهذيب الاحكام: ١ / ٢٣٤، برقم ٢٤٣؛ عوالي اللآلي: ١ / ٣٩٩، برقم ٥٠.

٣. ما بين القوسين في نسختي «أ» و «ج».

﴿سؤال القرية والمقصود سؤال أهلها، وهو ممّا تتوقف عليه الصحّة العقلية، وكذلك قوله: «اعتق عبدك عني على ألف» فإنّه يستدعي التملك لتوقف العتق عليه، وهذا ممّا تتوقف عليه الصحة الشرعية. وأمّا إن لم يتوقف عليه أحد هذه الثلاثة واقترن التعليل بحكم لو لم يكن لتعليله كان تعبدًا، فهو تنبيه وإيماء كما سيأتي بيان أقسامه .

وإن لم يُقصد لكن يتبع ما يدلُّ اللفظ عليه فيُسمى دلالة الإشارة، مثاله: تمسك العلماء في تقدير أقل الطهر واكثر الحيض بخمسة عشر يوماً لقوله ﷺ: «إنهن ناقصات عقل ودين» فقيل: ما نقصان دينهن؟ فقال: «تعد إحداهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي»^(١) فهذا إنمّا سيق لبيان نقصان الدين وما وقع النطق قصدًا إلا به لكن حصل فيه إشارة إلى أكثر الحيض وأقل الطهر وأنه لا يكون فوق شطر^(٢) الدهر وهو خمسة عشر من الشهر إذ لو تصور الزيادة لتعرض لها عند قصد المبالغة في نقصان دينها.

وكذلك تقدير أقل مدة الحمل بستة أشهر لقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ وقد قال في موضع آخر ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾^(٣).

١. وسائل الشيعة: ج ٥، الباب ٣٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢؛ عوالي اللآلي: ٢٣٢ / ١؛ سنن ابن ماجة: ١ / ٦٥٩، برقم ٢٠٤٣، و ٢٠٤٥؛ صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، برقم ٣٠٤؛ صحيح مسلم؛ كتارة الإيمان، باب نقصان الإيمان بنقص الطاعات، برقم ١٤٥.

٢. وقد ورد في كتب اللغة: شطر كل شيء نصفه.

٣. لقمان: ١٤.

وكذلك القول بأن من وطئ ليلاً و أصبح جنباً لم يفسد صومه أخذاً من قوله تعالى: «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ». (١) وبقوله: «فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ ابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ» (٢) فحد الغاية للجواز إلى طلوع الفجر، فلو لم يجز الإصباح على الجنابة لوجب تحريم الوطء قبل الفجر بمقدار ما يقع فيه الغسل.

١. ورد في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الرفث»، ما يلي:

[فإن آخر جزءٍ من الليل يصدق عليه أنه من الليل فجاز الرفث فيه].

وهي إضافة مخلة لأن النتيجة الحاصلة من الآيتين تذكر في النهاية، على أن مضمون هذه العبارة قد تكرر في الجملة الأخيرة.

٢. البقرة: ١٨٧.

قال: ثم المفهوم مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة:

فالأول: أن يكون المسكوت موافقاً في الحكم، ويسمى «فحوى الخطاب» و«لحن الخطاب»، كتحریم الضرب من قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُبٍ»^(١)، وكالجزء بما فوق المثقال من قوله: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» ، وكتأدية ما دون القنطار من قوله: «يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ»، وعدم الآخر من: «لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ»، وهو تنبيه بالأدنى، فلذلك كان في غيره أولى.

ويعرف بمعرفة المعنى، وأنه أشدُّ مناسبة في المسكوت، ومن ثم

قال قوم: هو قياس جليّ.

لنا: القطع بذلك لغة قبل شرع القياس.

وأيضاً: فأصل هذا القياس قد يندرج في الفرع مثل: «لا تُعْطِ ذَرَّةً».

قالوا: لولا المعنى، لَمَا حُكِمَ.

وأجيب: بأنه شرطه لغة، ومن ثم قال به النافي للقياس.

وقد يكون قطعياً، كالأمثلة، وظنياً كقول الشافعي في كفارة العمد

واليمين الغموس.*

* أقول: دلالة اللفظ على المفهوم^(٢) إما أن تكون موافقة لدلالته

١. الاسراء: ٢٣.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١٢/٢ - ١٥٠ - ١٥١؛ المعتمد في أصول الفقه: ٤٤٣/٢؛

المحصل في علم الأصول: ٢٣٦/٢.

﴿على المنطوق أو مخالفة، ويسمى الأول مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب ولحن الخطاب أي معناه، والثاني مفهوم المخالفة. مثال مفهوم الموافقة دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب، وكدلالة قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(١) على المجازاة لما فوق الميثقال، وكدلالة قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقَنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِيَدِينَ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾^(٢) على تأدية ما دون القنطار في الأول وعدم تأدية ما زاد على الثاني، وهذا تنبيه بالأدنى على الأعلى، ويكون الحكم في محل السكوت أولى منه في محل النطق، وإنما يكون كذلك إذا عرف المقصود من الحكم في محل النطق وعرف أنه أشد مناسبة للحكم في محل السكوت للحكم في محل النطق، ولأجل اعتبار هذا المشترك ووجوده في محل النطق والسكوت، سمّاه قوم قياساً، ولأجل كون الحكم في محل السكوت أولى منه في محل النطق سمّوه جلياً، ونفى الآخرون تسميته قياساً.

وإليه ذهب المصنّف واحتج عليه بوجهين :

الأول: إنّ هذا معلوم قطعاً من اللغة عند قصد المبالغة قبل شروع القياس .

الثاني: إنّ أصل هذا القياس قد يشتمل عليه حكم الفرع فلا يكون قياساً .

بيان الأول: إنّ من قال لغيره: «لا تعط زيدا حبة» فإنّه يفهم منه النهي عن إعطاء ما زاد على الحبة، مع أنّه لو أعطاه الزائد لكان قد أعطاه الحبة المنهي عنها، فالنهي عن الحبة يستلزم النهي عن الزائد .

١. الزلزلة: ٧.

٢. آل عمران: ٧٥.

﴿ وأما الثاني: فظاهر .

واحتج القائلون بكونه قياساً بأنه لولا المعنى لما حكم في الفرع بحكم الأصل، لأن المنطوق ليس إلا النهي عن التأنيف، لكن لما كان النهي إنما وقع طلباً للإحترام وكان ذلك المعنى موجوداً في النهي عن الضرب وجب أن يكون الضرب منهياً عليه، فالحكم بكون الضرب منهياً عنه إنما حصل بالقياس .

والجواب: كون المعنى في محل السكوت أولى منه في محل النطق، شرط لتحقق الفحوى من حيث اللغة، وهذا لا يدل على كونه قياساً.

وقوله: «ومن ثم، قال به النافي للقياس»، يحتمل أحد أمرين :

أحدهما: أن يكون المراد منه أن القائلين بنفي القياس قائلون بمثل هذا أعني: فحوى الخطاب، فلو كان قياساً لكان النافي له نافياً لهذا القياس.

الثاني: أن يكون المراد منه ما ذكره بعض المستدلين على أن فحوى الخطاب ليس بقياس، وهو أن هذا يشترط فيه كون الحكم في محل المسكوت عنه أولى منه في محل المنطوق، والقياس لا يشترط فيه ذلك فيلزم أن لا تكون فحوى الخطاب قياساً. ويكون المراد بقوله: «ثم» الإشارة إلى ما أجاب به من كون الأولوية شرطاً له .
والاحتمال الأول أظهر .

واعلم أن أولوية إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق على قسمين :

إما أن يكون قطعياً، وإما أن يكون ظنياً.

مثال الأول: الأمثلة التي ذكرت هنا، فإننا لما علمنا أن التأنيف إنما علم تحريمه

لأجل دفع الأذى لأن الضرب أكثر أذى، كان أولى منه بالتحريم .

قال: مفهوم المخالفة أن يكون المسكوت عنه مخالفاً، ويسمى دليل الخطاب، وهو أقسام: مفهوم الصفة ومفهوم الشرط، مثل: «وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ»، والغاية مثل: «حَتَّى تَنْكَحَ»، والعدد الخاص مثل: «ثَمَانِينَ جَلْدَةً»، وشرطه أن لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت، فيكون موافقة، ولا خَرَجَ مخرج الأغلب مثل: «اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ»، «فَإِنْ خِضْتُمْ»، «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتِ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا»، ولا لسؤالٍ ولا حادثة، ولا تقدير جهالةٍ أو خوفٍ أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر.*

ومثال الظني قول الشافعي في كفارة العمد: فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْجَبَ الْكِفَارَةَ فِي كِفَارَةِ الْخَطَا بِقَوْلِهِ: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ» (١) فَإِنَّ هَذَا وَإِنْ دَلَّ عَلَى وَجوب الكفارة في العمد لأنه أولى بالمؤاخظة إلا أنه ليس بقطعي، لأن الكفارة لا يعلم وجوبها في الخطأ معللاً بالمؤاخظة لقوله: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» والمراد رفع المؤاخظة، بل نظراً للخاطي بإيجاب الكفارة عليه ليستسقط ذنب التقصير، وجناية العمد فوق جنابة الخطأ، وحيث لا يجب من كون الكفارة في محل الخطأ والأدنى واجبة، كونها واجبة في المحل الأعلى فإنها لا يلزم من إسقاطها لأدنى الدينين إسقاطها لأعلاهما، وكذلك سقوط الكفارة في اليمين الغموس. (٢)

* أقول: لما فرغ من البحث عن مفهوم الموافقة شرع في بيان مفهوم المخالفة (٣) والبحث عن أقسامه، أما حدّه فهو: «ما يكون مدلول اللفظ في

١. النساء: ٩٢.

٢. اليمين الغموس هي اليمين الكاذبة التي تغمس صاحبها في الإثم.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٥١٦ - ٥١٧؛ الإحكام للأمدى: ٢ / ٤٦؛ المستصفي من علم الأصول: ٢ / ١٤٠.

﴿ محل السكوت مخالفاً لمدلولة في محل النطق ﴾ ويُسمى دليل الخطاب، وهو على أصناف عشرة:

أحدها: مفهوم الصفة وهو أن يكون اللفظ عاماً وقد اقترن بصفة خاصة، كقوله ﷺ: ﴿في سائمة الغنم الزكاة﴾.

الثاني: مفهوم الشرط كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ﴾^(١).

الثالث: مفهوم الغاية كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾^(٢).

الرابع: تعليق الحكم بعدد خاص مثل: ﴿ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾^(٣).

الخامس: مفهوم «إنما» كقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٤).

السادس: التخصيص بالوصف الطارئ كقوله: ﴿في السائمة زكاة﴾^(٥) وهو قريب من التخصيص بالوصف.

السابع: مفهوم اللقب كتخصيص الاشياء الستة في الذكر بتحريم الربا.

الثامن: مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله ﷺ: ﴿لا

١. الطلاق: ٦.

٢. البقرة: ٢٣٠ . ٣. النور: ٤.

٤. المائدة: ٥٥.

٥. تهذيب الأحكام: ١ / ٢٣٤، برقم ٦٤٣.

﴿تبعوا الطعام بالطعام﴾^(١)، وهو قريب من السابع.

التاسع: مفهوم الاستثناء كقولنا: لا عالم إلا زيدٌ.

العاشر: مفهوم حصر المبتدأ في الخبر كقولنا: العالم زيدٌ.

والمصنّف ذكر من هذه الأقسام هاهنا أربعة، وسنذكر الباقي فيما بعد، وهذه الأصناف توجد متفاوتة في القوّة والضعف .

واعلم أنّ من شرط مفهوم المخالفة في دلالة على نفي الحكم عمّا سواه أنّ لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت، فيكون ذلك من قبيل مفهوم الموافقة، وأن لا يخرج مخرج الأغلب كقوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(٢) فإنّ الغالب كون الربيبة في الحجر، فذكر هذا الوصف لكونه أغلب، لا لأنّ المراد منه تخصيصه بالتحريم حتى أنّهم إذا لم يكن في الحجر فيكنّ محلات. وكقوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾^(٣) وقوله ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتِ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا، فَنَكَحَهَا بِاطِلٍ»؛ ومن شرطه أنّ لا يكون التخصيص إنّما وقع للسؤال عن محل النطق أنّه لا يكون حادثه وأنّ لا يكون تقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر.^(٤)

١. بدائع الصنائع: ٥/ ٢١٩ و ٢٩٩؛ المجموع: ١١/ ٢٤٤؛ المغني: ٤/ ١٢٦.

٢. النساء: ٢٣.

٣. النساء: ٣٥.

٤. ورد هذا المقطع في نسختي «ب» و «ج» بتفصيل أكثر وذكره لا يخلو من فائدة:

[... وكقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِي مَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، إذ

قال: فأما مفهوم الصفة فقال به: الشافعي، وأحمد، والأشعري، والإمام، وكثيرٌ.

وَنَفَاهُ: أبو حنيفة، والقاضي، والغزالي، والمعتزلة.

البصريّ: إن كان للبيان كالسائمة، أو للتعليم كالتحالف، أو كان ما عدا الصفة داخلاً تحتها كالحكم بالشاهدين.

المثبتون: قال أبو عبيد في: «لِيّ الواجد يُحَلُّ عقوبته وعرضه» يدل على أن لِيّ من ليس بواجدٍ لا يُحَلُّ عقوبته وعرضه، وفي: «مطل الغني

الباعث على التخصيص بالذكر هو العرف الجاري في مثله من أن الزوجين لا يتقاطعان على المحبة وإنما تبذل المرأة المال المحبوب ويستبدل الزوج عليها مالا إذا ظهر الشقاق بينهما فلهدالم تختص المفاداة بظهور الشقاق بل حادث وقت الوفاق، وقوله عنه: «أَيُّما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» فإن التخصيص على تقدير المفهوم يقتضي صحة النكاح بنفسها إذا أذن لها وليها، لكن لما كان من العادة أن المرأة إنما تزوج نفسها إذا كانت متزوجة بل تولي أمرها إلى الأولياء، كان التخصيص هاهنا للعادة. وحاصل هذه الأمثلة: أن مع احتمال كون سبب التخصيص هو العادة، يغلب على الظن أن سببه ليس عدم الحكم عما عداه.

ومن شرطه أن لا يكون التخصيص إنما وقع للسؤال عن محل النطق كما لو سُئِلَ عنه: هل في سائمة الغنم زكاة؟ فيقول عنه: «نعم»، فهاهنا لا يدل على عدم الحكم عما عداه. وأن لا يكون خرج لحادثة كما لو قيل في حضرته عنه: لزيد غنم، فيقول: «فيها زكاة»، فإنه لا يدل التخصيص هاهنا على عدم الحكم عما عداه.

لأن الموجب للتخصيص هو القرينة الحالية أو لتقدير جهالة بأن يكون من يخاطبه النبي صلى الله عليه وسلم لا يعلم أن الزكاة تجب في السائمة ويعلم الرسول صلى الله عليه وسلم من حاله ذلك فيخبره بذلك، أو خوف أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر إذ الباعث على التخصيص إذا ثبت امتنع التمسك بمفهوم المخالفة.]

ظلم»، مثله.

وقيل له في قوله ﷺ: «خيرٌ له من أن يمتلئ شعراً»، المراد: الهجاء وهجاء الرسول ﷺ، فقال: لو كان كذلك، لم يكن لذكر الامتلاء معنى، لأنَّ قليله كذلك، فألزم من تقدير الصفة المفهوم .
وقال به الشافعي، وهما عالمان بلغة العرب، فالظاهر فهَمَّها ذلك لغة.

قالوا: بنيا على اجتهادهما.

أجيب: بأن اللغة تثبت بقول الأئمة من أهل اللغة، ولا يقدر فيها التجويز.

وعورضا: بمذهب الأخفش.

وأجيب: بأنه لم يثبت كذلك، ولو سلّم فمن ذكرناه أرجح، ولو سلّم فالمُثَبِّتُ أَوْلَى. *

* أقول: اختلف الناس في تخصيص العام بالوصف (١) هل يدل على نفي الحكم عما عداه أم لا؟ فذهب الشافعي ومالك وأحمد وأبو الحسن الأشعري وإمام الحرمين وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، ومن أهل العربية أبو عبيدة واتباعه إلى أنه يدل. (٢)

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١ / ٤٨١؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢٨٦ - ٢٨٧؛ المستصفى: ١٩٦ / ٢.

٢. الأم: ٣ / ٢٠٦؛ المجموع: ١٣ / ٤٢٤؛ الموطأ: ٢ / ٦٧٤؛ بدائع الصنائع: ٧ / ١٧٣؛ تلخيص

وذهب أبو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة إلى أنه لا يدل.

وذهب أبو عبد الله البصري إلى أنه يدل في مواضع ثلاث:

أحدها: أن يكون الخطاب قد ورد للبيان كقوله: «في الغنم السائمة زكاة»^(١).

الثاني: أن يكون وروده للتعليم كما في خبر التحالف عند التحالف والسلعة

قائمة.

الثالث: أن يكون ماعدا الصفة داخلاً تحتها كالحكم بالشاهدين فإنه يدل على

نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين، وأما في غير هذه المواضع فلا يدل.

احتج المشبوتون مطلقاً بوجوه:

أحدها: أن أبا عبيدة بن سلام^(٢) كان من أئمة اللغة وقد قال بدليل الخطاب

فيكون حجةً فإنه روي عنه في قوله ﷺ: «لبي الواجد يحل عقوبته وعرضه» أن

المراد أن لبي من ليس بواجبٍ لا يحل عقوبته ولا عرضه، وكذلك في قوله ﷺ: «مطل

الغني ظلم»، وقال أيضاً في قوله ﷺ: «لئن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خير له من أن

يتملئ شعراً»^(٣) وقد قيل له أن النبي ﷺ: إنما أراد الهجاء من الشعر أو أراد

الحبير: ٣٣٧ / ١٠؛ وسائل الشيعة: ١٨، باب تحريم المماثلة بالدين مع القدرة على أدائه،

الحديث ٣.

١. عوالي اللآلي: ٧٢ / ٤؛ بحار الأنوار: ٥٦٨ / ٢٩؛ مسند أحمد: ٤ / ٢٢٢؛ صحيح البخاري: ٣ /

٨٥؛ سنن ابن ماجه: ٨١١ / ٢؛ سنن النسائي: ٣١٦ / ٧؛ سنن البيهقي: ٥١ / ٦.

٢. هو القاسم بن سلام الهروي، أبو عبيد، من كبار العلماء بالحديث والأدب والفقه، توفي سنة

٢٢٤ هـ. له كتاب «غريب الحديث». وفي الكثير من الكتب الأصولية «أبو عبيدة» تصحيفاً

وجمعاً له مع أبو عبيدة معمر بن مثنى المتوفى سنة ٢١١ هـ. انظر: الاعلام للزركلي: ١٧٦ / ٥.

٣. وسائل الشيعة: ج ٧، باب كراهة انشاد الشعر يوم الجمعة ولو بيتاً وإن كان حقاً، الحديث ٣،

لسان الميزان: ١٦٤ / ٦، فتح الباري: ٤٥٣ / ١٠.

هجاء نفسه ﷺ لو كان ذلك هو المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وذكر الامتلاء معنى لأن القليل من الهجاء كالكثير^(١) فالزم من تقدير الصفة نفي الحكم عما عداها وهو المفهوم، وقد قال به الشافعي أيضاً، وهو من فضلاء أهل الأدب، فلولم يفهما ذلك لم يقولوا به .

اعترضوا على ذلك بأن أبا عبيدة والشافعي إن قالوا ذلك نقلاً عن أهل اللغة كان حجة، ولكننا نمنع ذلك فإنه ليس في كلام أبي عبيدة ما يدل على ذلك، وإن كانا قالوا ذلك عن نظرهما فهو ليس بحجة .

اجاب المصنف عن ذلك بأن فضلاء اللغة يُقلدُون فيما يقولونه، وإن كان هذا التجويز قائماً ولا يقدر ذلك فيما ينقلونه .

واعترض على ذلك بأن الأخفش كان من فضلاء الادب ولم يقل بذلك .
وأجاب بالمنع من النقل عنه، ثم لو سلم ذلك ومنع مساواته لهما، ثم سلم وذكر وجه الأرجحية، فإن المثبت راجح على النافي.

١. غريب الحديث: ١ / ١٦٢ - ١٦٣؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١ / ٤٧٠ - ٤٧٥.

قال: وأيضاً لو لم يدل على المخالفة، لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة، وتخصيص أحاد البلغاء لغير فائدة ممتنع، فالشارع أجدر .

واعترض: لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة .

وأجيب: بأنه يُعلم بالاستقراء إذا لم يكن للفظ فائدة سوى واحدة تعينت، وأيضاً: ثبتت دلالة التنبيه بالاستبعاد اتفاقاً، فهذا أولى .

واعترض بمفهوم اللقب .

وأجيب: بأنه لو أسقط لاختل الكلام، فلا مقتضى للمفهوم فيه .

واعترض: بأن فائدته تقوية الدلالة حتى لا يتوهم تخصيص .

وأجيب: بأن ذلك فرع العموم، ولا قائل به، ولو سُلّم في بعضها خرج، فإنَّ الفرض أنه لا شيء يقتضي تخصيصه سوى المخالفة .

واعترض: بأن فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس فيه .

وأجيب: بأنه بتقدير المساواة يخرج وإلا اندرج* .

* أقول: هذه حجة أخرى استدل بها المصنّف^(١) وهي: أنه لو لم يدل

المفهوم على المخالفة لم يكن للتخصيص فائدة، ولو خصص أحاد البلغاء

١ . بدأ المقطع في نسخة «أ» بما يلي:

[... هذه تمام الوجوه التي استدل المصنّف منها...] .

غير فائدة عد عابثاً، فإنه لو قال القائل: الإنسان الطويل حيوان، كان التخصيص بالطول غير مفيد لأنّ القصير لما كان مشاركاً للطويل في ذلك لزم ما قلنا، وإذا امتنع التخصيص من آحاد الناس لغير فائدة فالشارع أولى بالامتناع.

اعترض على ذلك بعض المتأخرين بأنّ هذا الدليل يرجع إلى إثبات الوضع لما فيه من الفائدة، لأنكم قلتم لا فائدة للتخصيص سوى نفي الحكم عمّا عدا ذلك الموصوف، فيكون اللفظ موضوعاً له ودالاً عليه، ومعلوم أنّ إثبات الوضع بذكر فائدته لا يستقيم.

أجاب المصنّف عن ذلك بأنّنا لا نثبتُ هذا الوضع لا بذكر فائدته لا غير، بل نقول: نعلم أنّ اللفظ لا بدّ له من فائدة ثمّ ظننّا عدم الفوائد سوى النفي بالاستقراء، فنظّرُ حينئذ أنّ اللفظ موضوع لتلك الفائدة، ومنها أنّ دلالة التنبية^(١) تثبت بمجرد الاستبعاد^(٢)، كما قلنا أولاً في أقسام الدلالة إنه إذا اقترن الحكم بمعنى لو لم يكن علة استبعد ذكره معه، فإنه يكون ذلك المعنى علة، وهذا هو التنبية^(٣) فدلّيل الخطاب أولى.

واعترض على دليل الخطاب بمفهوم اللقب ووجهه أن يقول: لو

١. ورد في نسختي «ب» و«ج» بدل «ومنها أن دلالة التنبية...» العبارة التالية: [سلمنا أنّه إثبات الدلالة الوضعية لما فيها من الفائدة لكن لا نسلم استحالته فإننا قد اتفقنا على أن دلالة التنبية تثبت...].

٢. وقد ورد في النسختين بعد كلمة «الاستبعاد» ما يلي:

[حذراً عن لزوم الاستبعاد في كلام الشارع].

٣. وفي النسختين أيضاً بعد كلمة «التنبية» ورد ما يلي:

[فإثبات دلالة المفهوم حذراً عن لزوم الممتنع في كلام الشارع...].

كان التخصيص للمنطوق يفترق إلى الفائدة وأنَّ تلك الفائدة ليست إلا سلب الحكم عمّا عداه لوجب أن يكون الأمر كذلك في مفهوم اللقب، ولما اجمع المحققون على عدم الدلالة، فكذلك هاهنا .

وأجاب بالفرق بين مفهوم اللقب ومفهوم الصفة فإنَّ اللقب لو أُسْقِطَ من الكلام لاختل، بخلاف مفهوم الصفة، فإنَّ من حذف زيداً في قوله: ضرب زيد، إختلَّ كلامه، وليس كذلك لو حذف الطويل من قوله: ضرب زيد الطويل، ولما ظهر الفرق لم يكن التخصيص بالذكر في اللقب يوجب النفي عما عداه .

واعترض أيضاً على دليل الخطاب بأنَّ لقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن تكون الفائدة هي [تقوية الدلالة حتى لا يتوهم تخصيص وتمحل الصفة بالاجتهاد.

واجاب: بأنَّ ذلك فرع العموم ولا قائل به في مثل قولنا: زيد الطويل مضروب، ولو سُلمَّ في البعض كقوله: في الغنم السائمة زكاة، لكن لو كانت الفائدة ما ذكرت لزم الخروج عن صورة النزاع فإنَّ الفرض أنه لا شيء يوجب التخصيص سوى المخالفة، فلو كانت الفائدة في ذكر السائمة ليس إلا المنع من تخصيصها عن وجوب الزكاة لبقية الوجوب في المعلوفة بعموم قوله في الغنم، فإذا لم يجب فيها لأجل مخصّص آخر خرج البحث عن موضع النزاع [(١) .

١ . وردت صياغة هذا المقطع في نسختي «ب» و «ج» كما يلي:

[تقوية دلالة العام كالغنم على ما تحته كالسائمة والمعلوفة حتى لا يتوهم تخصيص بالاجتهاد. واجاب بأنَّ دفع توهم تخصيصها بالاجتهاد وإن كان فائدة، لكن التقييد بالصفة كالغنم السائمة إنّما يدفع التوهم لو دلَّ على الحكم فيهما لكن دلّته على الحكم فيهما فرع كونه

﴿واعترض أيضاً عليه بأنّ فائدته حصول الثواب بالاجتهاد في قياس صورة المسكوت عنه عليه.

وأجاب: بأنّ المسكوت عنه وإن كان مساوياً للمنطوق أو راجحاً في المصلحة المناسبة^(١) للحكم، خرج عن محل النزاع، إذ الشرط في مفهوم المخالفة أنّ لا يكون المسكوت عنه مساوياً للمنطوق ولا أولى وبصير حيثنّ مفهوم موافقة وقد تقدّم، وإن لم يكن مساوياً، ولا أولى إندرج فيما لا فائدة فيه سوى المخالفة لإستحالة القياس حيثنّ.

﴿عاماً فيهما. ولا قائل يقول بعموم الغنم السائمة في السائمة والمعلوفة، لأنّه لم يدلّ على الوجوب في المعلوفة بالإتفاق وسلم العموم، ولو سلم العموم ودلالته في بعض الصور على ثبوت الحكم في المسكوت عنه كما لو قال: «اعتق رقبة ناقصة» فإنّه يدلّ قطعاً على جواز عتق التام لخروجه عن محل النزاع، لأنّ التقدير أنّه لا شيء يقتضي تخصيصه سوى المخالفة لكن ههنا شيء اقتضى تخصيصه بالذكر وهو التنبيه على ثبوت الحكم في المسكوت بطريق الأولى [.

١. وفي نسخة «أ»: [المانعة].

قال: واستُدلَّ: لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك إذ لا واسطة، وليس للاشتراك باتفاقٍ.

وأجيب: إنَّ عنى السائمة فليس محل النزاع، وإنَّ عنى إيجاب الزكاة فيها فلا دلالة على واحد منهما.

الإمام: لو لم يُفد الحصر لم يُفد الاختصاص به دون غيره، لأنَّه بمعناه والثانية معلومة، وهو مثْلُ ما تقدّم، فإنَّه إنَّ عنى لفظ السائمة فليس محل النزاع، وإنَّ عنى الحكم المتعلّق بها فلا دلالة على الحصر، ويجريان معاً في اللقب، وهو باطل.

واستدلَّ بأنَّه لو قيل: الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء، لنفرت الشافعية، ولولا ذلك لما نفرت .

وأجيب: بأنَّ النَّفْرَةَ من تركهم على الاحتمال كما يُنفر من التقديم أو لتوهم المعتقدين ذلك .

واستدلَّ بقوله: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾، فقال ﷺ: «لأزيدنَّ على السبعين»، ففهم أنَّ ما زاد بخلافه، والحديث صحيح.

وأجيب بمنع فهم ذلك، لأنَّها مبالغة فتساويا، أو لعلَّه باق على أصله في الجواز، فلم يفهم منه.

واستدلَّ بقول معلى بن أمية لعمر: ما بالنَّا نَقُصْرُ وقد أَمِنَّا، وقد قال تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾^(١)، فقال عمر: تعجبت ممَّا تعجبت منه

فسأله ﷺ فقال: «إنما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»،
ففيها نفي القصر حال عدم الخوف، وأقرَّ ﷺ .

وأجيب بجواز أنَّهما استصحبا وجوب الإتمام، فلا يتعيَّن .

وأستدلَّ بأنَّ فائدته أكثرُ فكان أولى، تكثيراً للفائدة، وإنَّما يلزم من
جعلِ تكثيرِ الفائدةِ يدلُّ على الوضع .

وما قيل من أنه دور، لأنَّ دلالتَهُ تتوقف على تكثيرِ الفائدةِ
وبالعكس، يلزمُهم في كلِّ موضع .

وجوابه: أنَّ دلالتَهُ تتوقف على تعقلِ تكثيرِ الفائدةِ عندها لا على
حصولِ الفائدةِ .

واستدلَّ: لو لم يكن مخالفاً لم يكن السَّبُعُ في قوله ﷺ: «طَهُورُ
إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِيهِ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعاً» مُطَهَّرَةً، لأنَّ تحصيلَ
الحاصلِ مُحَالٌ، وكذلك: «خَمْسُ رَضَعَاتٍ يُحَرِّمَنَّ»* .

[أدلة المثبتين للدليل الخطاب]

* أقول: هذه استدلالات من قال بدليل الخطاب،^(١) [و] اعترض عليها

المصنف:

منها: أنَّ التخصيص بالوصف لو لم يكن دالاً على نفي الحكم عما عداه،

لزم وقوع الاشتراك^(١)، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ التخصيص قد ورد دالاً على نفي الحكم عن غيره فيكون حقيقة فيه، لأنّ الأصل في الاستعمال، وإذا كان حقيقة فيه فلو كان موضوعاً للأمر المطلق - وهو الدلالة على محل التخصيص مع عدم الدلالة على النفي عن غيره - لزم الاشتراك، وأما بطلان التالي فظاهر لأنّه متفقّ عليه .

والاعتراض^(٢) أنّ يقول: إنّ عنيتم بوقوع الاشتراك وقوعه في السائمة، فهو غير محل النزاع وغير لازم أيضاً، وإنّ عنيتم وقوعه في إيجاب الزكاة فيها فلا دلالة على إيجاب الزكاة في غيرها ولا على نفيه، فإنّه قد يرد مع كلّ واحد منهما، فهو أعمّ منهما، ولا دلالة للعالم على الخاصّ.^(٣)

ومنها حجّة الإمام وتقريرها: أنّ التعليق بالوصف لو لم يفد الحصر لم

١. في النسختين بدل «وقوع الاشتراك» ورد ما يلي:

[اشترك المعلوفة والسائمة في الوجوب].

٢. والاعتراض للمصنّف كما مرّت الإشارة إليه .

٣. وقد ورد في النسختين مكان المقطع الأنف الذكر، المقطع التالي:

[أنّه لا واسطة بين حصر الحكم في السائمة وبين الاشتراك فإذا انتفى الحصر على الاختصاص

ثبت الاشتراك يُعني تعميم الحكم.

والجواب: إن أردت بقولك: «لو لم يكن التقييد للحصر» أنّه لو لم يكن لحصر السائمة أي اختصاصها بهذا الصنف من الغنم، فالملازمة مسلّمة، لكنه غير محل النزاع، إذ لا نزاع في اختصاصها به، وإن أردت أنّه لو لم يكن لحصر إيجاب الزكاة فيها - أعني في السائمة - لزم الاشتراك، منعنا الملازمة، والواسطة بين الحصر والاشتراك ثابتة، إذ النزاع في دلالة اللفظ، ولا يلزم من عدم دلالة المقيد على التخصيص دلالة على الاشتراك لجواز أنّ لا يدلّ على شيء منهما، بل يدلّ على الإيجاب مطلقاً.]

يفد الاختصاص به دون غيره لأنه في معناه والتالي باطل [والمقدّم مثله والملازمة ظاهرة لأن الاختصاص به دون غيره يعني الحصر، فما لا يفيد الحصر لا يفيد الاختصاص، وبيان بطلان التالي أن فائدة الاختصاص به دون غيره معلوم ^(١) قطعاً.

والاعتراض أن هذا قريب من الحجّة الأولى، فإنّه إن عني ^(٢) لفظة السائمة فليس محل النزاع، وإن عني الحكم المتعلق بها لم يفد الحصر على أنّ هذين الاستدلاليين واردة على اللقب، وهو باطل ^(٣).

ومنها: أنّ القائل لو قال: «الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء» نفرت منه الشافعية، ولا موجب لنفورهم سوى فهمهم من ذلك أن تخصيص الحنفية بالفضل يوجب النفي عن غيرهم.

والاعتراض: لا نسلم أنّ الموجب للنفور ما ذكرتم، بل هاهنا أمران يوجبانه: ﴿

١. في نسختي «ب» و «ج» فقط وإتيانها في المتن ضروري.

٢. وردت العبارة التالية في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «إن عني»:

[... بقوله: «إنّه لو لم يفد الحصر» أنّه لو لم يفد حصر السائمة واختصاصها بالصنف المخصوص فاختار أنّه يفيد، لكنه غير مفيد له، لأنّه ليس محل النزاع على ما تقدّم. وإن عني أنّه لو لم يفد حصر الحكم فيها لم يفد الاختصاص بها دون غيرها، قلنا: لا نسلم، إذ معنى الاختصاص بها دون غيرها دلالة وجوب الزكاة فيها دون غيرها، وهذا المعنى لا يتوقف على دلالته على انحصار الوجوب فيها].

٣. قد وردت العبارة التالية في نسخة «ج» فقط بعد كلمة «باطل»:

[لكن يجاب عنه بما أجاب حين أورد، وهذان جاريان في أربعة من المفهومات].
 إلّا أنّه لا داعي لدرجها في المتن.

﴿الاول: إنَّ تخصيص الحنفية بذلك يوجب القطع بفضلهم، وترك غيرهم يوجب الاحتمال، وذلك يوجب النفور كما ينفرون من تقديم الحنفية عليهم وإن كانا مذكورين .

الثاني: إنَّهم ينفرون لأنَّهم يريدون نفي توهم من يتوهم أنَّ التخصيص بالصفة يدل على نفي الحكم عمَّا عداه .

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾^(١).

فقال عليه السلام: «والله لأزيدنَّ على السبعين»^(٢) فهم عليه السلام إنَّ ما زاد على العدد بخلافه، وذلك يؤيد ما ذكرناه .

والاعتراض من وجهين :

الأول: المنع من فهم ذلك، وذلك لأنَّ المقصود من الآية نفي المغفرة لهم، لأنَّه تعالى قال: «اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ»، فعلمنا أنَّ المغفرة قد انتفت مطلقاً وإنَّما مثل بالعدد المخصوص طلباً للمبالغة كما هو عادة العرب، وقد جاء في القرآن ذلك في قوله تعالى: «ذَرُّعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً»^(٣)، وإذا كان المقصود من العدد إنَّما هو المبالغة استوى ذكره وعدمه، لأنَّه لا تكون الفائدة هي نفي الحكم عمَّا عداه^(٤) .

١. التوبة: ٨٠.

٢. فتح الباري: ٨ / ٢٥٣؛ الدر المنثور: ٦ / ٢٢٤؛ الإحكام للآمدي: ٣ / ٧٤؛ تفسير الرازي: ١٦ /

١٤٧؛ تفسير الميزان: ٩ / ٣٥٤.

٣. الحاقفة: ٣٢.

٤. وقد عقب بعد كلمة «عداه» في نسخة «ج» بما يلي:

﴿الثاني﴾: لعل ما زاد على السبعين تجوز فيه المغفرة، لأنه موجب للمغفرة، وذلك يكفي في قول الرسول ﷺ لتجوز أن تحصل لهم المغفرة وذلك لا يلزم فهم دليل الخطاب (١).

ومنها: أن يعلى بن أمية قال لعمر: ما بالنا نقصر من الصلاة وقد أمنا والله تعالى قال: «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ» (٢) فقال عمر: تعجبت مما تعجبت منه فسألته ﷺ فقال: «إِنَّمَا هِيَ صَدَقَةٌ تَصَدَّقُ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ» (٣) ففهم عمر وابن أمية نفي القصر حال عدم الخوف واقربهما الرسول ﷺ على ذلك، وذلك هو دليل الخطاب.

والجواب: المنع من فهم دليل الخطاب بذلك، وإنما حصل لهما هذا الشك لأنهما استصحبا وجوب الإتمام، فلما نزلت آية التقصير بطل ذلك الاستصحاب مادام الشرط - وهو الخوف - حاصلًا، فلما زال الشرط لزم زوال التقصير، وإذا كان كذلك لم يلزم دليل الخطاب.

﴿وإنما قال ﷺ: «لأزيدن» استمالة للأحياء منهم وترغيباً في الدين﴾ وهي إضافة لا بأس بها لو صح الخبر، لأن إمام الحرمين قد ضعفه.

١. قد ورد في نهاية العبارة في نسخة «ج» ما يلي:

﴿وفهمه ﷺ لا من الآية بل من الإستصحاب ودليل العقل﴾.

وهو كلام غير لائق لأن الاستصحاب للشك، وهل أن الرسول ﷺ كان يشك فيما نزل عليه؟! حاشاله ومعاذ!

٢. النساء: ١٠١.

٣. صحيح مسلم: ١٤٣/٢، باب صلاة المسافرين؛ سنن ابن ماجه: ١/٣٣٩، برقم ١٠٦٥؛ سنن أبي

داود: ١/٢٦٩، برقم ١١٩٩؛ عوالي اللآلي: ٢/٦١، برقم ١٦٤.

ومنها: أنَّ تعليق الحكم على الوصف لا شك في دلالته على ثبوت الحكم فيه، وإذا جعلناه دليلاً على نفي الحكم عن غيره كان أكثر فائدة، وجعل اللفظ دالاً على ما هو أكثر فائدة أولى، فيكون اللفظ موضوعاً لذلك النفي أيضاً .
والاعتراض: أنَّ هذا إنما يلزم على من جعل تكثير الفائدة يدل على الوضع، ونحن نمنع ذلك .

واعلم أنَّ بعض المتأخرين إعترض على هذه الدلالة أيضاً بلزوم الدور، قال: لأنَّ دلالته على نفي الحكم عن غيره تتوقف على [تكثير الفائدة لأنَّ دلالته تتوقف على الوضع إجماعاً، والوضع على تكثير الفائدة، لِمَا قلتم من كون الوضع معللاً بتكثير الفائدة والعلّة متقدّمة و]^(١) تكثير الفائدة يتوقف على الدلالة لأنَّها لا تحصل من دونها .

واعترض المصنف على هذا بأنَّه وارد على كلِّ موضع^(٢) لأنَّ القائل إذا قال: زيد موضوع لهذه الذات، فإنَّ^(٣) دلالته عليها تتوقف على حصول الفائدة المتوقفة على الدلالة .

- ١ . وقد جاء هذا المقطع في النسختين وادراجه في المتن لازم لأنَّه يبدو أنَّه سقط من نسخة «أ» .
- ٢ . قد وردت العبارة التالية في النسختين بعد كلمة «الوضع»:
[تدعى فيه الدلالة بأنَّ يقال: دلالة اللفظ تتوقف على الوضع المتوقف على الفائدة لاستحالة أن يصدر من المختار الحكيم الوضع من غير فائدة المتوقفة على الدلالة] وواضح أنَّها إضافة توضيحية ولكن لا بأس بها .
- ٣ . ما في نسخة «أ»:
[لأنَّ] والصحيح ما اثبتناه .

ثم إنه أجاب عن أصل الدور وقال: إن الدلالة تتوقف على الوضع والوضع على تعقل تكثير الفائدة عند الدلالة لا على حصول الفائدة، فاندفع الدور (١).

ومنها: أنه لو لم يكن ما عدا محل التخصيص مخالفاً له لم تكن السبع في قوله ﷺ: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً» مطهرة لأنَّ تحصيل الحاصل محال.

وبيانه: أن ما دون السبع إن كانت مطهرة، كان استناد التطهير إلى السبع ملزوماً لتحصيل الحاصل وإن لم تكن مطهرة لزم المطلوب وهو أن التخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عدا محل التخصيص؛ وكذلك القول في قوله: «خمس رضعات يُحرَّمْنَ» (٢)، بل في كل عدد استند إليه حكم من الأحكام.

١. جاء في النسختين في نهاية العبارة ما يلي:

[والحاصل أن تكثير الفائدة علة غائية للوضع فتقدم عليه في التصور وتأخر في الوجود فحينئذ تتوقف دلالاته على الوضع والوضع على تعقل تكثير الفائدة عند الدلالة المتوقف على دلالاته فلا دور.]

ولكنها زيادة لا ضير فيها.

٢. سنن أبي داود: ٢ / ٢٢٤، برقم ٦٠٦٢؛ المحلى: ١٠ / ١٤، كتاب الرضاع، المسألة ١٨٦٨.

والمشهور عند الإمامية هو اعتبار خمس عشرة رضعة.

قال: النافي: لو ثبت لثبت بدليل، وهو عقلي ونقلي... إلى آخره .
وأجيب بمنع اشتراط التواتر والقطع بقبول الأحاد، كالأصمعي أو
الخليل، أو أبي عبيدة أو سيبويه .

قالوا: لو ثبت لثبت في الخبر، وهو باطل؛ ولأن من قال: في الشأم
«الغنم السائمة» لم يدل على خلافه قطعاً.

وأجيب بالتزامه وبأنه قياس، ولا يستقيمان .
والحق الفرق بأن الخبر وإن دلَّ على أن المسكوت عنه غير مُخبر
به، فلا يلزم ألا يكون حاصلًا، بخلاف الحكم، إذ لا خارجيَّ له فيجري
فيه ذلك.

قالوا: لو صحَّ لما صحَّ: «أدوا زكاة السائمة والمعلوفة» كما لا يصح:
«لا تقل له أف، واضربه» للتناقض ولعدم الفائدة .

وأجيب بأنَّ الفائدة عدم تخصصه ولا تناقض في الظواهر.
قالوا: لو كان لما ثبت خلافه للعارض، والأصل عدمه، وقد ثبت
في نحو: «لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً».

أجيب: بأنَّ القاطع عارض الظاهر فلم يقو، وتجب مخالفة الأصل
بالدليل.*

[أدلة النافين لدليل الخطاب]

* أقول: احتج القائلون بعدم دليل الخطاب بوجوه:

﴿ الأول: لو دلّ تقييد الحكم بالوصف على نفيه عما عداه ^(١) لكانت تلك الدلالة إما ثابتة بالعقل أو بالنقل، والأول باطل لأنّ العقل لا مجال له في اللغات، والثاني باطل لأنّ النقل إما متواتر أو آحاد، والمتواتر لا سبيل إلى الإدعاء به في هذا المقام، والآحاد لا يفيد القطع فلا يكون حجة.

والجواب: لم لا يثبت بالنقل الآحادي، والتواتر غير مشترك، ويجوز التمسك بالآحاد في مثل هذه المسائل مع أنّا نقطع بأنّ العلماء لم يزالوا يستدلّون على الأحكام بقول بعض الأدباء المشهورين كالأصمعي والخليل وأبي عبيدة وسيبويه وغيرهم، فعلمنا أنّ التواتر غير مشترك.

الثاني: لو كان تخصيص الحكم بالصفة يدل على نفيه عما عداها في الأمر، لكان تخصيصه بها يدل على نفيه عما عداه في الخبر، والتالي باطل فالمقدّم مثله. وبيان الشرطية: القياس والجامع ما اشتركا فيه من كون كلّ واحد منهما نوعاً من الكلام قد يقيد بالوصف، وأمّا بطلان التالي فظاهر فإنّنا نعلم أنّ من قال: في الشام «الغنم السائمة» لم يدل على خلافه قطعاً.

والجواب: أنّا نلتزم في الخبر ذلك، وأيضاً فهو قياس في اللغة فلا يسمع. والمصنف أبطل كل واحد من الجوابين ^(٢)، وذكر أنّ الحقّ الفرق بين الخبر ﴿

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١ / ٤٨٠.

٢. وقد أوضّح الجوابان في النسختين بما يلي:

[أمّا الأول فلأنّّه لم يثبت القول بالتزام ذلك في الخبر عند القائلين بدليل الخطاب. وأمّا الثاني فإنّه ليس بقياس وإنما هو تمثيل لأنّ القياس في اللغة هو إلحاق مسكوت عنه في التسمية

والأمر، بأنَّ الخبرَ لا يدلُّ على أنَّ المسكوت عنه غير مخبر به ولا يلزم من ذلك أنَّ لا يكون المسكوت عنه بخلاف ما أخبر به في نفس الأمر بخلاف الحكم فإنَّه لا خارج له، فإذا علَّق على صفة كان المسكوت عنه بخلافه إذ لا حكم في الخارج.

الثالث: لو كان تعليق الحكم على صفة يستلزم نفي الحكم عن ما عداها، لزم أن لا يصحَّ قولنا: «أدوا زكاة السائمة والمعلوفة»^(١) كما أنَّه لا يصحُّ أن يقال: «ولا نقل لهما أفٍ واضربهما» وأيضاً يلزم التناقض لأنَّ وجوب الزكاة في السائمة إذا كان دالاً على عدم وجوبها في المعلوفة، كان التعقيب بوجوب الزكاة في المعلوفة ينزل منزلة قوله: «لا يجب في المعلوفة ويجب فيها»، ومعلوم حصول التناقض في ذلك

بمسمّى آخر لمعنى جامع بينهما ولا شك في أنه ليس كذلك هاهنا. وذكر أنَّ الحقَّ الفرق بين الخبر والحكم الشرعي، وبيانه: أن نقول لا نسلم أنه لو دلَّ قوله بالتواتر: «في الغنم السائمة زكاة» على عدم الوجوب في المعلوفة، لدلَّ قولنا: «في الغنم السائمة نتاج» مثلاً على عدم النتاج في المعلوفة لأنَّ الخبرَ وهو قولنا: «في الغنم السائمة نتاج» وإن لم يدل على عدمه أنَّ المسكوت عنه وهو المعلوفة مخبر به - أي وإن لم يدل على أنَّ في المعلوفة نتاجاً - فلا يلزم أنَّ لا يكون النتاج حاصلًا في المعلوفة لأنَّ الخبر يفتقر إلى الخارج وهو متعلقه - كثبوت النتاج في مثالنا - لا يتوقف هو ولا نفيه على الخبر لجواز ثبوته، مع عدم الإخبار عنه وعن عدمه مع الإخبار به، بخلاف الحكم الذي هو خطاطب الشارع كقوله: «في الغنم السائمة زكاة» لأنَّه لا خارجيَّ له، لأنَّه متعلق له كالخبر حتَّى يجري فيه ما جرى في الخبر، (اظن أنَّ حاصله منع قياس الخبر على الحكم).

وفي عبارة المصنّف تسامح لأنَّه كان ينبغي أن يقول كما قلنا نحن، لأنَّه يلزم من عبارته أنَّ الخبر يدل على ما لا يتناهى].

١. عوالي اللآلي: ٤ / ٤٨؛ بحار الأنوار: ٦ / ٧٧؛ مسند أحمد: ٢ / ٤٢٧؛ صحيح مسلم: ١ / ١٦٢؛

سنن أبي داود: ١ / ١٩، برقم ٧١؛ سنن البيهقي: ١ / ٢٤٧ و ٤٤٠.

﴿وَأَلَّا لِمَا حَصَلَتْ الْفَائِدَةُ بِقَوْلِهِ: «وَالْمَعْلُوفَةُ» .

والجواب: الفائدة عدم تخصيص المعلوفة بالاجتهاد.

قوله: «يلزم التناقض» قلنا: هذا ممنوع فإنه لا تناقض بين الألفاظ الظاهرة والصريحة بل يجب الجمع بينهما .

ووجهه: أَنَّ التعليق يدل على النفي ما لم يكن هناك نص على المساواة.

الرابع: لو كان التعليق على الوصف يستلزم عدم الحكم عما غيره ^(١)، لزم التعارض في ما يكون مساوياً والأصل عدمه، وقد ثبت في نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ ^(٢).

والجواب: أَنَّ القاطع إذا عارض الظاهر لم يقو الظاهر على دفعه، ويجب مخالفة الأصل عند ظهور دليل يدل على المخالفة أقوى منه ^(٣).

١. وقد أوضح المعنى في النسختين بما يلي:

[لما ثبت خلافه وهو ثبوت الحكم عند عدم الصفة أما الملازمة فللزوم التعارض بين دليل الخطاب والدليل الدال على ثبوت الحكم مع عدم الصفة والتعارض على خلاف الأصل، وأما بطلان التالي فلثبوت الحكم مع عدم الصفة في نحو قوله تعالى...].

٢. آل عمران: ١٣٠.

٣. وهناك إضافة في النسختين:

[وما ذكرتموه من الآية دليل ظاهر على عدم التحريم للربا عند أكله غير مضاعف لأنَّ قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ نص في تحريمه مطلقاً فكان أولى بالإعمال، على أن نقول أَنَّ التخصيص فيما ذكرتم خرج مخرج الأغلب لأنَّ الربا في الأغلب إنما يكون (يؤكل) إذا كان مضاعفاً، وإذا خرج مخرج الأغلب لم يدل على الحصر على ما بيننا فيما مضى].

قال: وأما مفهوم الشرط، فقال به بعضٌ من لا يقولُ بالصفة.

والقاضي، وعبدا الجبار، والبصري على المنع.

للقائل به ما تقدّم، وأيضاً يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط.

وأجيب: قد يكون سبباً.

قلنا: أجدَرُ إن قيل بالاتحاد، والأصلُ عدمُهُ إن قيل بالتعددِ.

وأورد: «إن أَرَدْنَا تَحَصُّنًا»^(١).

وأجيب بالأغلب وبمعارضة الإجماع.*

[مفهوم الشرط]

* أقول: اختلفوا في الحكم المعلق على الشرط هل ينتفي بانتفائه^(٢)، فذهب

الكرخي وأبو الحسين البصري إلى ذلك، وذهب القاضي أبوبكر وأبو عبدالله البصري وعبدا الجبار إلى المنع.

احتج القائلون به بوجهين:

أحدهما: ما تقدّم من حديث ابن أمية^(٣) في القصر.

١. النور: ٣٣.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١ / ٤٦١؛ الإحكام للآمدي: ٣ / ٦١؛ التقريب والإرشاد: ٣ /

٣٦٣؛ المعتمد: ١ / ١٤٢.

٣. وهو يعلى بن أمية بن أبي عبيدة، اسمه عبيد ويقال زيد، التميمي الحنظلي، قيل هو أول من

الثاني: أنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وإلا لم يكن شرطاً وإلا لزم أن يكون كل شيء شرطاً لكل شيء لأنه إذا كان لا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا من عدمه عدمه فكل أمرين مختلفين يكون أحدهما شرطاً للآخر وهو باطل قطعاً، والداخل عليه حرف الشرط يسمّى شرطاً لغةً. (١)

وأجيب عن هذا بأن الشرط قد يكون سبباً ولا يلزم من عدم السبب عدم المسبب لجواز قيام سبب آخر يقتضي وجود المسبب (٢).

والاعتراض عليه: أن كونه سبباً أجدر في مطلوبه لأنه أبلغ من الشرط ويلزم من عدمه عدم المسبب إن كان واحداً والتعدد معدوم بالأصل.

قال القاضي وأبو عبد الله:

إن الشرط لا يلزم من نفيه نفي المشروط لما في قوله تعالى: ﴿وَلَا

أرّخ الكتب، توفي سنة ٤٧ هـ، وهو الذي سأل عمر: ما بالنا نقصر الصلاة وقد أمنا؟ فأجابه عمر بقوله: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته». عوالي اللآلي: ٢ / ٣٢٦، وأخرجه الترمذي وابن ماجه والبيهقي في سننهم.

١. والداخل عليه حرف الشرط يسمّى شرطاً لغةً.

٢. وقد جاء الجواب في النسختين كما يلي:

[وأجيب على هذا بأن الشرط قد يكون المراد به الشرط اللغوي وهو ما دخل عليه حرف الشرط وحينئذ لا نسلم أن المشتراط (المشروط) يعدم بعده لأنه قد يكون سبباً ولا يلزم من عدم السبب عدم المسبب لجواز قيام سبب آخر يقتضي وجود المسبب، وقد يكون المراد منه ما هو شرط في نفس الأمر ولا شك في عدم المشروط بعده، وليس فيه نزاع بل النزاع وقع في أن الداخل عليه حرف الشرط هل هو شرط حقيقي أم لا؟]

قال: مفهوم الغاية: قال به بعضٌ من لا يقول بالشرط، كالقاضي وعبدالجبار.

للقائل به ما تقدّم، وبأنّ معنى: «صوموا إلى أن تغيب الشمس» آخره غيبوبة الشمس، فلو قدّر وجوبٌ بعده لم يكن آخرًا.*

﴿ تَكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾^(١) فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ انْتِفَاءُ الشَّرْطِ مَلْزُومًا لَانْتِفَاءُ الْمَشْرُوطِ لَجَازَ الْإِكْرَاهُ إِذَا لَمْ يُرَدْنَ التَّحَصُّنَ .

والجواب: أنّ الإكراه إنّما يكون حالة إرادة التحصّن^(٢) لا حالة إرادة عدمه، ولو سلّم فهو معارض بالاجماع.

[مفهوم الغاية]

* أقول: اختلفوا في تعليق الحكم بغاية، هل يدلّ على نفيه عما عداها، أم لا؟ وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٣) و﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾،^(٤) فذهب أكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كالقاضي أبي

١ . النور: ٣٣.

٢ . وقد جاء في النسختين بعد كلمة «التحصن» ما يلي:

[في الاغلب وحينئذ لا يرد علينا لأن الكلام في مفهوم المخالفة والآية ليست منه لانتفاء شرط مفهوم المخالفة وهو أن لا يخرج القيد مخرج الاغلب، ولو سلّم فهو معارض بالاجماع لأنّ الاجماع دال على تحريم الإكراه مطلقاً، فهو معارض لظاهر الآية، وقد مرّ أنّ مع تعارض الدليلين يكون العمل بالأقوى الذي هو الإجماع القطعي].

ولا بأس به لأنّه يلقي الضوء على النص .

٤ . البقرة: ٢٢٢.

٣ . البقرة: ١٨٧.

قال: وأما مفهوم اللقب فقال به الدقاق، وبعضُ الحنابلة، وقد تقدّم، وأيضاً فإنه كان يلزم من: «محمد رسول الله» و «زيدٌ موجودٌ» وأشباهه، ظهورُ الكفر.

واستدلَّ بأنه يلزمُ منه إبطالُ القياس، لظهور الأصل في المخالفة. وأجيب: بأنَّ القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه، فلا مفهوم، فكيف به هاهنا.

قالوا: لو قال لمن يخاصمه: لست أُمِّي بزانية، ولا أختي، تبادرت نسبةُ الزنا إلى أمِّ خصمه وأخته، وَوَجِبَ الحُدُّ عند مالك وأحمد . قلنا: من القرآئن، لا مِمَّا نحن فيه.*

✎ بكر والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وغيرهم إلى أنه يدل.

وخالف في ذلك جماعة من الحنفية والفقهاء والمتكلمين.

احتج القائلون بأنه يدل بمثل ماتقدم في الوصف، وأيضاً بقوله: «صوموا إلى أن تغيب الشمس» معناه صوموا صوماً آخره غيبوبة الشمس، فلو قُدِّرَ وجوبُ بعد الغاية، لم تكن الغاية غايةً بل وسطاً، وهو محال.

[مفهوم اللقب]

* أقول: اختلف الناس في تعليق الحكم بالاسم ^(١) هل يدل على نفيه ✎

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١/٤٦٧؛ المحصول: ١/٣٦٠.

﴿عَمَّا عَدَاهُ أَمْ لَا؟ فَذَهَبَ الْمُحَقِّقُونَ إِلَى أَنَّهُ لَا يَدُلُّ، وَذَهَبَ الدَّقَاقُ^(١) وَبَعْضُ الْحَنَابِلَةِ إِلَى أَنَّهُ يَدُلُّ .

والدليل على أنه لا يدلُّ [ما تقدّم من أن مفهوم اللقب مردود، وأيضاً فإن] ^(٢) قول القائل: «عيسى رسول الله» و «زيد موجود» لو دلَّ على نفي الرسالة عن غير عيسى ونفي الوجود عن غير زيد لزم أن لا يكون محمد رسول الله ﷺ وأن لا يكون الإله موجوداً، وذلك كفرٌ ظاهر .

واستدل بعض النافين لمفهوم اللقب بأنه لو كان تعليق الحكم على الاسم يدل على نفيه عما عداه بطل القياس والتالي باطل فالمقدّم مثله، وبيان الشرطية أن القياس إنما يكون حجة على تقدير نفي النص في الفرع، فإذا كان النص الدال في الأصل دالاً على نفي الحكم عن الفرع كان العمل به متعيّناً، فيبطل القياس. ^(٣)

والجواب: أن القياس المتفق عليه يستلزم تساوي الفرع ^(٤) والأصل فيه ﴿

١. هو محمد بن محمد بن جعفر البغدادي الفقيه الشافعي، قيل: كان فقيهاً أصولياً وولي القضاء بـ «كرخ» بغداد، توفي سنة ٣٩٢ هـ. لاحظ: تاريخ بغداد: ٣/ ٢٢٩، برقم ١٢٩٤، وفيه: المعروف بابن الدقاق .

٢. في نسختي «ب» و «ج» فحسب .

٣. وقد ورد في النسختين بعد كلمة «القياس» ما هذا نصه:

[وإلى بيان الشرطية أشار بقوله: «لظهور الأصل في المخالفة»، أي لظهور المقيس عليه في مخالفة الفرع، لأنّ النص أو الإجماع الدال على حكم الأصل بمنطوقه يكون دالاً ظاهراً على نفي الحكم عن الفرع بمفهومه .]

٤. ورد بعد كلمة «الفرع» في النسختين ما يلي:

قال: وأما الحصر بـ «إنما» فقييل: لا يفيد، وقيل: منطوق.
وقيل: مفهوم.

الأول: إنما زيد قائم، مثل: إن زيدا قائم، والزائد كالعدم.

الثاني: «إنما إلهكم الله» بمعنى: ما إلهكم إلا الله سبحانه، وهو المدعى، وأما مثل: «إنما الأعمال بالنيات» و «إنما الولاء لمن أعتق» فضعيف، لأن العموم فيه لغيره، فلا يستقيم لغير المعنى ولا ظاهرًا.*

كما في كثير من الأقيسة التي أصولها الاحكام المعلقة على الصفات فلا يفهم هناك، فكيف به هاهنا مع كونه معلقاً على اللقب.

احتج المخالف بالعرف فإن من قال لغيره المخاصم له: ليست أمة بزانة ولا أختي، تبادر إلى الفهم نسبة الزنا إلى أم المخاطب وأخته، ووجب الحد عند مالك وأحمد، وذلك يدل على المفهوم.

والجواب: لو سئل ذلك لكان إنما تعرف المخالفة من القرائن، لا مما نحن فيه.

[الحصر]

* أقول: اختلف الناس في «إنما» هل تفيد الحصر أم لا؟ فذهب

[... المختلف فيه المسكوت والأصل المنطوق المتفق عليه في المصلحة المناسبة للحكم، وشرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت للمنطوق في المصلحة فلا مفهوم مع التساوي إذن لتنافيها، ولو كان مفهوم الصفة الذي هو أقوى الاصناف، فكيف بمفهوم اللقب مع أنه أضعفها.]

﴿الأكثرون إلى أنها تفيده، وقال آخرون: إنها لا تفيده، واختلف الأولون: فقال قوم: إن الإفادة إنما حصلت بمنطوق اللفظ، وقال آخرون: إنها حصلت بمفهومه .

احتج النافون للإفادة: بأن قولنا: إنما زيد قائم، في معنى: أن زيداً قائم، والزائد - وهو لفظة ما - كالمعدوم لا فائدة له، وهذا ممنوع إذ هو نفس الدعوى .

واحتج المثبتون: بأن معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ﴾^(١): ما إلهكم إلا الله سبحانه، وهو المراد من الحصر.

لا يقال: لو دل لفظ «إنما» على الحصر بمنطوقه لما صحَّ عمل بغير نية، ولا الولاء لغير المعتك عملاً بقوله ﷺ: «إنما الولاء لمن اعتق»^(٢)، و«إنما الأعمال بالنيات»^(٣)، والتالي باطل لعموم صحة العمل في المنوي وغيره، والولاء للمعتك وغيره، لمن كاتب أو باع العبد من نفسه .

لأننا نقول: العموم مستفاد من غير الحديث كالإجماع مثلاً، أما نظراً إلى نفس الحديث فلا يستقيم لغير المعتك وللاء ظاهراً، ولا عمل بغير نية.

١ . طه: ٩٨ .

٢ . الأم: ٤ / ٨١؛ المجموع: ٣٦٦ / ٩؛ الموطأ: ٥٦٢ / ٢؛ عوالي اللآلي: ٣٠٦ / ٢ .

٣ . بدائع الصنائع: ٤٠ / ٢؛ تلخيص الحبير: ٣١١ / ١؛ وسائل الشيعة: ج ١، باب وجوب النية في العبادات الواجبة، الحديث ٧؛ عوالي اللآلي: ٨١ / ١؛ صحيح البخاري: ٢ / ١؛ سنن ابن ماجه: ١٤١٣ / ٢؛ سنن أبي داود: ٤٩ / ١؛ سنن البيهقي: ٤١ / ١ .

قال: وأما مفهوم الحصر.

فمثل: صديقي زيد، والعالم زيد، ولا قرينة عهد.

ف قيل: لا يُفيد.

وقيل: منطوق.

وقيل: مفهوم.

الأول: لو أفادة لأفاد العكس، لأنه فيهما لا يصلح للجنس،

ولالمعهود مُعَيَّن، لعدم القرينة، وهو دليلهم، وأيضاً: لو كان لكان التقدّم

يُغَيِّرُ مَدلول الكلمة.

القائل به: لو لم يُفدّه لأخبر عن الأعمّ بالأخصّ، لتعذّر الجنس

والعهد، فوجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي.

قلنا: صحيح واللام للمبالغة، فأين الحصر؟

وأجيب: بل جعله لمعهود ذهني مثل: «أكلت الخبز» ومثل: «زيد

العالم» هو المعروف .

وأيضاً يلزمه: زيد العالم، بعين ما ذكر .

وهو الذي نصّ عليه سيبويه في: «زيد الرجل» .

فإن زعم أنه يُخبر بالأعم فغلط، لأن شرطه التنكيرُ.

فإن زعم أن اللام لزيد فغلط لوجوب استقلاله بالتعريف منقطعاً

عن زيد، كالموصول.*

[مفهوم الحصر]

* أقول: اختلفوا في مثل قولنا: «العالم زيد» و«صديقي عمرو» هل

﴿ يفيد حصر العلم في زيد والصدّاقة في عمرو أم لا؟ فذهبت جماعة الحنفية والقاضي إلى أنّه ^(١) لا يدلّ. وقال الغزالي: إنّهُ يدل بمفهومه وقال آخرون: إنّهُ يدلّ بالمنطوق.

واحتجّ الأولون بأنّ هذا اللفظ لو أفاد الحصر لأفاده مع العكس والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله، وبيان الشرطية: أنّ اللام في الأصل والعكس لا تصلح للجنس ولا للعهد لعدم القرينة، فليس لها دلالة حينئذٍ إلاّ الحصر فوجب ^(٢) أنّ يكون مراداً، وإلاّ لخرج اللفظ عن الدلالة ^(٣).

وهذا هو بعينه دليلهم على الحصر.

١. ورد هذا المقطع في النسختين بعد كلمة «أنّه» كالتالي: [... يدل بمفهومه، وقال آخرون: إنّهُ يدلّ بالمنطوق.

والمراد بالحصر هو أنّ هذا التركيب هل يدلّ على أنّ مدلول المبتدأ فيه هو معهود ذهني مقيّد بما يصير به مطلقاً مساوياً للمحمول حتّى يكون معنى قول القائل: «صديقي زيد» أنّ الصديق الكامل في الصدّاقة - وغير ذلك من الصفات التي باقترانها يتساوى الموضوع والمحمول - هو زيد. وكذلك في قولنا: «العالم زيد» أي المنتهي في العلم وغيره من الصفات المختصّة (المختصّة المقيّدة المقضية) للمساواة].

ولتعلّم أنّ هذا المقطع ورد أيضاً في حاشية النسخة «أ».

٢. جاء بيان الشرطية في نسختي «ب» و«ج» كما يلي: [وبيان الشرطية أنّ لفظة صديقي والعالم لا تصلح للجنس إذ يكذب: «كل صديقي زيد» و«كل العالم زيد» ولا للمعهود المعين لعدم القرينة فليس لهما دلالة حينئذٍ إلاّ الحصر، وهو كونه دالاً على معهود ذهني بمعنى الكامل في الصدّاقة زيد فوجبت ...]

٣. ورد في النسختين بعد كلمة «الدلالة» ما يلي: [وإنّما قدّرنا هذه الإفادة لأنّه بعينه دليل القائلين بالحصر، وإذا كان كذلك في الأصل ففي العكس كذلك، لأنّه لا معهود معيّن هناك ولا يصلح للجنس أيضاً لاستحالة قولنا: «زيد كل صديقي» و«زيد كل العالم»].

﴿١﴾ وأيضاً لو كان يفيد الحصر لكان التقديم بغير مدلول الكلمة، والتالي باطل فالمقدّم مثله، والشرطية ظاهرة لأنّ قولنا: «زيد صديقي» لا شكّ في أنّه لا يفيد؛ وأما بطلان التالي فظاهر أيضاً، لأنّ التقديم والتأخير إنّما هو تصرف في الألفاظ قد يغيّر بعض معانيها الحاصلة بالتركيب، ولا يغيّر المعاني الإفرادية.

احتجّ الآخرون: بأنّ قولنا: «العالم زيد» لو لم يكن للحصر لكان قد اخبر بالخاصّ عن العام، والتالي باطل لكذب قولنا: «الحيوان انسان» والمقدّم مثله، والشرطية ظاهرة لأنّ العالم ليس للعهد ولا للجنس لتعذرهما - على ما مرّ - فوجب جعله لمعهد ذهني وهو معنى الكامل المتتهي وذلك يستلزم ما قلناه .

والجواب: أنّه لمعهد ^(١) ذهني مثل قولنا: «أكلت الخبز» و«زيد العالم»، وهذا هو المعروف، وإنّ كنّا لا نريد به الإستغراق؛ وأيضاً يلزمه قولنا: «زيد العالم» لعين ما ذكر فإنّ المراد بالعالم ليس هو الجنس ولا العهد لتعذرهما بل: المعهد الذهني، ويلزم ما ذكره، اللهمّ إلّا أنّ يجوز الإخبار بالاعم عن الاخص وهو خطأ لأنّ شرط الخبر ^(٢) التنكير وأنّ جعل اللام في قولنا: «زيد العالم»، لزيد، كان خطأ أيضاً لأنّ اللام معرّفة بالاستقلال وإن لم ^(٣) يمكن كسر ^(٤) زيد، كالموصول.

١. ورد بعد كلمة «لمعهد» في النسختين ما يلي:

[لا بالمعنى الذي ذكرتموه من المعهد المقيّد بل المراد المعهد المطلق مثل قولنا...].

٢. وجاء بعد كلمة «الخبز» في النسختين ما يلي:

[جعله التنكير أي شرط جعل الأعم مخبراً به التنكير لما عرف من قواعدهم لأنّ الالف واللام في المحمول تدل على المساواة].

٣. ورد في «ب» فقط بعد كلمة «لم»: [يذكر زيد لكونه خبر المبتدأ ووجوب الخبر بالتعريف عند كونه معرفة واستلزام ذلك وجوب إستقلال اللام بالتعريف منقطعاً عن زيد وهذا الاستقلال يمنع كون اللام لزيد لتوقف تعريفه حينئذٍ على تقدم قرينة زيد].

٤. كذا في نسخة «أ» ولكن يبدو أن الصحيح هو تنكير زيد.

قال: النسخ: الإزالة، نسخت الشمس الظل، والنقل: نسخت الكتاب، ونسخت النحل، ومنه المناسخات.

فقيل: مشترك. وقيل: للأول. وقيل: للثاني .

وفي الاصطلاح: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر، فيخرج المباح بحكم الأصل، والرفع بالنوم والغفلة، وبنحو: صل إلى آخر الشهر. ونعني بالحكم ما يحصل على المكلف بعد أن لم يكن، فإن الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعاً، فلا يرد: الحكم قديماً، فلا يرتفع؛ لأننا لم نعه، والقطع بأنه إذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه انتفى الوجوب، وهو المعنى بالرفع.

الإمام: اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول، فيرد أن اللفظ دليل النسخ ولا يطرد، فإن لفظ العدل: «نسخ حكم كذا» ليس بنسخ، ولا ينعكس؛ لأنه قد يكون بفعله ﷺ. ثم حاصله اللفظ الدال على النسخ، لأنه فسّر الشرط بانتفاء النسخ، وانتفاء انتفائه حصوله.

وقال الغزالي: الخطاب الدال على إرتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه.

وأورد: الثلاثة الأول، وأن قوله: على وجه... إلى آخره زيادة.

وقالت الفقهاء: النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع

التأخر عن مورده.

وأورد: الثلاثة الأول، فإن قرؤوا من الرفع لكون الحكم قديماً

والتعلق قديماً، فانتفاء أمد الوجوب يُنافي بقاءه عليه، وهو معنى الرفع،

وإن قرأ لأنه لا يرتفع تعلق بمستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل
كالمعتزلة وإن كان لأنه بيان أمد التعلق بالمستقبل المظنون إستمراره،
فلا بد من زواله.

المعتزلة: اللفظ الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم
زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً، فيرد ما على الغزالي، والمقيّد بالمرّة
بفعل*.

[مبحث النسخ]

* أقول: النسخ^(١) يطلق في اللغة على معنيين :

أحدهما: الإزالة، يقال: نسخت الشمس الظل .

والثاني: النقل، يقال: نسخت الكتاب أي نقلته، ونسخت النحل العسل، أي

نقلته، ومن بابِه المناسخات وهو انتقال الإرث من واحد إلى آخر .

واختلف الناس هاهنا فقال القاضي والغزالي: إنه مشترك بين الإزالة والنقل،

وقال أبو الحسين: إنه موضوع للإزالة، وقال القفال: إنه موضوع للنقل .

وأما في الاصطلاح فقد اختلفوا في معناه فحدّه قوم: «بأنه رفع الحكم الشرعي

بدليل شرعي متأخر»، فرفع الحكم جنس، والتقييد بالشرعي، فصل له يخرج به رفع

الحكم في الأصل من الإباحة المرفوعة بالحكم الشرعي، وقولنا: بدليل شرعي فصل

له آخر يخرج به رفع الحكم بالنوم والغفلة، فإنه ليس رفعاً بدليل شرعي،

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٥٧٩؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢٩٩؛ عدة الأصول: ٢

/ ٤٨٥؛ المحصول: ١ / ٥٢٦؛ المعتمد: ١ / ٣٦٧.

وقولنا: متأخر فصل آخر يخرج به المخصصات المتصلة بالشروط والغايات والاستثناءات؛ وحيثُذ ينطبق الحدُّ على النسخ.

واعترض على هذا بعض الأصوليين بأنَّ الحكم خطاب الله المتعلِّق بأفعال المكلفين بالاقضاءِ أو التنجيزِ أو بالوضع عند الأشاعرة، وخطاب الله تعالى قديم فكيف يصحُّ عدمه؟

وأجاب المصنف عن هذا: بأنَّ المراد بالحكم هاهنا ما يحصل على العبد بعد أن لم يكن^(١) فإنَّ المشروط بالفعل غير ثابت عند انتفائه، ولا شكَّ في أنَّ الفعل حادث فيكون الوجوب حادثاً، ولا نعني بالحكم هاهنا ما ذكرتموه، وأيضاً فإنَّنا نقطع بأنَّه إذا ثبت تحريم شيء بعد أن كان واجباً انتفى ذلك الوجوب وهو المعنى من الرفع^(٢).

وحدة الإمام^(٣) بأنَّه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام [الحكم] الأول. والاعتراض عليه من وجوه:

أحدها: أنَّ اللفظ ليس بنسخ وإنما هو دليل النسخ.

الثاني: أنَّ هذا الحدَّ لا يطردُ فإنَّ العدل إذا قال: نُسخ الحكم الفلاني، كان

١. جاء بعد كلمة «لم يكن» في النسختين بدلاً عن قوله: «فان المشروط بالفعل» ما يلي: [وهو تعلق الخطاب بأفعال المكلفين تعلق التنجيز لا التعلق المعنوي، فلهذا فإن وجوب المشروط بالعقل...].

٢. في النسختين بعد كلمة «الرفع» ورد ما يلي: [بعد أن كان رفع الخطاب المتعلق إتماً يكون يرفع تعلق الخطاب بالمكلف لا برفع نفس الخطاب].

٣. يعني به الجويني والموجود في البرهان: ٢ / ٨٤٢ هو: أن النسخ هو في اللفظ الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده.

﴿ ذلك لفظاً ظاهراً في الدلالة على انتفاء شرط دوام [الحكم] الأول ^(١) وليس بنسخ إجماعاً.

الثالث: أنه لا ينعكس لأن النسخ قد يكون بالفعل كما يكون بالقول. ^(٢)

الرابع: أن حاصل هذا الحد أن النسخ هو اللفظ الدال على النسخ لأنه قال: اللفظ الدال على انتفاء شرط دوام الأول. ^(٣)

وفيه شرط دوام الأول بانتفاء النسخ وانتفاء الغاية حصوله، ويلزم من ذلك الدور المحال.

وحده الغزالي: بأنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه، وهذا الحد أخذ الغزالي من القاضي أبي بكر.

وقصد بـ «الخطاب» كل خطاب سواء دل بمفهومه أو بمنطوقه وخرج عنه الموت واشباهه، فإن به يرتفع الحكم وليس بنسخ لما لم يكن خطاباً، وقيد: «بالخطاب المتقدم» لأن رفع الأحكام العقلية ليس بنسخ، وقيد بقوله: «على وجه لولاه لكان ثابتاً» لتخرج عنه الأحكام المقيّدة بالمدة، فإن ذلك الحكم يرتفع عند إنتهاء المدة لذاته، وقيد «بالتراخي» لتخرج عنه المخصّصات المتصلة. ﴿

١. في النسختين بعد كلمة «الأول» ورد ما يلي: [لدلالته على انتفاء الحكم الأول ظاهراً لكونه لفظ عدل، ودلالة ظهور انتفاء الحكم الأول على ظهور انتفاء شرط دوامه].

٢. الكاشف عن المحصول: ٢١٦/٥.

٣. وفي النسختين ورد ما يلي:

[وقال مرادي من شرط دوام الحكم الأول هو انتفاء النسخ وانتفاء انتفائه هو حصوله...].

وترد على هذا الحد الثلاثة الأولى المورودة على الحد الأول، لأن الخطاب دليل النسخ وليس به، وأيضاً فالعدل إذا قال: هذا الحكم منسوخ، فإنه خطاب دال على ارتفاع الحكم،^(١) وأيضاً فالنسخ قد يكون بالفعل فكيف يصح منه تخصيصه بالخطاب؟ ويرد على ذلك أن هذا^(٢) قد اشتمل على زيادة لا فائدة فيها، وهو قوله: «على وجه لولاه لكان ثابتاً» لأنه إنما ذكر احترازاً عن الأحكام المقيدة بالمدة، وهذا يخرج بقولنا: رفع الخطاب الثاني لأن هذه الصورة، الحكم فيها يرتفع لا بالخطاب بل بانتهاء مدة الحكم، وقوله أيضاً: «مع تراخيه عنه» لا فائدة فيه لأنه وقع احترازاً عن الاستثناء والشرط والصفة، وهذه الأمور تخرج بالرفع، لأن هذه مثبتات للخطاب فإن تقييد الحكم بالوصف ليس برافع لذلك الحكم بل هو مبين لأن بعض الصور لم يتناولها الخطاب وكذلك الشرط والاستثناء.

وحده الفقهاء: بأنه النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخر عن مورده .

وترد عليه الثلاثة الأول المورودة على الحدين الأولين، وهؤلاء القوم إن طلبوا الفرار من التحديد بالرفع لأن الحكم عندهم قديم والتعلق قديم^(٣) فلا يصح رفعهما، ورد عليهم ذلك بعينه لأن انتهاء مدة الوجوب ينافي بقاء الوجوب وإلا لم تكن تلك نهاية المدة، وإذا لم ينف الوجوب حصل رفعه؛ مع أنهم قد أخذوا في حدّهم انتهاء مدة الحكم.

١ . ورد في النسختين بعد كلمة «الحكم» :

[عندنا إذ المراد لولاه لكان ثابتاً عندنا ولو كان المراد لكان ثابتاً في نفس الأمر لم يرد] .

٢ . وفي نسخة «ج» بدل «ذلك أن هذا» ورد ما يلي: [الحد أيضاً أنه ...] .

٣ . وردت بعد كلمة «قديم» في النسختين ما يلي: [يعني التعلق المعنوي لا تعلق التنجيز] .

﴿ وَإِنْ فَرَّوْا مِنْ الرَّفْعِ لِأَجْلِ أَنَّ التَّلْعُقَ بِفَعْلِ الْمُسْتَقْبَلِ لَا يَرْتَفِعُ ﴾^(١) لزمهم المنع من النسخ قبل الفعل كما هو مذهب المعتزلة لأنَّ نسخ الفعل قبل حضور وقته نسخ للتعلق بالفعل المستقبل، وإن كان^(٢) لأنَّه عندهم بيان أمد التعلق المستقبل^(٣) المظنون استمراره^(٤) وليس برفع، فلا بدَّ معه الإزالة التي هي معنى الرفع .

وحده المعتزلة: بأنَّه اللفظ الدالُّ على أنَّ مثل الحكم الثابت بالنصِّ المتقدِّم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً.

وإنَّما قالوا: «مثل الحكم» لأنَّ الحكم إمَّا أنَّ يكون ثابتاً أو لا، فإن كان ثابتاً استحال رفعه، وإن لم يكن استحال رفعه، فالمرفوع إذن ليس إلا مساوي الثابت .

ويرد على هذا الحدِّ ما أُورد على حدِّ الغزالي، ويرد عليه النصُّ المقيد بالمرَّة الواحدة^(٥) فإنَّه مستحيل نسخه حينئذٍ، والمعتزلة يلتزمون^(٦).

١. ورد في النسختين بعد كلمة « يرتفع » ما يلي: [لأن ما لم يوجد يستحيل رفعه].

٢. أي: وإن كان الفرار من كلمة الرفع.

٣. وفي النسختين مكان كلمة «المستقبل» العبارة التالية:

[... للحكم بالفعل المستقبل أعني التعليق...].

٤. ورد في النسختين بعد كلمة «استمراره» ما يلي: [فلا بد من زوال التعلق المذكور إذ بعد بيان

الأمد لا ينتفي ظن تعلق الاستمرار للقطع بانقطاع التعلق وهو المعني من الرفع].

٥. في النسختين بعد كلمة «الواحدة»:

[بفعل، أي ما أمر بفعله مرَّة واحدة مدة العمر ثم نسخ فإنَّ اللفظ الدال عليه لا يكون دالاً على أنَّ

مثل الحكم الثابت بالخطاب المتقدِّم زائل على وجه لولاه لكان - أي المثل - ثابتاً لأنَّه يكون

هو بعينه ثابتاً لا مثله].

٦. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢ / ٥٨٨.

قال: والإجماع على الجواز والوقوع. وخالفت اليهود [في الجواز] وأبو مسلم الأصفهاني في الوقوع .

لنا: القطع بالجواز، وإن اعتبرت المصالح فالقطع أنَّ المصلحة قد تختلف باختلاف الأوقات .

وفي التوراة: أَنَّهُ أَمَرَ آدَمَ ﷺ بتزويج بناته من بنيه، وقد حُرِّمَ ذلك باتفاق.

واستُبدِلَ بإباحة السبب ثم تحريمه، وبجواز الختان ثمَّ إيجابه يوم الولادة عندهم، وبجواز الأختين ثم التحريم.

وأجيب: بأنَّ رفع مُباح الأصل ليس بنسخ.

قالوا: لو نسخت شريعة موسى لبطل قول موسى المتواتر: هذه شريعةٌ مؤبدةٌ.

قلنا: مخلوق.

قيل: من ابن الراوندي، والقطعُ أَنَّهُ لو كان عندهم صحيحاً لقصت العادة بقوله ﷺ .

قالوا: إنَّ نَسَخَ لحكمةٍ ظهرت له لم تكن ظاهرةً له فهو البداء، وإلَّا فعبثٌ .

وأجيب: بَعْدَ اعتبارِ المصالح أَنَّها تختلف باختلاف الأزمان

والأحوال، كمنفعة شرب دواءٍ في وقتٍ أو حالٍ وضرره في آخر، فلم يتجدد ظهور بما لم يكن.

قالوا: إن كان مقيداً فليس بنسخ، وإن دلَّ على التأييد لم يُقبل، للتناقض بأنه مؤبد ليس بمؤبد، ولأنه يؤدي إلى تعدد الإخبار بالتأييد، وإلى نفي الوثوق بتأييد حكم ما، وإلى جواز نسخ شريعتكم.

وأجيب: بأن تقييد الفعل الواجب بالتأييد لا يمنع النسخ كما لو كان معيناً، مثل: «صم رمضان» ثم ينسخ قبله، فهذا أجدر.

وقوله: «صم رمضان أبداً» بالنص يوجب أن الجميع متعلقٌ بالوجوب، ولا يلزم الاستمرار، فلا تناقض كالموت، وإنما الممتنع أن يُخبر بأن الوجوب باقٍ أبداً، ثم ينسخ.

قالوا: لو جاز لكان قبل وجوده، أو بعده، أو معه، وارتفاعه قبل وجوده أو بعده باطل ومعه أجدر، لاستحالة النفي والإثبات.

قلنا: المراد أن التكليف الذي كان زال كالموت لا أن الفعل يرتفع.

قالوا: إما أن يكون الباري سبحانه عليم استمراره أبداً، فلا نسخ أو إلى وقت معين، فليس بنسخ.

قلنا: إلى الوقت المعين الذي علم أنه ينسخه فيه، وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ.

وعلى الاصفهاني: الاجماع على أن شريعتنا ناسخة لما يخالفها،

ونسخ التوجهِ والوصيةِ للاقربين بالمواريث، وذلك كثيرٌ.*

* أقول: اتفق المسلمون على جواز النسخ خلافاً لبعض اليهود^(١)، واتفقوا أيضاً على الوقوع وخالف في ذلك أبو مسلم بن بحر الاصفهاني.

واستدل المصنف على الجواز بأننا نقطع بذلك قطعاً لا شك فيه، فإنه ليس بمستحيل أن يكلف الله تعالى عبيده في وقتٍ فعلاً ثم يرفعه عنهم.

وأما إن اعتبرت المصالح في التكليف كما هو مذهب المعتزلة فالجواز ثابت أيضاً، لأننا نعلم أن المصالح تتغير بتغير الأوقات .

ويرد على اليهود وقوع النسخ فإنه قد ورد في التوراة أنه أمر آدم ﷺ بتزويج بناته من بنيه وقد حُرِّم ذلك بالاتفاق، وأيضاً فإن الله تعالى قال لنوح وقت خروجه من الفلك: «أني جعلت لك كل دابة مأكلاً لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه»، وقد حرم كثيراً من الدواب على من بعده من أرباب الشرائع، وغير ذلك من الوقائع الكثيرة في التوراة، وذلك يدل على وقوع النسخ .

وقد استدلل بعضهم على الجواز بأمور :

منها: إباحة العمل يوم السبت، قد كان حاصلًا ثم نسخ ذلك وحرِّم .

ومنها: جواز الختان قد كان ثابتاً في شرع إبراهيم ﷺ بعد الكبر، ثم صار واجباً يوم الولادة عندهم، لأن موسى ﷺ أوجبه.

ومنها: أن الأختين قد كانتا مباحتين جمعاً في شرع يعقوب ﷺ ثم حرِّمتا .

واعترض المصنف على هذه الإلزامات بأن هذه الأحكام المتجددة

غيرُ ناسخة لما تقدمها، لأنَّ المتقدِّم إنَّما هو الإباحة الثابتة بالعقل، ورفع الحكم العقلي ليس بنسخ على ما مضى .

واحتجَّ اليهود على مقاتلتهم بوجوه :

أحدها: أن موسى ﷺ نُقِلَ عنه نقلاً متواتراً أنَّ شريعته مؤبدة فلو جاز نسخها لبطل هذا القول ويلزم تكذيب موسى ﷺ .

والجواب: هذا الحديث مختلق، وقيل إنَّه من ابن الراوندي^(١)، والقطع حاصل بأنَّه لو كان هذا الحديث عندهم صحيحاً لعارضوا به النبي ﷺ لقضاء العادة بذلك، فلمَّا لم يعارضوه به دَلَّ على كذبه فيه .

الثاني: إنَّ الحكم المنسوخ إمَّا أن يُنسخ لحكمة ظهرت له تعالى لم تكن ظاهرة، وإمَّا أن لا يكون، والأول يلزم منه البداء^(٢) وهو محال، والثاني يلزم

١. أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحاق أبو الحسين الراوندي أو ابن الراوندي، كان من متكلمي المعتزلة ثم اعتنق مذهب الشيعة الإمامية ونسبت إليه بعض الآراء، توفي سنة ٢٤٥ هـ.

انظر: طبقات المتكلمين: ١ / ٣٦٣.

وقد ورد في نسخة «ج» بعد قوله «ابن الراوندي» ما يلي:

[... لتعارض دعوى الرسالة من محمد ﷺ ...].

٢. لقد ورد لفظ عظيم بين علماء الجمهور قديماً وحديثاً بشأن البداء، عند الشيعة وكأنَّه لم يرق لهم أن يصغوا لما قاله أئمتهم من آل البيت ﷺ وعلمائهم في البداء فأخذوا بالمعنى الحقيقي اللغوي للفظ فتاورثوها خلفاً عن سلف! يقول ابن الحاجب في كتابه «مستهل الوصول والأمل...» [ص ١٥٤ و ١٥٥] في معرض حديثه عن النسخ:

[... وخالف... في جوازه... الروافض وإن اعترفوا بوقوعه إلا أنهم فسروه بالبداء لجهلهم بالفرق، والبداء: الظهور بعد الخفاء، وذلك مستحيل على الله تعالى، والنسخ رفع الحكم في الوقت الذي علم الله أنه يرتفع فيه، فلم يحصل إلا ما علمه، فلا ظهور بعد خفاء، قالوا: إن نسخ لحكمة ظهرت له بعد إن لم تكن ظاهرة فهو معنى البداء، وإلا فهو عبث، وهو محال...].
ولقوله هذا مواضع للنظر:

أولاً: لم يذكر المصدر الذي اعتمده في بيان رأي الشيعة - وحسب ما يقول: الروافض - في البداء. ثانياً: لم نعرف مصدراً شيعياً قط عرف البداء بما عرفه ابن الحاجب فهي فرية افتراها خصوم الشيعة وتسلمها هؤلاء للتشهير بهم، والموضوعية كانت تقتضي قليلاً من الروية والإنصاف وتقوى الله في قوم واجهوا اعتنى موجات التشويه والتعمية والتظليل في حقهم على مر التاريخ.

ولأجل وضع الأمور في محالها نلقي الضوء على «البداء» المجمع عليه عند الشيعة اجمالاً في هذه العجالة:

إن البداء عند الشيعة يختص بالتكوينيات، والمستند عندهم في ذلك هو قوله تعالى: ﴿يَمْخُوهَا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّئُكَ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ الرعد: ٣٩.
أي كل وقت وحين يحدث أموراً ويجدد أحوالاً كما روي عن رسول الله ﷺ، وقد قيل له: ما ذلك الشأن؟

فقال: «من شأنه سبحانه وتعالى أن يغفر ذنباً ويفرج كرباً ويرفع قوماً، ويضع آخرين...». هذا هو الذي قالت به الشيعة قديماً وحديثاً [كما يقول الإمام شرف الدين العاملي] وتسميه بداءً، وغير الشيعة يقولون به، لكنهم لا يسمونه بداءً فالنزاع في الحقيقة إنما هو في تسميته بهذا الاسم وعدم تسميته به.

يقول الإمام شرف الدين:

[هذا هو البداء الذي تقول الشيعة به، تجوزاً في إطلاق البداء عليه بعلاقة المشابهة، لأن الله عز وجل أجرى كثيراً من الأشياء التي ذكرناها على خلاف ما كان يظنه الناس فأوقعها مخالفة لما تقتضيه الأمارات بمصيرها ومصير الأشياء كلها، وعلمه بهذا كله قديم أزلي، لكن لما

﴿ منه العبث .

والجواب هذا مبني على أن الأحكام مشروطة بالمصالح وليس كذلك، ولو سلم فنقول هذا إنما يتم على تقدير استمرار المصلحة، أما على تقدير اختلافها باختلاف الاوقات والاحوال فلا، وذلك كالدواء فإنه قد ينفع في وقت ويضر في آخر، وعلى هذا التقدير لا يلزم ظهور أمر خفي.

والثالث: الحكم المنسوخ إما أن يكون مقيداً بوقت وإما أن يكون مؤبداً، فإن كان مقيداً بوقت لم يكن زوال الحكم حيتئذٍ نسخاً بل إنما زال لإنهاء مدته، وإن كان دالاً على التأييد لم يقبل النسخ وإلا لزم التناقض لأن الحكم دال على التأييد والنسخ دال على عدمه، ولأنه لو جاز نسخ الحكم المؤبد تعذر الإخبار عن التأييد، فإنه ما من حكم أخبر عنه بالتأييد إلا ويجوز أن يكون منسوخاً، وأيضاً لو وقع النسخ ﴿

﴿ كان تقديره لمصير الأمور يخالف تقديره لأوائلها، كان تقدير المصير أمراً يشبه «البداء» فاستعار له بعض سلفنا الصالح هذا اللفظ مجازاً، أو كأن الحكمة قد اقتضت يومئذ هذا التجوز.]

ومن الطريف ما تفوه به ابن الحاجب في مقاله حيث قال: خالف الروافض في جوازه وإن اعترفوا بوقوعه!

وهذا مما يضحك الثكلي؟! كيف يقولون بوقوعه ولا يقولون بإمكانه! وقد جرى على سنتهم: «خير دليل على إمكان الشيء وقوعه!».

فما تفوه به من غريب المقال حقاً.

وقد كانت محاولة منيفة ومشرقة لشيخنا الأستاذ المحقق السبحاني في البداء في كتابه القيم «الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف» جامعة لأطراف البحث بدد فيها الشبهات التي تحوم حول مقولة «البداء» في خاطر البعض فبارك الله في جهده الكريم علماً للأمة ونبراساً لها.

﴿ في الحكم المؤبد لم يبق وثوق بتأييد حكم أصلاً^(١)، فإنه يلزم من ذلك جواز نسخ شريعة محمد ﷺ وإن قيّدت بالتأييد.

والجواب أن نقول: تقييد الفعل بالتأييد لا يمنع النسخ، وكيف لا يكون ذلك وهو شرطه، وأبلغ من هذا ما ذهب إليه الأشاعرة من جواز نسخ الفعل قبل حضور وقته؛ وقولهم: «يلزم التناقض للإخبار بأنه مؤبد وليس بمؤبد»، ممنوع لأن الأمر بشيء في المستقبل - وإن كان بصيغة التأييد كقولهم: «صم رمضان أبداً» - يوجب بدلالة النص أن الجميع متعلق الوجوب، ولا يلزم من ذلك استمرار الوجوب فلا يتناقض كالموت^(٢)، نعم الممتنع: الإخبار ببقاء الوجوب أبداً ثم النسخ.^(٣)

الرابع: لو جاز النسخ لكان إما قبل الفعل أو بعده أو معه، والكل باطل، أما الأول فلأن ارتفاع الشيء مسبوق بوجوده، وأما الثاني فلأن ارتفاع الفعل الذي وجد وانقضى محال، وأما الثالث فلأنه يلزم منه ارتفاع الشيء حال وجوده، وذلك يستلزم اجتماع التقيذين وهو أبلغ في الاستحالة.

والجواب: المراد من النسخ إنما هو رفع التكليف الذي كان ثابتاً على المكلف، كما تقول في الموت^(٤) ولا نعني بذلك أن الفعل يرتفع. ﴿

١. في النسختين بعد كلمة «أصلاً» وردت العبارة التالية:

[... وذلك ينفي الوثوق بوعدته ووعيده وأيضاً...].

٢. في نسخة «ج» بعد كلمة «الموت»: [فإن تعلق خطاب الوجود بالمكلف يدل على أن جميع عمره ولو كان مائة سنة متعلق الوجوب لأنه يستمر الوجوب مائة سنة].

٣. المعتمد: ٣٧٢/١.

٤. يريد: كما أن التكليف يرتفع بالموت.

الخامس: إما أن يكون الله تعالى علم استمرار الحكم أبداً أو إلى وقت معين، وعلى التقديرين لا نسخ، أما الأول فلا أن علم الله تعالى يستحيل انقلابه جهلاً. وأما الثاني فلا أن ارتفاع الحكم المقيّد بالغاية عند وجود الغاية ليس بنسخ.

والجواب: أن الله تعالى يعلمه مستمراً إلى وقت الارتفاع بالنسخ، وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع من النسخ بل يقويه ويحققه.

وأما الرد على الاصفهاني فالإجماع على أن شريعتنا ناسخة لما يخالفها، على أن التوجه إلى القبلة ناسخ للتوجه إلى بيت المقدس، وآية الموارث عندهم ناسخة لآية الوصية للأقربين، وأمثال ذلك كثيرة.

قال: مسألة: المختار: جواز النسخ قبل وقت الفعل، مثل: حَجَّوْا هذه السنة، ثم يقول قبله: لا تُحَجَّوْا. ومنع المعتزلة والصيرفي.

لنا: ثبت التكليف قبل وقت الفعل، فوجب جواز رفعه، كالموت. وأيضاً، فكلُّ نسخ كذلك، لأنَّ الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه. واستدلَّ بأنَّ ابراهيم عليه السلام أمرَ بالذبح بدليل: «فَفَعَلْ مَا تُؤْمَرُ» (١) وبالإقدام وبترويع الولد، ونسخ قبل التمكن. واعترض: بجواز أن يكون موسعاً.

وأجيب بأنَّ ذلك لا يمنع رفع تعلقِ الوجوب بالمستقبل، لأنَّ الأمرَ باقٍ عليه، وهو المانع عندهم، وبأنه لو كان موسعاً لفضت العادة بتأخيره رجاءً نسخه أو موته، لِعِظْمِهِ.

وأما دَفْعُهُمْ بمثل: لم يُؤمر، وإنما تَوَهَّم، أو أمرَ بمقدماتِ الذبح، فليس بشيء، أو ذَبَحَ وكان يلتحم عَقْبِيَّهُ، أو جُعِلَ صَفِيحَةً نُحَاسٍ أو حديدٍ، فلا يُسمع، ويكون نسخاً قبل التمكن.

قالوا: إنَّ كان مأموراً به ذلك الوقت توارد النفي والإثبات، وإن لم يكن فلا نسخ.

وأجيب: بأنه لم يكن بل قبله، وانقطع التكليف عنده كالموت.*

[جواز النسخ قبل وقت العمل]

* أقول: اختلفوا في جواز النسخ قبل دخول وقت الامتثال^(١)، مثل: «حجّوا في هذه السنة» ثم يقول قبل الوقت: «لا تحجّوا في هذه السنة» فذهب الأشاعرة إلى جوازه، وذهبت المعتزلة إلى المنع منه، وهو مذهب أبي بكر الصيرفي وبعض أصحاب أحمد بن حنبل.

احتجّ المجوزون بوجوه:

الأول: أن التكليف قبل وقت الفعل واقع اتفاقاً فوجب جواز رفعه حيثئذ كالموت.^(٢)

الثاني: لو منع من النسخ قبل الفعل لزم إبطال النسخ أصلاً، فإن كل نسخ إنما هو رفع الحكم قبل وجود وقته، لأن الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه، وإلا لزم نسخ المرتفع واجتماع النقيضين، فلم يبق النسخ وارداً إلا على الفعل قبل حضور وقته .

وهذان الوجهان ارتضاهما المصنف، وهما ضعيفان؛ أمّا الأول فلائنا لا نسلم جواز رفع التكليف الثابت قبل الفعل، وإلا لم يحصل منه فائدة التكليف

١. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٣١٧؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣ / ٢٣؛ المحصول: ١ / ٥٤٤؛ المعتمد: ١ / ٣٧٧.

٢. في النسختين بعد كلمة «الموت»:

[أي كرفعه بالموت لاشتراكهما في قطع تعلق التكليف عن المكلف] .

﴿ فيكون التكليف عبثاً ^(١)، وأما الموت فيُمنع كون مَنْ علم الله تعالى أنه يموت قبل الفعل ^(٢) مكلفاً، وأما الثاني: فالفرق حاصل لأنَّ التكليف الَّذي فُعل في بعض الأوقات جاز رفعه في البعض الآخر لحصول الفائدة منه ولجواز تغيُّر المصلحة فيه بحسب تغيُّر الوقت، أما التكليف الَّذي لم يُفعل البتة ولا حضر وقت فعله، لو رفع لفُقدت الفائدة منه واستحال تغيُّر المصلحة فيه بحسب تغيُّر الوقت.

الثالث: أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده ونُسخ ذلك قبل التمكن، وأما الصغرى فبدليل قوله: ﴿إِفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ ^(٣) يعني في قوله: ﴿إِنِّي أَرَى فِي السَّمَاءِ أَنِّي أَذْبِحُكَ﴾ ^(٤). ^(٥) وبالإقدام على الذبح وترويع الولد وتخويفه ^(٦)، وأما الكبرى فظاهرة. ^(٧)

١. في نسخة «ج» فقط بعد كلمة «عبثاً»:

[قلت: لانسلم بل الابتلاء من أعظم الفوائد].

٢. في نسخة «ج» بعد كلمة «الفعل»:

[قلت: نعم، لأنه مخاطباً به].

٣. الصافات: ١٠٢.

٤. الصافات: ١٠٢.

٥. في النسختين بعد الآية:

[ولما روي من أن الله تعالى قال لإبراهيم: اذبح ولدك].

٦. في النسختين بعد كلمة «تخويفه»:

[وذلك حرام من غير الأمر بالذبح والإذن فيه].

٧. في نسختي «ب» و«ج» بعد كلمة «ظاهرة»:

[وأما النسخ فلقلوه: ﴿وَقَدْ يَتَنَا بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ وأما أن النسخ كان قبل التمكن فلاذنه لو كان بعد

﴿١﴾ واعترض بعض الأصوليين على هذا بأنه إنما يلزم ذلك على تقدير أن يكون النسخ وقع قبل التمكن من الإمتثال، ونحن نمنع ذلك بل إنما وقع بعد التمكن من الإمتثال، والخلاف وقع في ذلك لا في جواز النسخ قبل التمكن، ولا يتم ذلك إلا ببيان أن الأمر على الفور، وأن وقت الأمر كان مضيئاً لا موسعاً ثم ينسخ، ولكن ذلك ممنوع .

وأجاب المصنف عن هذا الاعتراض من وجهين:

أحدهما: أن كونه موسعاً لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل، (١) لأن الأمر باق، (٢) وهو المانع عندهم من نسخ الشيء قبل فعله.

الثاني: إن هذا الأمر لو كان موسعاً لوقع التأخير من إبراهيم عليه السلام بقضاء العادة بذلك رجاءً لنسخه أو موته (٣) فيزول عنه التكليف بذلك لعظم هذا الأمر . ﴿٢﴾

﴿٣﴾ التمكن لعصبي بتأخيره .

وأعترض على هذا بأن العصيان إنما يلزم لو كان الأمر مضيئاً لا يجوز التأخر عنه وهو غير معلوم فلم لا يجوز أن يكون الوقت موسعاً وكان النسخ بعد مضيي زمان يسع للذبح فلا يلزم العصيان ولكون النسخ قبل التمكن [.

١. ورد في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «المستقبل»:

[أي من كون نسخ الذبح قبل التمكن من فعله لكونه قبل دخول وقته]

٢. ورد في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «باق»:

[... على المكلف في الوقت الموسع إذالم يأت بالمأمور به، وإذا كان الأمر باقياً عليه في الوقت الموسع - وبقاء الأمر عليه هو المانع عند الخصوم من جواز النسخ حينئذٍ لأنه يلزم عندهم توارد النفي والاثبات - فيمتنع النسخ حينئذٍ في جميع أزمانه الموسع وإذا امتنع نسخ الذبح في الوقت الموسع وبعده بالإتفاق وقد ثبت نسخه، فيكون قبل وقته، وهو المطلوب] .

٣. جاء في النسختين بعد كلمة «موته»: [... موت إبراهيم عليه السلام لكبر سنه ...]

﴿واعلم أن جماعة من الأصوليين دفعوا اصل الاستدلال من وجوه:

أحدها: أنه ﷺ لم يُؤمر بالذبح وإنما تَوَهُم ذلك، أو أنه أُمِرَ بمقدمات الذَّبْح وهذا ليس بشيء لأن قوله: «إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أُذْبِحُكَ»^(١) - مع أن منامات الأنبياء ﷺ لا يتطرق إليها الغلط لكونها وحياً - يدفع ذلك، وأيضاً فلو لم يكن مأموراً بالذبح لم يكن محتاجاً إلى الفداء.

الثاني: أنه امثل وذبح وكان كُلاً قطع جزء لحمه الله تعالى.

الثالث: أنه جعل على حلقه (خلفه) صفيحة نحاس أو من حديد وكان يمتنع

من الذبح .

وهذان العذران ضعيفان، أما الأول فلائه لو كان كذلك لما احتجج إلى الفداء.

وأما الثاني فلائه تكليف ما لا يطاق فهو باطل عند المعتزلة، وأيضاً فلائه قد ينسخ الفعل قبل التمكن منه، وذلك عين المطلوب .

واحتج المانعون بأن التكليف في وقت الفعل إن كان مأموراً به مع رفعه عنه

لزم توارد النفي والاثبات، وهو التكليف وعدمه وهو محال، وإن لم يكن مأموراً به في ذلك الوقت لم يكن نسخ .

وأجاب المصنف بأنه في ذلك الوقت ليس بمكلف لوجود الناسخ وقد كان

مأموراً قبل ذلك الوقت بالفعل فيه، ولولا النسخ لاستمر الأمر إلى ذلك الوقت بل انقطع التكليف عند ذلك الوقت للناسخ كالموت.

قال: مسألة: الجمهور [على] جواز النسخ مثل: صوموا أبداً،
بخلاف: الصوم واجبٌ مستمرٌ أبداً.

لنا: لا يزيد على: صُمْ غداً ثم ينسخ قبله.
قالوا: متناقض.

قلنا: لا منافاة بين إيجاب صوم غدٍ وانقطاع التكليف قبله،
كالموت.*

* أقول: اتفق الجمهور على أن الحكم إذا قارنه لفظ التأييد قبل النسخ إذا كان
أمرًا^(١)، واختلفوا في الخبر.

واستدل المصنف بأن قوله: «صوموا أبداً» لا يزيد على قوله: «صوموا غداً» مع
قبول الأخير النسخ قبل الفعل على ما مضى فيكون الأول قابلاً له، وأيضاً شرط
النسخ وروده على أمر أريد منه الدوام، والتأييد هو الدوام، فكيف يكون شرط الشيء
منافياً له؟

احتجوا: بأن الأمر به على التأييد مع رفعه مما يتناقضان.

والجواب: أنه لا منافاة بين إيجاب صوم غد، وانقطاع التكليف بالناسخ قبله،
كما في الموت وقد مضى.

١. وجاء بعد كلمة «أمرًا» في النسختين ما يلي:

[وخالف فيه جماعة سيرة، بخلاف ما إذا كان خبراً كقوله: «الصوم واجب مستمر أبداً» لأنه يلزم
منه التناقض].

قال: مسألة: جواز النسخ من غير بدل .

لنا: أن مصلحة التكليف قد تكون في ذلك، وأيضاً فإنه قد وقع كنسخ وجوب الإمساك بعد الفطر، وتحريم إدخار لحوم الأضاحي .

قالوا: «نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا».

وأجيب بأنَّ الخلاف في الحكم لا في اللفظ. سلمنا لكن خُصِّصَ. سلمنا ويكون نسخه بغير بدل خيراً لمصلحة عُلِّمَتْ، ولو سُلِّمَ أنه لم يقع، فمن أينَ لم يَجْزُ. *

* أقول: إتَّفَقَ الجمهور ^(١) على جواز النسخ لا إلى بدل، وخالف في ذلك بعض الناس، والدليل على جوازه أنَّ مصلحة التكليف قد تكون في عدمه في وقت والشك في أنَّ التكليف تابع للمصلحة عند المعتزلة، فكان في ذلك الوقت ساقطاً. وعند الأشاعرة الأمر فيه ظاهر فإنهم لا يعللون بالمصالح. وأيضاً فإنَّ النسخ لا إلى بدل قد وقع وهو دليل على الجواز وبيان وقوعه نسخ وجوب الإمساك بعد الفطر في الليل، وتحريم إدخار لحوم الأضاحي، وتقديم الصدقة عند المناجاة، وغير ذلك.

احتج المخالف بقوله تعالى: «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا» ^(٢).

والجواب من وجوه:

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤٣/٣؛ المحصول: ٥٤٦/١.

٢. البقرة: ١٠٦.

.....
أحدها: أنَّ الخلاف إنما وقع في وجوب الاتيان بحكم آخر لا في الاتيان بأية أخرى .

الثاني: أنَّ هذا عام ويجوز تخصيصه وقد خُصَّص بما ذكرناه أولاً.

الثالث: لِمَ لا يجوز أنَّ يكون عدم الحكم خيراً من وجوده لمصلحة علمها الله تعالى، فإذا رفعه يكون قد أتى بالخير.

الرابع: أنَّ هذا يدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز.

قال: مسألة: الجمهور على جواز النسخ بأثقل.

لنا: ما تقدم، وبأنه نُسَخَ التخيير في الصوم والفدية، وصوم عاشوراء
برمضان، والحبس في البيوت بالحد.

قالوا: أبعُدُ في المصلحة.

قلنا: يلزُمكم في إبتداءِ التكليفِ، وأيضاً، فقد يكون عِلْمُ الْأَصْلَحِ
في الأثقل كما يُسَقِّمُهُم بعد الصَّحَّةِ وَيُضَعِّفُهُم بعد القوَّةِ.

قالوا: «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ»، «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ
بِكُمْ الْعُسْرَ».

قلنا: إِنْ سَلَّمَ عَمُومٌ فسياقُها للمالِ في تخفيفِ الحسابِ وتكثيرِ
الثوابِ، أو تسميةً للشيءِ بعاقبتهِ مثل:

لِدُوا لِلْمَوْتِ وَأَبْنُوا لِلْخَرَابِ

وَإِنْ سَلَّمَ الْفَوْرُ فمخصوص بما ذكرناه كما خُصَّتْ ثِقَالُ التكاليفِ
والإبتلاءِ باتِّفاق.

قالوا: «نَأَتْ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا» والأشَقُّ ليس بخير للمكلف.

وأجيب: بأنه خيرٌ باعتبارِ الثوابِ.*

[جواز النسخ بالأثقل]

* أقول: اتفق الجمهور على جواز نسخ الشيء بالأثقل منه، ^(١) وخالف

في ذلك بعض أهل الظاهر، والدليل على جوازه ما قدّمناه من كون التكليف منوطاً بالمصلحة وجاز مقارنة المصلحة للأثقل .

وأيضاً فإنه قد وقع وذلك لأنّ الله تعالى أوجب في إبتداء الإسلام صوم رمضان أو الصدقة عنه ثمّ نسخ ذلك بتعين الصوم، ولاشك أنّ تعيين الصوم أثقل من التخيير بينه وبين الفداء، وأيضاً نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وهو أثقل، ونسخ الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم وهو أثقل.

احتجوا^(١) بوجوه:

أحدها: أنّ التكليف بالأثقل أبعد في المصلحة،^(٢) فيكون غير واقع.

والجواب: أنّ هذا لازم في التكليف المبتدأ^(٣)، وأيضاً فقد يكون الأصلح في الأثقل^(٤) في علمه، كما أنّه يمرض الصحيح لمصلحة ويضعف القوي لمصلحة .

الثاني: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾^(٥) وقوله: ﴿يُرِيدُ﴾

١. أي المانعون.

٢. في النسختين بعد كلمة «المصلحة»:

[لكونه إضراراً في حق المكلفين لأنّ المكلف إن فعل لحصلت له المشقة العاجلة، وإن لم يفعل حصل العقاب.]

٣. في النسختين بعد كلمة «المبتدأ»:

[لفعل المكلف من الإباحة والإطلاق إلى مشقة التكليف.]

٤. بدل قوله: «الأصلح في الأثقل» في النسختين ما يلي:

[يكون أصلح في النقل إلى الأثقل.]

٥. النساء: ٢٨.

.....
 ﴿اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١) وذلك يقتضي المنع من النسخ
 بالإنقل .

والجواب: لا نسلم العموم في كل تكليف، ولو سلم ذلك فالمراد منها^(٢)
 أحوال الآخرة في تخفيف الحساب وتكثير الثواب، أو يكون المراد منه العاقبة مثل
 قوله: ﴿لِدَاوَالْمَمُوتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ﴾^(٣)، ولو سلمنا أن المراد به الأحوال الدنيوية لكنه
 مخصوص بما ذكرناه من الأحكام كما خُصَّت ثقال التكليف، والابتلاء منه بالاتفاق.

الثالث: قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ
 مِثْلَهَا﴾^(٤) والأشق ليس بخير ولا مماثل.

والجواب: أن الأشق خير باعتبار الثواب .

١ . البقرة: ١٨٥ .

٢ . في النسختين بعد كلمة «منها» :

[التخفيف في كل شيء في المال بتخفيف الحساب وتكثير الثواب أو في الحال ويكون المراد
 منه العاقبة مجازاً مثل قوله: ﴿لِدَاوَالْمَمُوتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ﴾. ولو سلمنا أن المراد به التخفيف
 والتيسير في كل شيء فالحال حقيقة وهو المراد بقوله: ﴿ولو سلم الفور﴾ يعني التخفيف في
 كل شيء حالاً، لكن الآية مخصوصة بما ذكرناه من الأدلة الدالة على الوقوع جمعاً بين الأدلة
 كما خصصت ثقال التكليف المبتدأة وبالابتلاء منه بالاتفاق .]

٣ . الفصول المهمة في أصول الأئمة: ١ / ٢٩٧ .

وهو شطر من بيت نسب للإمام علي عليه السلام والبيت هو:

له مَلَكٌ يُنَادِي كُلَّ يَوْمٍ
 لِدَاوَالْمَمُوتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ

٤ . البقرة: ١٠٦ .

قال: مسألة: الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس؛ ونسخهما معاً. وخالف بعض المعتزلة.

لنا: القطع بالجواز، وأيضاً: الوقوع عن عمر: كان فيما أنزل: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»، ونُسَخَ الاَعْتِدَادُ بالحول.

وعن عائشة: كان فيما أنزل: «عشر رضعاتٍ مُحَرَّمَاتٍ».

والأشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه.

قالوا: التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية، والمنطوق مع المفهوم، فلا ينفكان.

وأجيب: بمنع العالمية والمفهوم، ولو سلّم فالتلاوة أمانة الحكم ابتداءً لا دواماً فإذا نُسخَ لم ينتف المدلول، وكذلك العكس.

قالوا: بقاء التلاوة توهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل.

وأيضاً فتزول فائدة القرآن.

قلنا: مبنيٌّ على التحسين، ولو سلّم فلا جهل مع الدليل لأنَّ المجتهد يعلم، والمقلد يرجع إليه، وفائدته كونه معجزاً وقرآناً يتلى.*

[جواز نسخ التلاوة]

* أقول: التلاوة والحكم عبارتان^(١) غير متلازمتين، فعند الجمهور

١. في جميع النسخ وردت كلمة «عبادتان»، والصحيح على ما يبدو ما اثبتناه.

﴿جواز نسخ كلِّ واحدة منهما مع بقاء الأخرى ونسخهما معاً، وخالف بعض المعتزلة في ذلك .

والدليل على الجواز ؛ أنه لا يلزم منه محال قطعاً، وأيضاً الوقوع دالّ عليه،
رُوي عن عمر أنه قال:

«كان فيما أنزل الله تعالى: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»^(١).

وقد نسخت التلاوة دون الحكم .

وروي عن عائشة: «كان فيما أنزل عشر رضعات محرّمات، فنسخت بخمس»
وليس في المصحف عشر رضعات محرّمات ولا حكمها، فهما منسوخان.

ونسخ الاعتداد بالحوّل^(٢) مع بقاء التلاوة^(٣).

والأولى على هذا البحث جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه لخروجه عن كونه قرآناً، وعدم جواز مسه للمنسوخ حكمه مع بقاء تلاوته لبقائه قرآناً.

احتجّوا^(٤): بأنّ منزلة التلاوة من الحكم كمنزلة العلم من العالمية، والحركة من المتحرّكية، والمفهوم من المنطوق، ووجه المشابهة بينهما أنّ العالمية لا تتحقق من دون العلم، والمتحرّكية لا تتحقق من دون الحركة، والمفهوم لا يتحقق من

١. المجموع: ٧/٢٠، إعانة الطالبين: ٤/١٦٦؛ الموطأ: ٢/٨٢٤.

٢. في نسخة «ج» بعد «الحوّل»: [وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ البقرة: ٢٤٠.

٣. إشارة إلى الآية ٢٤٠ من سورة البقرة.

٤. أي المانعون.

«دون المنطوق، والحكم لا يتحقق من دون التلاوة فقد وقعت المشابهة بينهما في الاستلزام، ولَمَّا امتنع هناك انفكاك العلم عن العالمية فكذا هاهنا .

والجواب: المنع من مغايرة الحركة للمتحركية والعلم للعالمية^(١)، ولو سُلم ذلك فالتلاوة أمانة للحكم ابتداءً لا دواماً فلا يلزم من نسخها نسخ المدلول ولا العكس^(٢).

واحتجوا أيضاً: بأن بقاء التلاوة من دون الحكم يوهم بقاؤه فيلزم الوقوع في الجهل وتزول فائدة القرآن^(٣)، وهي التبيان والإيضاح.

والجواب: هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح وهي ممنوعة عند الأشاعرة؛ ولو سُلم فالجهل إنمَّا يلزم لو لم يوجد دليل على النسخ، أمَّا مع وجوده فلا، والدليل يفهمه المجتهد، والمقلد يرجع إلى المجتهد، وفائدة بقاء التلاوة إعجاز المتلو وكونه قرآناً يُتلى فتحصل منه فائدة الثواب.

١. في النسختين بعد كلمة «العالمية»:

[... والمنع من تحقق المفهوم أو من استلزام المنطوق له...].

وما في الإحكام للأمدى: ٣ / ١٥٥: [...] ولا الملازمة بين المنطوق والمفهوم ليصح التمثيل [.

٢. في النسختين بعد كلمة «العكس»:

[بخلاف العلم والمنطوق فإنهما دليلان على العالمية والمفهوم دواماً].

٣. بعد كلمة القرآن في النسختين:

[أيضاً، إذ اللفظ من دون حكم عبث [.

قال: مسألة: المختار: جواز نسخ التكليف بالإخبار بنقيضه، خلافاً للمعتزلة .

وأما نسخ مدلول خبر لا يتغير، فباطل. والمتغير بإيمان زيد، وكفره مثله؛ خلافاً لبعض المعتزلة. واستدلّ لهم بمثل: «أنتم مأمورون بصوم كذا» ثم يُنسخ برفع الخلاف.*

[جواز نسخ التكليف بالإخبار بنقيضه]

* أقول: إتفق الناس على جواز نسخ تلاوة الخبر، وعلى جواز نسخ التكليف به بأن يكون قد كُلفنا الإخبار بشيء، ثم ينسخ عنّا التكليف بالإخبار عنه، سواء كان ذلك الخبر مما يتغير مدلوله كوجود زيد أو لا يتغير كوجود الله تعالى.

وأتفقوا على امتناع نسخ مدلول الخبر إذا كان لا يتغير، وإنما الخلاف وقع في

مقامين :

الأول: هل يجوز نسخ الإخبار بشيء بالإخبار بنقيضه إذا كان مدلول الخبر لا

يتغير؟

اتفقت المعتزلة على امتناعه لأنه كذب، والتكليف بالكذب قبيح غير واقع من

الله تعالى، والاشاعة لما بطل عندهم هذا الأصل جوزوا ذلك .

الثاني: هل يجوز نسخ مدلول الخبر إذا كان متغيراً كالإخبار بإيمان زيد؟ هل

يجوز رفعه؟

ذهب القاضي أبو بكر والجبائي وأبو هاشم وغيرهم إلى امتناعه، وذهب

.....
عنه أبو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري^(١) إلى جوازه،
وفصل آخرون فقالوا: الخبر إن كان ماضياً استحال نسخه وإن كان مستقبلاً كان
جائزاً.

واحتج المانع: بأنه يكون كذباً، كما لو قال: أهلك الله زيداً، ثم قال: ما أهلك
الله زيداً.

وأجاب المجوزون: بأن الإخبار هاهنا عن أمر متحد، فيستحيل رفعه بخلاف
الإخبار عن المتكرر فإنه لما كان عاماً جاز رفع بعضه، ويكون النسخ معرّفاً لإخراج
بعض ما تناوله اللفظ، كما في الأوامر والنواهي.

واستدلّاهم - يعني استدلال المجوزين - بجواز نسخ الخبر الذي يكون
مدلوله حكماً شرعياً تكليفاً نحو: «أنتم مأمورون بصوم كل رمضان» يرفع الخلاف
بينهم وبين المانعين لأنهم أيضاً يجوزون نسخه، قالوا: لأنّ الخبر إذا كان على ما
وصفنا كان في معنى الأمر، فيجوز نسخ حكمه كما جاز نسخ حكم الأمر والنهي.

قال: مسألة: يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعديتين، والمتواتر بالمتواتر، والآحاد بالآحاد، والآحاد بالمتواتر، وأمّا نسخ المتواتر بالآحاد فنفاه الأكثرون، بخلاف تخصيص العام، كما تقدّم.

لنا: قاطعٌ فلا يقابله المظنون.

قالوا: وَقَعَ بَأَنَّ أَهْلَ قُبَاءَ سَمِعُوا مَنَادِيَهُ ﷺ: أَلَا إِنَّ الْقِبْلَةَ قَدْ حُوِّلتْ، فاستداروا، ولم يُنكر عليهم.

أُجيب: عَلِمُوا بِالْقُرَائِنِ، لما ذكرناه.

قالوا: كان يرسل الآحاد بتبليغ الأحكام مبتدأةً وناسخةً.

أُجيب: إِلَّا أَنَّ يَكُونُ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ، فيعلم بالقرائن، لما ذكرناه.

قالوا: «قُلْ لَا أَجِدُ» ^(١) نسخٍ بِتَهْيِهِ عن أَكْلِ «كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ» فالخبرُ أَجْدُرُ.

أُجيب: إِمَّا بِمَنْعِهِ، وإِمَّا بِأَنَّ الْمَعْنَى: لَا أَجِدُ الْآنَ. وتحريم حلال الأصل ليس بنسخٍ*.

[نسخ القرآن بالقرآن]

* أقول: إتَّفَقَ الْمُجَوِّزُونَ لِلنَّسْخِ عَلَى جَوَازِ نَسْخِ الْقُرْآنِ بِمِثْلِهِ ^(٢) كما

في الاعتداد بالحوال المنسوخ بالاعتداد بأربعة أشهر وعشر، أو في وجوب تقديم الصدقة بقوله: «أَشْفَقْتُمْ أَنْ تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ»^(١) الآية، ووجوب ثبات الواحد للعشرة بقوله: «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ»^(٢). واتفقوا أيضاً على جواز نسخ السُنَّة المتواترة بالسنة المتواترة، ونسخ الأحاد من السنة بالمتواتر منها، ونسخ الأحاد بالأحاد كتحريم زيارة القبور وإباحتها؛ واختلفوا في نسخ المتواتر منها بالأحاد بعد اتفاقهم على جوازه عقلاً، فمنعه الجمهور واثبته أهل الظاهر.

واحتج الجمهور: بأن المتواتر قاطع والأحاد مظنون فلا يقابله بل يعمل بالمتواتر ويطرح المظنون .
احتج الظاهريون بوجوه:

أحدها: أن وجوب التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسُنَّة المتواترة وأهل قِبَاء كانوا يصلون إليه، فلما نسخ جاءهم منادي رسول الله ﷺ فقال لهم: «إِنَّ الْقِبْلَةَ قَدْ حَوَّلْتُ» فاستداروا في الصلاة بمجرد خبره،^(٣) والرسول ﷺ لم يُنكر عليهم ذلك .

والجواب: يُحتمل أنهم إنما رجعوا للقرائن المنصمة إلى ذلك الخبر كإعلان الناس بذلك وقربهم من مسجده ﷺ^(٤)، والقرائن قد تفيد العلم ومثل هذا

١. المجادلة: ١٣. ٢. الأنفال: ٦٦.

٣. تذكرة الفقهاء: ٥/٣؛ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ١٥٧/٣؛ الأم: ١١٥/١؛ المجموع: ٢٤٣/٣؛ الموطأ: ١٩٥/١؛ المغني: ٤٨٤/١.

٤. في النسختين بعد كلمة مسجده: [...] لا يقال: يستلزم ما ذكرتموه انسداد باب العلم بخبر

الخبر يجوز النسخ به .

الثاني: أن رسول الله ﷺ كان يُنفذ أحاد الناس إلى اقطار الأرض ليبلغوهم الاحكام المبتدأة والناسخة من غير فرق بينهما، ولولا قبول الأحاد في ذلك وإلا لما وجب القبول ولما ساع للرسول ﷺ الإنفاذ .

والجواب: (١) إنّما كان يفعل ذلك إذا انضم إلى ذلك الخبر من القرائن ما يوجب .

الثالث: أنه قد نُسخ قوله تعالى: «لَا أُحَدُّ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ» (٢) «الآية» بتحريم الرسول ﷺ كل ذي ناب من السباع (٣)، مع أنه من الأحاد، وإذا نُسخ (٤) بالنهي فنسخه بالخبر أولى.

والجواب: المنع من أنّ هذا منسوخ بهذا الحديث (٥)، وأيضاً فلائذ

الواحد، لأنه يمكن اقترانه بقرائن يكون عمل الصحابة بناء عليها لا على إخبار الأحاد. لأننا نقول: نحن إنّما قلناه هاهنا لحصول التعارض بين المقطوع والمظنون، وإليه أشار بقوله: «لما ذكرنا» أي لعدم مقابلة المظنون للمقطوع. الثاني أن رسول الله ﷺ ... [

١. في كلا النسختين بعد كلمة «الجواب»:

[ما ذكرت من الإرسال والقبول صحيح، إلا أنّ يكون الخبر ما ذكرناه، وهو كونه ناسخاً لمتواتر، فإنه يعلم صدقه بالقرائن لما ذكرناه من أنّ الفاطح لا يقابل المظنون] .

٢. الأنعام: ١٤٥ .

٣. الرسالة: ٢٠٨؛ الأم: ٢٢/١؛ المجموع: ٧/٩؛ الموطأ: ٤٩٦/٢؛ عوالي اللآلي: ١٨٣/١ .

٤. في النسختين بعد كلمة «إذا نسخ»: [القرآن بالخبر الواحد فنسخ الخبر المتواتر به أولى] .

٥. في النسختين بعد كلمة «الحديث» ما يلي:

قال: وَيَتَّعِنُ النَّاسِخُ بِعِلْمِ تَأْخِرِهِ أَوْ بِقَوْلِهِ ﷺ: «هَذَا نَاسِخٌ، أَوْ مَا فِي مَعْنَاهُ مِثْلُ: «كُنْتَ نَهَيْتِكُمْ»، أَوْ بِالْإِجْمَاعِ، وَلَا يَثْبُتُ بِتَعْيِينِ الصَّحَابِيِّ، إِذْ قَدْ يَكُونُ عَنِ اجْتِهَادٍ؛ وَفِي تَعْيِينِ أَحَدِ الْمَتَوَاتِرِينَ نَظْرٌ.

وَلَا يَثْبُتُ بِقَبْلِيَّتِهِ فِي الْمَصْحَفِ، وَلَا بِحَدَاثَةِ الصَّحَابِيِّ، وَلَا بِتَأْخُرِ إِسْلَامِهِ، وَلَا بِمُوَافَقَةِ الْأَصْلِ، وَإِذَا لَمْ يُعْلَمْ ذَلِكَ فَالْوَجْهُ الْوَقْفُ لَا التَّخْيِيرُ.*

مدلول الآية عدم الوجدان حالة الإخبار، فتحريم ذي ناب من السباع إنما يكون رافعاً لحكم الأصل وهو الإباحة،^(١) فلا يكون نسخاً.

* أقول: الحكمان المتنافيان^(٢) إذا كانا معلومين أو مضمونين وعُلم تأخر أحدهما عن الآخر فالمتأخر ناسخ للمتقدم، وقد يعرف كون أحدهما ناسخاً للآخر بقوله ﷺ: «هَذَا نَاسِخٌ لِذَلِكَ أَوْ يَقُولُ مَا هُوَ فِي مَعْنَاهُ كَقَوْلِهِ ﷺ: «كُنْتَ نَهَيْتِكُمْ عَنِ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا فَرُورَهَا»^(٣) فَإِنَّ هَذَا دَالٌّ عَلَى نَسْخِ النَّهْيِ.

[لجواز أن يكون تناول الوحي إلى زمان فقط فلا ينسخه النهي بعده؛

سلمنا أنه نسخ ولكن نمنع أنه نسخ نهيه لجواز أن يكون المراد عدم الوجدان حالة الإخبار فيبقى ما عدا الثلاثة على الإباحة الأصلية] .

١. والصحيح أن يقول «البراءة» بدل «الإباحة» لأن طريقة الاستدلال هي أن عدم التحريم يثبت بالآية ولازم ذلك بقاء البراءة الأصلية لا ثبوت الإباحة، والبراءة هي التي رفعت بالحديث كما اشار البعض فليست من النسخ في شيء.

٢. لاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٨٧/٣.

٣. وسائل الشيعة: ١٤، باب جواز أكل لحوم الاضاحي بعد ثلاثة أيام، الحديث ٧؛ الفصول

وقد يعرف النسخ بالاجماع كما إذا أجمعت الأمة على أن هذا الحكم ناسخ لذلك، وقد يعرف ذلك بقول الراوي: «كان هذا الحكم ثابتاً في السنة الفلانية وهذا في السنة الفلانية»، فإن المتأخر يكون ناسخاً للمتقدم.

وهاهنا طُرُقُ أخرى ذهب المحققون إلى أنها غير صالحة لذلك :

منها: قول الصحابي: «كان الحكم كذا ثم نسخ»، وإنما لم يكن صالحاً لجواز أن يكون قد قال هذا عن اجتهاد.

ومنها: أن يقول في أحد الخبرين المتواترين: «أنه كان قبل الآخر» لأن ذلك يتضمن نسخ المتواتر بالواحد. والمصنف يشكك هاهنا ^(١) من حيث أن النسخ ليس قول الواحد، وإنما هو بالمتواتر الآخر، والخبر إنما هو معين لذلك، فإننا كنا عالمين بأن أحدهما ناسخ للآخر.

والقاضي عبد الجبار جعل هذا الطريق صالحاً للعلم بالناسخ، ويُمثل في ذلك بقبول قول القابلة في أن هذا الولد من إحدى المرأتين، فإن هذا القول يتضمن ثبوت النسب من صاحب الفراش وإن كان النسب لا يثبت بقولها، ومع ذلك فلا يضر وكذلك هاهنا.

ومنها: أن يكون أحدهما مثبتاً في المصحف قبل الآخر، فإن ترتيب

المختارة: ١٣١؛ عوالي اللآلي: ١ / ٤٥؛ بحار الأنوار: ١٠ / ٤٤١؛ المستدرک: ١ / ٣٧٤؛ المعجم الاوسط: ٣ / ٢١٩؛ تفسير الرازي: ٣٠ / ١٤٤؛ الإحكام، للأمدي: ٣ / ١٤٦.

١. في النسختين بعد كلمة «هاهنا»:

[إتعارض دليلي قبول قوله والمنع، أما دليل المنع فهو أنه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد وأما دليل القبول فهو أن النسخ ليس بقول].

.....
﴿الآيات في المصحف ليس على ترتيبها في النزول كما في الاعتداد.
ومنها: أن يكون الصحابي حدثاً، فإنه يجوز أن يكون من تقدمت صحبته
متأخر النقل .

ومنها: أن يكون الصحابي متأخر الاسلام، فإنه لا يقتضي كون ما نقله ناسخاً
لقول من تقدم اسلامه .

ومنها: أن يكون أحدهما قد وافق الأصل، فإنه لا يدل على كونه ناسخاً .

وإذا لم يُعرَف الناسخ من المنسوخ فالوجه الوقف لا التخيير .

وأما إذا كان أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً فالعمل بالمعلوم متعين، لأنه إن
كان متأخراً فهو ناسخ، وإن كان متقدماً استحال نسخه بالمظنون.

قال: مسألة: الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن، وللشافعي قولان.

لنا: لو أمتنع لكان لغيره، والأصل عدمه، وأيضاً: التوجه إلى البيت المقدس بالسنة، ونسخ بالقرآن، والمباشرة بالليل كذلك، وصوم يوم عاشوراء.

وأجيب: بجواز نسخه بالسنة، ووافق القرآن.

وأجيب: بأن ذلك يمنع تعيين ناسخ أبداً.

قالوا: «لَتَبَيَّنَ»^(١)، والنسخ رفع لا بيان.

قلنا: المعنى: لتبلغ، ولو سلم فالنسخ أيضاً بيان، ولو سلم فأين نفي

النسخ؟

قالوا: منقر.

قلنا: إذا علم أنه مبلغ فلا نفرة.*

* أقول: اتفق المحققون^(٢) على جواز نسخ السنة بالقرآن، وللشافعي في

ذلك قولان:

أحدهما: أنه يجوز.

١. النحل: ٤٤.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣/٨٣؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٣٣٧.

والآخر: أنه يمتنع .

والدليل على الجواز وجهان :

أحدهما: أنه لو امتنع لكان امتناعه إما أن يكون لذاته أو لغيره، والأول باطل قطعاً والثاني يخالف أيضاً، لأن الأصل عدم ذلك الغير.

الثاني: الوقوع فإن التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة - لأنه ليس في القرآن ما يدل عليه - ثم نسخ بالقران، وأيضاً المباشرة بالليل قد كانت محرمة على الصائم بالسنة، وقد نسخت بالقران. (١)

وأيضاً صوم عاشوراء قد كان واجباً بالسنة ثم نسخ بالقران بقوله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (٢).

اعترضوا على هذا من وجهين :

أحدهما: أنه يجوز أن يكون النسخ إنما وقع بالسنة ووافق القرآن، واستغني به عن نقل السنة .

الثاني: يجوز أن تكون تلك الأحكام ثابتة بالقران، وقد نسخت بهذا القرآن ونسخت تلاوتها أيضاً .

وأجاب المصنف عن الأول بوجه يمكن الجواب به عن الثاني، وهو أن تجويز ذلك يمنع من تعيين الناسخ فإنه ما من آية يُدعى أنها ناسخة لأخرى إلا ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن تكون هذه الآية منسوخة بغيرها؟ أو أن يكون

١. فيض القدير في شرح الجامع الصغير: ٦١٢/٣.

٢. البقرة: ١٨٥.

﴿حكم هذه الآية قد كان ثابتاً بغيرها؟ ولما كان ذلك باطلاً عَلِمْنَا أَنَّ النسخَ إِنَّمَا هُوَ بِالْمُخَالَفِ الظَّاهِرِ .

ولقائل أن يقول: إِنَّ تَعْيِينَ النَّاسِخِ قَدْ ذَكَرْتُمْ لَهُ طَرَقاً، وَالَّذِي ذَكَرْنَاهُ إِنَّمَا يَرْفَعُ أَحَدَهَا لَا جَمِيعَهَا، فَقَوْلُ الْمُصَنِّفِ تَجْوِيزُ هَذَا يَقْتَضِي أَنَّ لَا يَتَعَيَّنُ نَاسِخٌ، مَمْنُوعٌ .
 إِحْتِجُّ الشَّافِعِي بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ﴾،^(١) وَالنَّسْخَ لَيْسَ بَبَيَانٍ بَلْ هُوَ رَفْعٌ لِلْمُنْزَلِ .

والجواب: المعنى من البيان هاهنا التبليغ، لأننا لو حَمَلْنَاهُ عَلَى الْإِيضَاحِ لَمْ يَكُنْ عَامّاً، وَلَوْ سُلِّمَ فَالنَّسْخُ بَيَانٌ^(٢)، وَلَوْ سُلِّمَ أَنَّ النسخَ لَيْسَ بَبَيَانٍ لَكُنْ قَوْلُهُ: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ﴾ لَيْسَ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُ لَا يَكُونُ نَاسِخاً.

وَاحْتِجُّوا أَيْضاً: بِأَنَّ السُّنَّةَ لَوْ نُسِخَتْ بِالْقُرْآنِ لَزِمَ التَّنْفِيرُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ لِأَنَّ فِي ذَلِكَ إِيهَامَ الْخَلْقِ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَرْضَ بِسُنَّةِ الرَّسُولِ ﷺ، وَذَلِكَ يَخْلُ بِالْمَقْصُودِ مِنَ الْبَعْثَةِ .

والجواب: إِذَا عَلِمَ النَّاسُ أَنَّهُ ﷺ مَبْلُغٌ فَلَا نَفْرَةَ.

١. النحل: ٤٤.

٢. في النسختين بعد كلمة «بيان»:

[لإِنْقِطَاعِ التَّكْلِيفِ مِنَ النَّصِّ الَّذِي ظَاهِرُهُ الدَّوَامُ].

قال: مسألة: الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر،
ومنع الشافعي.

لنا: ما تقدم.

واستدل بأن: «لا وصية لوارث» نسخ الوصية للوالدين والأقربين،
والرجم للمحصن نسخ الجلد.

وأجيب: بأنه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون، وهو خلاف الفرض.

قالوا: «ناتٍ بخير منها أو مثلها»^(١)، والسنة ليست كذلك، ولأنه قال:
«ناتٍ» والضمير لله تعالى.

وأجيب: بأن المراد الحكم، لأن القرآن لا تفاضل فيه، فيكون أصلح
للمكلف أو مساوياً، وصح «ناتٍ» لأن الجميع من عنده.

قالوا: «قل ما يكون لي أن أبدله»^(٢).

قلنا: ظاهر في الوحي، ولو سلم فالسنة بالوحي.*

* أقول: ذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة^(٣) إلى جواز نسخ
القرآن بالسنة المتواترة، وهو مذهب مالك وأصحاب أبي حنيفة وإحدى الروايتين
عن أحمد، وذهب الشافعي والظاهرية إلى المنع.

والدليل على الجواز ما تقدم بأنه لو امتنع لكان لغيره، والأصل عدم ذلك

١. التوبة: ١٠٦. ٢. يونس: ١٥.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٣٣٠؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٧٥/٣-٧٦.

﴿الغير، وقد مضى في المسألة المتقدمة .

واستدُلَّ المجوزون على ^(١) ذلك بأنَّ قوله ﷺ: «لا وصية لوارث» ^(٢) ناسخ لقوله تعالى: «الْوَصِيَّةُ لِلْوَالدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ» ^(٣)، وأيضاً فالرجم للمحصن ثابت بالسنة وقد نسخ آية الجلد .

والجواب: أنَّ هذا يقتضي نسخ المعلوم، بخبر الواحد ^(٤) وهو ممتنع.

احتج المانعون بوجهين :

الأول: قوله تعالى: «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» ^(٥) والسنة ليست خيراً من القرآن ولا مساوية له، ولأنَّه تعالى قال: «نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا» فجعل الضمير عائداً إليه تعالى .

والجواب: المراد من المأتي إنما هو الحكم لأنَّ القرآن لا تفاضل فيه فيكون المراد بالخير هاهنا ما هو الأصح للمكلف أو المساوي في الصلاح للأول ^(٦) ﴿

١ . بعد كلمة «على» في النسختين: [جواز ذلك بالوقوع فإن قوله...].

٢ . عوالي اللآلي: ٢ / ١١٥؛ الفصول المهمة في أصول الأئمة: ٢ / ٤٧٥؛ كتاب الأم: ٤ / ١٠٤.

٣ . البقرة: ١٨٠.

٤ . في النسختين بعد كلمة «الواحد»:

[... لأنَّ قوله ﷺ: «لا وصية لوارث»، و «رجم المحصن» آحاد، إذ لو تواتر لبقِيَ متواتراً إلى الآن، لأنَّهما اردان في واقعتين مهمتين بتوفر الدواعي على نقلهما وذلك خلاف الفرض، لأنَّ الكلام مفروض في جواز نسخ القرآن بالمتواتر لا بخبر الواحد،... احتج المانعون...].

٥ . البقرة: ١٠٦.

٦ . في النسختين بعد كلمة «للأول» ما يلي:

[لا نسلم أن السنة كذلك إذ المراد من نسخ الآية نسخ حكمها لا نسخ لفظها وكأنه قال: نأت بحكم

قال: مسألة: الجمهور: الاجماع لا يُنسخ .

لنا: لو نُسخَ بِنُسخِ قاطع، أو باجماع قاطع كان الأوّل خطأً، وهو باطلٌ، ولو نُسخَ بغيرهما فأبعد للعلم بتقديم القاطع.

قالوا: لو أجمعت الأمة على قولين فإجماعٌ على أنها اجتهادية، فلو اتفق [على] أحدهما كان نسخاً .

قلنا: لا نسخ بعد تسليم جوازه، وقد تقدّمت.*

والضمير صح إعادته إلى الله تعالى وإن كان النسخ بالسنة، لأن حكم السنة والقرآن من عنده تعالى .

الثاني: قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾^(١) نفى التبديل من عنده فوجب أن يكون المبدل هو الله تعالى .

والجواب: المقصود هاهنا تبديل الوحي،^(٢) ولو سلّمنا ذلك فالتبديل بالسنة ليس تبديلاً من عنده بل بالوحي من الله تعالى أيضاً.

* أقول: اتفق الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ حكمه^(٣) وجوّزه

خير من حكم الآية المنسوخة لا بلفظ خير من لفظها، لأنه وصف البديل بالخير والقرآن لا تفاضل فيه إلا باعتبار الحكم، وحكم السنة الناسخة قد يكون (خيراً) أو مثلاً لحكم الآية المنسوخة من حيث كونه أصلح للمكلف أو مساوياً له باعتبار الثواب وغيره .

١. يونس: ١٥ . ٢. في النسختين بعد كلمة «الوحي»: [لا تبديل حكم الآية] .

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٣٢٨؛ عدّة الأصول: ٢/ ٥٣٨؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣

.....

الأقل، والدليل على المنع أنه لو نُسخ فيما أن يكون بنص قاطع أو بإجماع قاطع أو بغيرهما، وعلى التقديرين الأولين يلزم منه أن يكون الاجماع الأول خطأ لأنه يكون قد انعقد مخالفاً للقاطع، وعلى التقدير الأخير وهو أن يكون قد نُسخ بطريق مظنون، يلزم نسخ المعلوم بالمظنون، وهو محال .

احتجوا^(١) بأن الأمة إذا اختلفت في المسألة على قولين فقد أجمعت على أن المسألة إجتهادية، فإذا اتفقا بعد ذلك على أحد القولين فقد أجمعوا على أنها غير إجتهادية، فيكون هذا الثاني ناسخاً للأول .

فالجواب: أن هذا الإجماع الثاني غير مسلم بل يمتنع حصوله، وقد تقدم هذا، ولو سلمنا جوازه لكنه ليس بنسخ لأن الإجماع الأول مشروط بأن لا يحصل الإتفاق على أحد القولين، فإذا حصل الإتفاق على أحدهما فقد زال شرط الإجماع الأول، فيزول لزوال شرطه لا للناسخ.

قال: مسألة: الجمهور على أَنَّ الإجماع لا يُنسخ به، لَأَنَّهُ إِنْ كَانَ عَنْ نَصٍّ فَالنَّصُّ النَّاسِخُ، وَأَنْ كَانَ عَنْ غَيْرِ نَصٍّ وَالأَوَّلُ قَطْعِيٌّ فَالْإِجْمَاعُ خَطَأً، أَوْ ظَنِّيٌّ فَقَدْ زَالَ شَرْطُ الْعَمَلِ بِهِ، وَهُوَ رَجْحَانُهُ.

قالوا: قَالَ أَبُو عَبَّاسٍ لِعَثْمَانَ: كَيْفَ تَحْجُبُ الْأُمَّمَ بِالْأَخْوِينَ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾،^(١) وَالْأَخْوَانُ لَيْسَا إِخْوَةً؛ فَقَالَ: حَجَبَهَا قَوْمَكَ يَا غُلَامُ.

قلنا: إِنَّمَا يَكُونُ نَسْخًا بَثْبُوتَ الْمَفْهُومِ قَطْعًا، وَأَنَّ الْأَخْوِينَ لَيْسَا إِخْوَةً قَطْعًا، فَيَجِبُ تَقْدِيرُ النَّصِّ، وَإِلَّا كَانَ الْإِجْمَاعُ خَطَأً. *

* أقول: اتَّفَقَ الْجُمْهُورُ عَلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ لَا يُنسخُ بِهِ^(٢)، وَخَالَفَ فِي ذَلِكَ جَمَاعَةٌ يَسِيرَةٌ.

وَالدَّلِيلُ عَلَى الْمَنْعِ أَنَّ الْإِجْمَاعَ الثَّانِيَّ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَنْ نَصٍّ أَوْ لَا يَكُونَ، فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ كَانَ النَّاسِخُ فِي الْحَقِيقَةِ إِنَّمَا هُوَ النَّصُّ لَا الْإِجْمَاعُ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِيَّ فِيمَا أَنْ يَكُونَ الْأَوَّلُ^(٣) قَطْعِيًّا أَوْ لَا يَكُونَ، فَإِنْ كَانَ قَطْعِيًّا كَانَ الْإِجْمَاعُ الثَّانِيَّ خَطَأً لِأَنَّهُ إِجْمَاعٌ عَنْ دَلِيلٍ ظَنِّيٍّ مُخَالَفٍ لِلدَّلِيلِ الْقَطْعِيِّ، وَإِنْ كَانَ ظَنِّيًّا لَمْ يَكُنِ الثَّانِيَّ نَاسِخًا لَهُ بَلْ زَالَ الدَّلِيلُ الْأَوَّلُ لَزْوَالِ شَرْطِهِ وَهُوَ رَجْحَانُهُ.

١. النساء: ١١.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٩٣/٣؛ المستصفى: ١/٢٤١.

٣. جاء في النسختين بعد كلمة «الأول»:

[أي دليل المنسوخ].

احتجَّ المخالف بقول ابن عباس لعثمان: كيف تحجب الأمَّ عن الثلث بالأخوين والله تعالى قال: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾^(١) والأخوان ليسا إخوة. فقال عثمان: حجبتها قومك يا غلام. وذلك دليل النسخ بالإجماع. والجواب من وجوه: (٢)

أحدها: إنَّ كون هذا ناسخاً إنَّما يتمَّ بعد بيان كون المفهوم حجةً قطعاً لأنَّ الله تعالى لمَّا حجب بالأخوة فالمفهوم يقتضي أنَّ غير الأخوة لا يحجبون، فعثمان لمَّا احتجَّ على ابن عباس بالإجماع على أنَّ الأخوين يحجبان كان ذلك رافعاً للمفهوم. الثاني: أنَّ هذا إنَّما يكون ناسخاً على تقدير أنَّ يكون الأخوان ليسا إخوة ونحن نمنع ذلك، وقد مضى البحث فيه في باب العموم.

الثالث: لو سلَّمنا هذين المقامين لكنَّ يجبَ تقدير نص يكون رافعاً لذلك الحكم، وإلَّا كان الإجماع خطأ.

١. النساء: ١١.

٢. جاء الجواب في النسختين كما يلي:

[والجواب: إنَّ كون هذا الإجماع ناسخاً إنَّما يتمَّ بعد بيان أمرين:

أحدهما: كون المفهوم حجةً قطعاً حتَّى يكون التقدير: فإن لم يكن له إخوة فلا يكون لأُمِّه السدس، بل الثلث.

الثاني: إنَّ الأخوين ليسا إخوة، ونحن نمنع ذلك، وقد مضى البحث فيه في باب العموم والمفهوم.

ولو سلَّمنا هاذين المقامين لكنَّ يجبَ تقدير نصِّ دال على الحجب، وإلَّا كان الإجماع على الحجب خطأ فيكون الناسخ هو ذلك النص [.

قال: مسألة: المختار: أن القياس المظنون لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً.

أما الأول: فلأن ما قبله إن كان قطعياً لم ينسخ بالمظنون، وإن كان ظنياً تبين زوال شرط العمل به، وهو رجحانه؛ لأنه ثبت الظني مقيداً كان المصيب واحداً أو لا.

وأما الثاني: فلأن ما بعده قطعياً أو ظنياً يبين زوال شرط العمل به، وأما المقطوع فينسخ بالمقطوع في حياته، وأما بعده فيتبين أنه كان منسوخاً.

قالوا: صحَّ التخصيص، فيصح.

قلنا: منقوض بالإجماع، والعقل، وخبر الواحد.*

* أقول: القياس إما أن يكون ظنياً أو قطعياً، أما الظني فمنهم من منع من كونه ناسخاً ومنهم من جوزَه^(١)، واختار المصنف المنع واستدل عليه بأن المنسوخ إما أن يكون قطعياً أو ظنياً فإن كان الأول استحال أن يكون منسوخاً بالظني،^(٢) وإن كان الثاني فالقياس الثاني لا بد وأن يكون راجحاً عليه، فالدليل الأول حيث لا يبقى دليلاً لزوال شرطه وهو الرجحان بحصول الرجحان الثاني، لأنه إما كان دليلاً مقيداً بأن لا يرجح عليه غيره سواء قلنا أن المصيب واحد أو أكثر.

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣/ ٦٣ و ٩٣؛ المستصفي: ١/ ٢٤١؛ المحصول: ١/ ٥٦٠؛ المعتمد: ١/ ٤٠٢.

٢. في النسختين ورد بعد كلمة «بالظني» ما يلي: [للإجماع على تقدم القاطع على المظنون].

﴿ واختلَفوا أيضاً في أن القياس الظني هل يكون منسوخاً أم لا؟ فذهب القاضي عبد الجبار في أحد قوليه والحنبلة إلى المنع من ذلك، وجوّزه أبو الحسين البصري في عهد النبي ﷺ^(١)، واختار المصنف المنع لأنّ الناسخ له سواء كان قطعياً أو ظنياً لا يكون ناسخاً بل يكون الأول زائلاً لزوال شرطه وهو الرجحان .

وأما القياس القطعي فيجوز نسخه بالقطعي في حياة الرسول ﷺ، فإنّه لا استبعاد في أن يحرم التفاضل في البئر^(٢) وتبعه بالقياس فيقيس عليه الأرز لكونه مطعوماً، ثم ينسخ التحريم في الأرز بنص دالّ على جواز التفاضل فيه، أو بقياس آخر بأن ينص على جواز التفاضل في بعض الأشياء المشاركة للأرز ويسقط الجامع بينه وبين الأرز فينسخ ذلك بالحكم، وأما بعد وفاة الرسول ﷺ فإنّ القياس الأول يبيّن أنّه كان منسوخاً لاستحالة حدوث نص آخر بعد وفاته .

احتجّ المجوّز مطلقاً بأنه يجوز التخصيص بالقياس فيجوز النسخ به.

والجواب: ينتقض هذا القياس بالإجماع والعقل وخبر الواحد، فإنّ كلّ واحد منها يصح أن يكون مخصّصاً ويمتنع أن يكون ناسخاً.

١. في النسختين بعد كلمة «النبي»:

[لأنّ الموجود في زمانه يجوز نسخه بالنص على خلاف حكمه في الفرع والقياس بأن ينص على خلاف ذلك الحكم في صورة يكون القياس عليها أقوى، وأما الموجود بعد وفاته كما إذا اجتهد مجتهد في الحكم وأداه إلى التحريم، ثم يطلع على دليل أرجح من قياسه فإنّه يلزم منه رفع حكم قياسه الأول ولا يسمى نسخاً، قال: وهذا إنّما يتم على القول بأن كلّ مجتهد مصيب إذ لو كان المصيب واحداً لم يقيد بالقياس الأول فلا يكون منسوخاً].

٢. وقد جاء في النسختين بعد كلمة «البئر» ما يلي: [وبالنص على العلة التي هي الطعم].

قال: مسألة: المختار: جواز نسخ أصل الفحوى دونه، وامتناع نسخ الفحوى دونه أصله، ومنهم من جوزهما، ومنهم من منعهما.
لنا: أن جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب؛ وبقاء تحريمه يستلزم تحريم الضرب، وإلا لم يكن معلوماً منه.
المجوز دالتان، فجاز رفع كل منهما.
قلنا: إذا لم يكن استلزاماً.

المانع: الفحوى تابع، فيرتفع بارتفاع متبوعه.
قلنا: تابع للدلالة لا للحكم، والدلالة باقية.*

* أقول: اتفق الناس^(١) على جواز النسخ بفحوى الخطاب، وعلى جواز نسخ حكمه مع حكم الأصل، وإنما اختلفوا في أنه هل يجوز نسخ أصل الفحوى دون الفحوى أم لا؟ وفي أنه هل يجوز نسخ الفحوى دون الأصل؟ فقال المصنف إنه يجوز نسخ الأصل دون الفحوى ويمتنع نسخ الفحوى دون الأصل.
وجماعة من الأصوليين جوزوهما وجماعة أخرى منعوهما.

واحتج المصنف على جواز الأول بأن جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب فجاز ثبوته دونه وذلك يوجب جواز نسخ الأصل وبقاء الفحوى.
واستدل على امتناع الثاني بأن تحريم الضرب معلوم من تحريم

١. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٣٢٩؛ المحصول: ١/٥٦٣.

التأليف، للعلم بأنَّ القصد الإعظام بقاء تحريم التأليف يستلزم بقاء تحريم الضرب والآلم يكن معلوماً منه .

قال المجوزون للنسخين أنَّ دلالة الأصل مغايرة لدلالة الفحوى فجاز رفع كلِّ واحدة منهما وبقاء الأخرى ورفعهما معاً .

والجواب: لا شك في تبايرهما ولكن لا يلزم جواز نسخ أحدهما وبقاء الأخرى، ^(١) إلا أنَّ يتنفي الاستلزام، لكن الاستلزام موجود في أحدهما للأخر وكان نسخ اللزوم مع بقاء الملزوم محالاً .

احتجَّ المانعون ^(٢) منهما بأنَّ الفحوى تابع للأصل ويستحيل بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع .

والجواب: أنَّ التابع إنما هو تابع للدلالة لا للحكم، والدلالة لاشك في بقائها. ^(٣)

١ . في النسختين بعد كلمة «الأخرى»:

[لحصول الاستلزام بينهما لما بيننا من استلزام الفحوى للأصل فكان نسخ اللزوم مع بقاء الملزوم محالاً].

٢ . جاءت العبارة بعد كلمة «المانعون» كما يلي:

[من نسخ حكم الأصل دون نص حكم الفحوى بأنَّ الفحوى].

٣ . في النسختين بعد كلمة «بقائها»:

[بعد نسخ حكم الأصل].

قال: مسألة: المختار: أن نسخ حكم أصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع.

لنا: خرجت العلة عن الإعتبار، فلا فرع.

قالوا: الفرع تابع للدلالة لا للحكم، كالفحوى.

قلنا: يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة، فيزول الحكم مطلقاً، لانتهاء الحكمة.

قالوا: حكمتكم بالقياس على انتفاء الحكم بغير علة.

قلنا: حكمتنا بانتفاء الحكم لانتهاء علة.*

* أقول: ذهبت الحنفية إلى أن نسخ أصل القياس يبقى معه حكم الفرع، والباقون أنكروا ذلك، وهو الحق، والدليل على ذلك أن ثبوت الحكم في الفرع إنما كان للعلة المعتبرة في نظر الشرع بحكم الأصل، فإذا بطل حكم الأصل خرجت العلة المستنبطة عن الاعتبار في نظر الشرع فلا يكون التابع لها - وهو الحكم في الفرع - موجوداً.

قالت الحنفية: الفرع تابع [للدلالة في الأصل] ^(١) ولا شك في بقائها، وليس فرعاً للحكم فيه كما في الفحوى. ^(٢)

قلنا: يلزم من زوال الحكم في الأصل زوال الحكمة المعتبرة، لأنها لو

١. جاءت العبارة في النسختين كما يلي: [... الفرع تابع لدلالة الأصل على علة الحكم ...]. وهي أوضح.

٢. في النسختين بعد كلمة «الفحوى»: [فإنه تابع لدلالة المنطوق لا لحكمه].

قال: مسألة: المختار: أن النسخ قبل تبليغه ﷺ لا يثبت حكمه.

لنا: لو ثبت لأدى إلى وجوبٍ وتحريم، للقطع بأنه لو ترك الأول أثم.

وأيضاً، فإنه لو عمِلَ بالثاني عصى اتفاقاً.

وأيضاً: يلزم قبل تبليغ جبريل ﷺ، وهو اتفاقاً.

قالوا: حكمٌ، فلا يُعتبرُ علمُ المُكلَّفِ .

قلنا: لا بد من اعتبار التمكن، وهو منتفٍ.

كانت باقية لكان الحكم باقياً، وإذا انتفت الحكمة انتفى الحكم مطلقاً لانتفاء حكمته .

قالوا: حكمتكم بانتفاء الحكم في الفرع لانتفائه في الأصل ولم تذكروا الجامع فيكون قياساً فاسداً .

قلنا: إننا حكمنا بانتفاء الحكم عن الفرع لانتفاء سببه وهو الحكمة لا بالقياس على الأصل.

* أقول: اختلف الناس ^(١) فيما إذا ورد النسخ إلى النبي ﷺ ولم يبلغ الأمة، هل يتحقق بذلك النسخ في حقهم أم لا؟ فذهب بعض الشافعية إلى أنه يثبت حكم النسخ في حقهم، ونفاه بعضهم وبعض أصحاب أبي حنيفة وأحمد، وهو اختيار المصنّف .

وأستدلّ عليه بوجوه ثلاثة :

﴿الأول﴾: أنه لو ثبت حكم النسخ لزم اجتماع الأحكام المتضادة على المكلف، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أن المكلف إذا كان مكلفاً بوجوب الفعل فإنه يثاب على فعله ويعاقب على تركه ما لم يبلغه النسخ إجماعاً، ولأجل هذا اعتدّ رسول الله ﷺ لأهل قباء بالركعات التي فعلوها لما استداروا إلى القبلة حين سماعهم النسخ، وإذا كان كذلك فلو كان النسخ ثابتاً وإن لم يبلغهم،^(١) لزم القول بتحريم الفعل فيلزم ما ذكرنا من المحذور .

الثاني: أن المكلف لو عمل بما ورد به النسخ قبل سماعه النسخ لكان عاصياً بالاتفاق، ولو كان حكم النسخ ثابتاً عليه لما كان عاصياً بل كان مطيعاً.

الثالث: يلزم ما ذكروا في جبرئيل عليه السلام وأنه قبل تبليغه النسخ يكون حكمه ثابتاً، وهو باطل بالاتفاق.

احتجوا^(٢) بأن النسخ حكم فلا يعتبر فيه علم المكلف [كما لو عزل الوكيل عن التصرف فإنه لا ينعقد تصرفه بعد ذلك وإن لم يعلم بعزله].^(٣)

والجواب: لا بد في الحكم من اعتبار التمكّن، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق، ولا يمكن مع عدم العلم ونحن نمنع انعزال الوكيل قبل العلم بالعزل.

١. في نسخة «أ»: [ينفعهم].

٢. أي احتجّ المثبتون.

٣. وجاءت العبارة في النسختين كما يلي:

[كسائر الأحكام المتجددة فإنها أوجبت عليه وإن لم يعلمها...].

قال: مسألة: العبادات المستقلة ليست نسخاً، وعن بعضهم: صلاة سادسة نسخٌ.

وأما زيادة جزء مشروط، أو زيادة شرط، أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة، فالشافعية والحنابلة: ليس بنسخ، والحنفية: نسخ.

وقيل: الثالث نسخٌ.

عبد الجبار: إن غيّرته حتى صار وجوده كالعدم شرعاً، كزيادة ركعة في الفجر، وكعشرين على القذف، وكتخيير في ثالث، بعد اثنين، فنسخ. وقال الغزالي: إن اتحدت كركعة في الفجر فنسخٌ، بخلاف عشرين في القذف.

والمختار: إن رفعت حكماً شرعياً بعد ثبوته بدليل شرعيّ، فنسخٌ، لأنه حقيقة، وما خالفه ليس بنسخ.

فلو قال: «في السائمة الزكاة» ثم قال: «في المعلوفة الزكاة» فلا نسخ، فإن تحقّق أنّ المفهوم مرادٌ فنسخٌ، وإلا فلا، ولو زيد ركعة في الصبح فنسخٌ، لتحريم الزيادة ثم وجوبها.

والتغريب على الحدّ كذلك.

فإن قيل: منفيّ بحكم الأصل.

قلنا: هذا لو لم يثبت تحريمه.

فلو خيّر في المسح بعد وجوب الغسل فنسخٌ، للتخيير بعد

الوجوب.

ولو قال: «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ»^(١)، ثم ثبت الحكم بشاهد ويمين فليس بنسخ إذ لا رفع لشيء، ولو ثبت مفهومه ومفهوماً «فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ»^(٢) إذ ليس فيه منع الحكم بغيره.

ولو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضوٍ فليس بنسخ، لأنه إنما حصل وجوبٌ مباح الأصل.

قالوا: لو كانت مُجَزَّئَةً ثُمَّ صَارَتْ غَيْرَ مُجَزَّئَةٍ.

قلنا: معنى «مجزئة» امتثال الأمر بفعالها، ولم يَرْتَفِعْ، وازْتَفَعَ عَدَمُ تَوْقُفِهَا عَلَى شَرْطٍ آخَرَ، وَذَلِكَ مُسْتَنَدٌ إِلَى حُكْمِ الْأَصْلِ. وكذلك لو زيد في الصلاة ما لم يكن محرماً*.

* أقول: اتفق الناس على أن الزيادة إذا كانت عبادة مستقلة بنفسها لا يكون نسخاً لحكم المزيد عليه كوجوب صلاة على الصلوات، أو حج أو غير ذلك، إلا ما يُقَالُ عَنْ بَعْضِ الْحَنَفِيِّينَ أَنَّ زِيَادَةَ صَلَاةٍ سَادِسَةٍ يَكُونُ نَسْخًا نَظْرًا إِلَى خُرُوجِ الْوَسْطَى الْمَأْمُورِ فِي الْقُرْآنِ بِالْمَحَافِظَةِ عَلَيْهَا عَنْ كَوْنِهَا وَسْطَى، وَإِنَّمَا اخْتَلَفُوا فِي نَحْوِ زِيَادَةِ جِزْءٍ مُشْتَرَطٍ كَزِيَادَةِ رَكْعَةٍ فِي الصَّلَاةِ أَوْ زِيَادَةِ شَرْطٍ كَزِيَادَةِ صِفَةِ فِي الْكُفْرَانِ كَالْإِيمَانِ فِي الْعَتَقِ، أَوْ زِيَادَةِ تَرْفَعِ مَفْهُومِ الْمَخَالَفَةِ كَمَا إِذَا قَالَ: «فِي السَّائِمَةِ زَكَاةٌ» ثُمَّ قَالَ: «فِي الْمَعْلُوفَةِ الزَّكَاةُ» فَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ وَالْحَنَابِلَةُ إِلَى أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِنَسْخٍ وَذَهَبَ

الحنفية إلى أنه نسخ^(١).

وقال القاضي عبد الجبار إن كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه حتى يكون وجودها كالعدم لو لم يفعل،^(٢) فهو نسخ كزيادة ركعة على ركعتي الفجر،^(٣) وكالتخيير في ثالث^(٤) بعد التخيير في اثنين وإلا فلا.

وقال الغزالي إن كانت الزيادة مع المزيد عليه في حكم الشيء الواحد فنسخ، كزيادة ركعة على ركعتين وإلا فلا، كزيادة عشرين في الحد.

واختار المصنّف أن الزيادة إن ثبت بحكم شرعي ورفعت حكماً آخر شرعياً متراحياً^(٥) عن الأول، فهو نسخ وإلا فلا.

وهذا هو مذهب أبي الحسين البصري وقد فرّع أبو الحسين على مذهبه من المسائل الفقهية عدة أحكام:

منها: أن إيجاب الزكاة في المعلوفة هل يوجب النسخ لقوله ﷺ

١. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «نسخ»: [وذهب قوم إلى أن الزيادة ان كانت رافعة لمفهوم المخالفة فهي نسخ وإلا فلا].

٢. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «يفعل»: [في نظر الشرع على معنى أنه لو فعله كما لو كان يفعله أولاً وجب استينافه].

٣. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الفجر»: [لارتفاع اجزائهما وكزيادة عشرين في حدّ القذف لارتفاع أجزاء الثمانين والتخيير بين ثلاثة بعد التخيير في اثنين كما لو خيّر بين (الطعام) الإطعام والصيام، ثم زاد العتق لأنه يكون نسخاً لتحريم (كتحريم) ترك الفعلين السابقين وإلا فلا].

٤. كذا في جميع النسخ، ويبدو أن الصحيح: ثلاثة.

٥. لو كانت الكلمة «متأخراً» لكان أفضل.

﴿ في سائمة الغنم الزكاة أم لا ؟ ﴾

والحق فيه أن يقول: إن كان في دليل الخطاب حجة في الشرع^(١) كان ذلك نسخاً لأن وجوب الزكاة في السائمة دالٌّ على عدم وجوبها في المعلوفة، فرفع ذلك العدم يكون رفعاً لحكم شرعيٍّ وإن لم يكن حجةً لم تكن نسخاً لأنَّ إيجابها في المعلوفة يكون رفعاً لحكم عقلي وهو البراءة الأصلية .

ومنها: أن زيادة ركعة في الصبح هل يكون نسخاً أم لا؟ فقال أبوالحسين أنها غير نسخ لحكم الدليل الدالٌّ على وجوب صلاة الصبح لأنَّ زيادة الركعة إما أن يكون نسخاً للركعتين، أو نسخاً لأجزائهما ووجوبهما، أو نسخاً لوجوب التشهد عقيب الركعتين، والأول باطل لأنَّ النسخ لا يتعلق بالأفعال. وأيضاً فالركعات لم يرتفعا ولا يجوز أن يكون نسخاً للأجزاء لأنهما مجزيتان، وإنما كانتا مجزئتين من دون ركعة أخرى، والآن لا يجزيان إلا مع الركعة وذلك تابع لوجوب ضم ركعة أخرى، ووجوب ركعة أخرى لا يرفع إلا نفي وجوبها، ونفي وجوبها حصل بالعقل ولا يجوز أن يكون نسخاً لوجوبهما لأنَّهما الآن واجبتان ولا يجوز أن يكون نسخاً لوجوب التشهد عقيب الركعتين لأنه إنما كان واجباً آخر الصلاة، وذلك غير مرتفع ولا تتغير، وإنما المتغير آخر الصلاة .

وعندي في ذلك نظر فإنَّ الزيادة رفعت وجوب الجلوس في التشهد عقيب الركعتين وهو حكم شرعي فيكون نسخاً لهذا الوجوب.

وذهب المصنف إلى أن هذه الزيادة تكون نسخاً لأنها رفعت تحريم ﴿

١. وفي نسختي «ب» و«ج»: [مفهوم الخطاب مراداً من لفظ الشارع] .

﴿ الزيادة على الركعتين، وقد رد به بعض الاصوليين على أبي الحسين وهو غير صحيح فإنَّ تحريم الزيادة جاز أن يكون مستفاداً من دليل آخر، والدليل الدالُّ على وجوب الركعتين لا نسلم أنَّه يدلُّ على تحريمها حتى تكون الزيادة نسخاً لذلك الدليل، نعم أنَّه يكون نسخاً للدليل الدالُّ على الزيادة .

ومنها: أنَّ زيادة التغريب على الحدِّ هل هي نسخ أم لا؟ ذهب المصنف إلى أنَّها تكون نسخاً بمثل ما مرَّ. وقال أبو الحسين أنَّها غير نسخ لأنَّها لا ترفع إلا النفي الأصلي، ورفعه ليس بنسخ. وقال المصنّف إنَّما لا يكون نسخاً لو لم يثبت النفي بالشرع، وقد ثبت فيكون هذا الرفع نسخاً. ^(١)

ومنها: أنَّ التخيير بين الغسل والمسح بعد وجوب الغسل بعلمه ^(٢) هل يكون نسخاً أم لا؟ ذهب المصنّف إلى أنَّه نسخ لأنَّه تخيير بعد الوجوب ^(٣) فيكون رافعاً ^(٤) للوجوب فيكون نسخاً.

قال أبو الحسين: إنَّه ليس بنسخ لأنَّ هذا التخيير يكون مزيلاً لتحريم

١ . وردت زيادة في «ب» و «ج» بعد كلمة «نسخاً»:

[ويمكن أن يعود قوله: «فإن قيل» إلى الفرعين أعني زيادة ركعة وزيادة التغريب لعدم الفرق بينهما عنده، ويكون قوله: «لو لم يثبت تحريمه» أي تحريم الزيادة في الموضوعين بالشرع].
٢ . إنَّ لفظة «بعلمه» وردت في نسخة «أ» فحسب، والصحيح أن تكون «على التعيين» لأن الكلام عن التخيير بين المسح على الخفين وغسل الرجلين بعد أن كان الوجوب غسل الرجلين تعييناً .

٣ . في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الوجوب»: [... لأحدهما بعينه...] .

٤ . في نسختي «ب» و «ج» أيضاً بعد كلمة «رافعاً»:

[... لتعيّن وجوب أحدهما...] .

ترك ما أوجب علينا، وتحريم تركه كان معلوماً بالبقاء على حكم العقل لأن قوله: «أوجبت هذا الفعل» يقتضي أن الإخلال به مُدْخِلًا في استحقاق الدم، وهذا لا يمنع من أن يقوم مقامه واجب آخر وإنما يُعلم أن غيره لا يقوم مقامه، لأن الأصل عدم وجوبه، ولو وجب بالشرع لدل عليه بدليل شرعي، فصار علمنا بنفي وجوبه موقوفاً على أن الأصل نفي وجوبه، فالمُثَبِّتُ لوجوبه إنما رَفَعَ حكماً عقلياً، أما إذا قال الله: «هذا الفعل واجب وحده» أو «لا يقوم غيره مقامه» فإن التخيير بعد ذلك يكون نسخاً، وهذا عندي هو الحق .

ومنها: إذا جَوَزْنَا الحكم بشاهد ويمين هل هو نسخ لقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ (١).

والحق فيه أنه ليس بنسخ لأن مقتضى الآية جواز الحكم بالشاهدين وأن شهادتهما حجة وليس في ذلك دلالة على عدم حجة أخرى إلا من حيث المفهوم. وذهب المصنّف إلى أنه ليس بنسخ مطلقاً (٢) لأن دلالة المفهومين أعني مفهوم قوله: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ وقوله: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ غير الدالين على المنع من الحكم بشيء آخر .

ومنها: أن زيادة اشتراط غسل عضو آخر غير الأعضاء الستة في الوضوء

١. البقرة: ٢٨٢.

٢. وجاءت العبارة في نسخة «ب» وقريبة منها في نسخة «ج» بعد كلمة «مطلقاً» كما يلي: [إذ لا رفع لشيء ولو ثبت مفهومه أي مفهوم قوله: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ ومفهوم ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ﴾ لأن المفهومين غير دالين على المنع].

هل هو نسخ أم لا؟

فالحق أنه ليس بنسخ لوجوب الأعضاء المتقدمة لثبوته معها ولا لاجزائها عند الاقتصار عليها لأنَّ معنى الإجزاء امتثال الأمر بفعلها وقد حصل.^(١)

نعم المرتفع عدم توقف الإجزاء على شرط آخر لأنَّ الإجزاء قد كان حاصلًا قبل الزيادة غير متوقف على شرط والآن إنَّما حصل متوقفًا على شرط الزيادة ورفع ذلك العدم ليس بنسخ لأنَّه رُفِعَ للعدم الأصلي، وكذلك إذا زيد في الصلاة شرط آخر لم يكن محرماً بل كان مباحاً في الأصل لا بدليل شرعي .

ومنها: أن قوله تعالى: «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»^(٢) جعل أول الليل غايةً للصوم فيكون ذلك بمنزلة قوله: آخر الصيام الليل، فإيجاب الصوم إلى غيبوبة الشفق يُخْرِجُ الأول من كونه غاية وطرفاً مع أنَّ الخطاب دالٌّ عليه فيكون نسخاً، أما لو قال: «صوموا النهار» ثمَّ أوجب الصيام إلى الغيبوبة، لم يكن ذلك نسخاً بل هو رافع للحكم العقلي أعني: العدم الأصلي .

ومنها: لو قال الله تعالى: «صَلُّوا إِنْ كُنْتُمْ مُتَطَهِّرِينَ» فيه إثبات لشرط الصلاة وليس فيه دلالة على أنه ليس له بدل، فجاز إثبات بدلٍ آخر، ولا يكون نسخاً لأنَّ إثبات بدل للشرط لا يخرج عن كونه شرطاً .

وهذان الأخيران لم يذكرهما المصنّف.

١. في نسختي «ب» و«ج» بعد كلمة «حصل»:

[ولا لعدم وجوب غسل ذلك العضو لأنَّ إيجاب مباح الأصل ليس نسخاً على ما عُرف].

٢. البقرة: ١٨٧ .

قال: مسألة: إذا نقص جزء العبادة أو شرطها، فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة.

وقيل: نسخ للعبادة.

عبدالجبار: إن كان جزءاً لا شرطاً.

لنا: لو كان نسخاً لوجوبها افتقرت إلى دليل ثانٍ، وهو خلاف الإجماع.

قالوا: ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الرّكعتين ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما.

قلنا: الفرض لم يتجدّد وجوباً.*

* أقول: اتفق الناس على أن نسخ سنّة من سنن العبادة لا يكون نسخاً لها كنسخ ستر الرأس، وإنما اختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة من جزء أو شرط هل هو نسخ للعبادة بعد اتفاقهم على أنه يكون نسخاً للجزء والشرط؟ فذهب أبو الحسن الكرخي وأبو الحسين البصري إلى أنه ليس بنسخ لها، وجماعة من المتكلمين ذهبوا إلى أنه نسخ لها وهو مذهب الغزالي .

وذهب القاضي عبد الجبار إلى أن نسخ جزء العبادة نسخ لها دون نسخ الشرط .

واستدل المصنف على مذهبه بأن نسخ الجزء والشرط لو كان نسخاً للعبادة لزم افتقار إيجاب الباقي من العبادة إلى دليل آخر، وهو باطل إجماعاً .

قال: مسألة: المختار: جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره، خلافاً للمعتزلة، وهي فرع التحسين والتقيح .

والمختار: جواز نسخ جميع التكاليف، خلافاً للغزالي.

لنا: أحكامٌ كغيرها.

قالوا: لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والتاسخ.

وأجيب بأنه يعلمهما، وينقطع التكليف بهما وبغيرهما، والله أعلم.*

.....
 ﴿احتجوا﴾^(١) بأن الصلاة قد كانت محرمة - يعني محرمة بغير طهارة وبغير الركعتين - ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما، وذلك عين^(٢) النسخ.
 والجواب:^(٣) أن التقدير عدم تحدد وجوب آخر، بل التقدير رفع الجزء^(٤)
 والشرط.

* أقول: اتفقت المعتزلة على امتناع نسخ وجوب معرفة الله تعالى وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيره من الواجبات والقبائح العقلية،^(٥) وذهب

١. أي احتجَّ المبتنون للنسخ.

٢. في نسخة «أ»: [غير].

٣. ورد الجواب في نسختي «ب» و«ج» كما يلي: [أن ما ذكرتموه وإن دلَّ على نسخها لكن هاهنا ما يدلُّ على عدمه وهو أنه لو انتسخ أصلها لتجدد وجوب الباقي، لكن التقدير عدم تجدد وجوب آخر لانقضاء الإجماع على عدم الدليل على تجدد الوجوب].

٤. في نسخة «أ»: [الجزء]، والصحيح ما أثبتناه.

٥. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٥٩ / ٣؛ المستصفي: ٢٣٤ / ١.

﴿ الأشاعرة إلى جوازه .

وهذه المسألة فرع التحسين والتقييح العقلين لأنَّ المقتضي للوجوب والقبح إنَّما هي صفات وأحكام لا تتغير بتغير الشرائع والأديان عند المعتزلة فامتنع التقييح^(١) عليها لاستحالة الأمر بالقبح والنهي عن الحسن، والأشاعرة جعلوا الاحكام مستندة إلى الأوامر والنواهي، ولا حسن ولا قبح فجاز تغيُّرها بأسرها .

ثم اختلفوا أيضاً في أنَّه هل يجوز نسخ جميع التكاليف أم لا؟

فاختار الغزالي المنع، وذهب غيره من الأشاعرة إلى الجواز .

احتجَّ المجوزون بأنَّ هذه أحكام فجاز نسخها كغيرها. واحتجَّ الغزالي بأنَّ المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة الناسخ والناسخ وهو الله تعالى^(٢)، وذلك تكليف .

والجواب^(٣): أنَّه فعلهما وانقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما.

١. في نسختي «ب» و «ج»:

[النسخ].

٢. في نسختي «ب» و «ج» فحسب .

٣. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الجواب»:

[لا نسلم امتناع الإنفكاك فإنا وإن قلنا إنَّ النسخ لا يحصل دون علم المكلف بالنسخ والناسخ، لكنَّه (لا) يمتنع تحقق النسخ بجميع التكاليف في حقِّه عند علمه بالنسخ، وإن لم يكن مكلفاً بمعرفة النسخ والناسخ، وإن سلّمنا لزوم كونه مكلفاً بمعرفتهما فيجوز أن يعلمهما وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما].

قال: القياس: التقدير والمساواة.

وفي الإصطلاح: مساواة فرع الأصل في علة حكمه.

ويلزم المصوِّبة زيادة «في نظر المجتهد»، لأنه صحيح، وإن تبيَّن الغلط والرجوع، بخلاف المخطئة، وإن أريد الفاسد معه قيل: تشبيهه.

وأورد: قياس الدلالة، فإنه لا يُذكر فيه علة.

وأجيب: إمّا بأنه غير مرادٍ، وإمّا بأنه يتضمن المساواة فيها.

وأورد: قياس العكس، مثل: لَمَّا وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر، وجب بغير نذرٍ.

عكسه: الصلاة لَمَّا لم تجب فيه بالنذر، لم تجب بغير نذرٍ.

وأجيب: بالأول، أو بأنَّ المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذرٍ في

اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى: «لا فارق»، أو بالسَّبر، وذكرت الصلاة لبيان الإلغاء، أو قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر.

وقولهم: بذل الجهد في استخراج الحق، وقولهم: الدليل المَوْصَل

إلى الحق، وقولهم: العلمُ عن نَظَرٍ، مردودٌ بالنص والإجماع، وبأنَّ البذل حال القائس، والعلم ثمرة القياس.

أبو هاشم: حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه، ويحتاج:

«بجامع».

وقول القاضي: «حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو

نفيه عنهما بأمرٍ جامعٍ بينهما من اثبات حكم أو صفةٍ أو نفيهما «حسنٌ إلا أن حمل ثمرته، وإثبات الحكم فيهما معاً، ليس به، بل هو في الأصل بدليل غيره، وبجامع كافٍ.

وقولهم: ثبوت حكم الفرع - فرع القياس، فتعريفه به دور.

وأجيب: بأن المحدود القياس الذهني، وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي ليس فرعاً له. *

[القياس]

* أقول: لما فرغ من البحث عن الطرق العقلية وكيفية الاستدلال بها من الكتاب والسنة والإجماع، شرع الآن في الطريق العقلي وهو القياس وهو أحد الطرق المفيدة للأحكام عند الجمهور خلافاً للشيعة، وسيأتي الخلاف فيه .

واعلم أن القياس له حدٌ لغوي واصطلاحي:

أما حدّه في اللغة فهو التقدير والمساواة، يقال: قاس القذة بالقذة، أي حاذها بها وساواها .

وأما حدّه في الاصطلاح فقد اختلفوا في تعريفه، وقد عرّفه المصنف بأنه «مساواة فرع لأصل في علة حكم». ^(١) ويلزم المصوّبة أن يزيدوا في هذا الحدّ

١. في نسختي «ب» و«ج» بعد أن تبديلت كلمة «حكم» إلى «حكمه» ورد ما يلي:

[أي فيما هو علة حكم الأصل في نفس الأمر، وحذف المصنّف لفظة «الأصل» الذي هو مفعول المساواة للقرينة].

﴿قولنا: «في نظر المجتهد» لأنَّ القياس حينئذٍ يكون صحيحاً وإنَّ تبيَّن الغلط (١) والرجوع عنه على مذهبهم ولا يشترط المساواة في نفس الأمر بخلاف المخطئة فإنَّ القياس الفاسد في نفس الأمر لا يكون عندهم صحيحاً سواء غلب على ظن المجتهد صحته أو لا، وإنَّ أُريد تحديد القياس الشامل للصحيح والفاسد قيل تشبيهه فرع بأصل في علة حكمه (٢).

وأورد على حد القياس بأنَّه يتقضى بقياس الدلالة وهو القياس الذي ذُكر فيه الجامع وليس هو العلة بل هو دليل عليها كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة .

ووجه إيراد ظاهر فإنَّ النبيذ (٣) أخذ في حدِّ القياس [لكن علة الحكم] (٤) وقياس الدلالة لم تُذكر فيه العلة بل دليلها .

والجواب من وجهين:

أحدهما: أنَّ قياس الدلالة غير مراد من هذا الحدِّ .

الثاني: أنَّ الإِسْتِواء في دليل العلة يتضمن الإِسْتِواء في العلة [وأورد على ﴿

١ . ورد في النسختين بعد كلمة «الغلط» ما يلي:

[وهو كون ما توهم أنه علة غير علة في نفس الأمر] .

٢ . قد ورد في النسختين بعد كلمة «حكمه» ما يلي:

[عند المخطئة ومع زيادة «في نظر المجتهد» وإنما شمل القسمين على المذهبيين لأنَّ التشبيه قد يكون بين المتساويين في علة الحكم وقد يكون بين غيرهما] .

٣ . وفي نسختي «ب» و «ج»: [المصنَّف] .

٤ . وفي نسختي «ب» و «ج» أيضاً:

[ذكر علة الحكم] .

حَدَّ القياس أيضاً أنه ينتقض بقياس العكس وهو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لإفتقارهما بالعلّة^(١) كما نقول: الصوم شرط في الاعتكاف لأنه لَمَا كان واجباً فيه بالنذر كان واجباً بغيره، وعكسه الصلاة^(٢) فَإِنَّهَا لَمَا لم تكن واجبة في الاعتكاف بالنذر لم تكن واجبة بغيره.^(٣)

والجواب: أن قياس العكس لا يسمّى في الحقيقة قياساً، لأنه ليس عبارة عن تسوية الفرع بالأصل في الحكم بل هو عبارة عن وجود نقيض الحكم في الفرع وإن سُمّي به لكن يكون وقوع لفظ القياس عليه وعلى قياس الطرد بالاشتراك اللفظي والمحدود أحد المسمين به فلا ينتقض الحدّ بخروج الآخر منه لأنه غير مراد، أو نقول: المقصود من القياس^(٤) تسوية الصوم بالنذر له بغير نذر ينفي الفارق بينهما، أو بالسبر وذكرت الصلاة لبيان الغاء الفارق^(٥) فنقول المقصود من القياس

١. ورد هذا المقطع في نسختي «ب» و «ج»، وقد سقط من نسخة «أ» مع أنه جزء مقوم للنص.

٢. في نسختي «ب» و «ج»:

[بدليل عكسه في الصلاة].

٣. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «بغيره»:

[والأصل الصلاة والفرع الصوم وحكم الصلاة أنها ليست شرطاً في الاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وقد افترقا في العلّة لأنّ العلّة في الصلاة أنها لم تكن شرطاً حالة النذر وهي غير موجودة في الصوم لأنه شرط حالة النذر].

٤. جاء في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «القياس» ما يلي:

[هاهنا مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم بالنذر له ينفي الفارق بينهما].

٥. وقد ورد في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الفارق» ما يلي:

[حتّى لو قيل لا نسلم عدم الفارق لوجوده فهو النذر.

وأجيب بأنّه ملغي إذ لو أثر لأثر في الصلاة، ولم يؤثر فيها اتفاقاً، أو نقول المقصود...].

«هاهنا قياس الصيام بالنذر على الصلاة بالنذر، وذلك بأن نقول لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف لم يُصِرْ شرطاً له بالنذر، لكنَّ الصوم شرط له بالنذر.

ثمَّ إنَّنا ثبتت المقدمة الشرطية بالقياس على الصلاة، فإنَّ الصلاة لَمَّا لم تكن في نفسها شرطاً لم تُصِرْ شرطاً بالنذر، وهذا في الحقيقة من باب قياس الطرد.

وقد حدَّ بعض الناس القياس بأنَّه: «بذل الجهد في استخراج الحق».

وحده آخرون بأنَّه: «الدليل الموصل إلى الحق».

وحده آخرون بأنَّه: «العلم الحاصل عن نظر».

وهذه الحدود مردودة لانتقاضها بالنص والإجماع، والحدَّ الأخير ضعيف أيضاً لأنَّ النظر حال للقياس، والعلم ثمرة القياس وفائدته، فلا يجوز التحديد به.

وحده أبوهاشم بأنَّه: «حمل الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه».

وهذا الحد ناقص لإخلاله بذكر الجامع، ولا بدَّ منه. ^(١)

وحده القاضي أبو بكر وارتضاه الجمهور بأنَّه: «حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من اثبات حكم أو صفة أو نفيهما».

واستحسنه المصنف ومع ذلك فقد أورد عليه بأمور:

أحدها: أنَّ حمل معلوم على معلوم ثمرة القياس، ^(٢) فكيف يصحَّ

١. واضيف بعد كلمة «لا بد منه» في النسختين ما يلي:

[ليطرد لأن الحمل بغير جامع ليس بقياس].

٢. وقد ورد في النسختين بعد كلمة «القياس»:

﴿التحديد به﴾.

وثانيها: أن قوله في اثبات حكم لهما يشعر بأنَّ اثبات الحكم في الأصل والفرع معاً بالقياس، وليس كذلك .

وثالثها: أن قوله: «بأمر جامع بينهما» كاف عن قوله: «من اثبات حكم أو صفة أو نفيهما» فإنَّ هذا ذكر أقسام الجامع والمأخوذ في الحدِّ إنما هو مطلق الجامع .

واعترض بعض المتأخرين على هذا الحدِّ بأن ثبوت حكم الفرع إنما حصل بالقياس، فأخذه في التعريف يكون دوراً لأنه يكون ركنه مع أنه ثمرته .

وأجاب المصنف: بأنَّ المحدود إنما هو القياس الذهني [وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي معاً ليس فرعاً للقياس الذهني، فالحاصل أنه قد اختلفت الجهتان، فلا دوراً^(١)].

[﴿لأن المراد من الحمل هاهنا ثبوت حكم أحد المعلومين للآخر﴾.]

١ . ما بين المعقوفتين في نسخة «أ» فقط، وفي نسختي «ب» و«ج» :

[وهي ماهية القياس وهي متوقفة على تصور ثبوت حكم الفرع الخارجي لكن تصور ثبوته ليس فرعاً للقياس الذهني بل للخارجي فلا دور، وإنما ذكر الفرع الذهني وان كان الجواب يتم بالفرع الخارجي جواباً عن سؤال وهو أن يقال: سلّمنا أن القياس الذهني لا يتوقف على الفرع الخارجي، لكن يتوقف على الفرع الذهني، فيلزم الدور. وأجاب بأنه لا يتوقف عليه أيضاً.]

قال: وأركانُه: الأَصْلُ، والفرعُ، وحُكْمُ الأَصْلِ، والوصفُ الجامعُ.
الأَصْلُ:

الأكثر: محلُّ الحُكْمِ المُشَبَّه به .

وقيل: دليْلُهُ .

وقيل: حُكْمُهُ.

والفرعُ: المَحَلُّ المُشَبَّه.

وقيل: حُكْمُهُ .

والأصل: ما يبنِي عليه غيره، فلا بُدَّ في الجميع، ولذلك كان
الجامعُ فرعاً للأصل، أصلاً للفرع.*

* أقول: لَمَّا كان القياس هو التسوية بين الأصل والفرع في علة الحكم وجب
أن تكون أركانه التي لا تتم ماهيته ولا تتحصل حقيقته إلا بها، هذه الأربعة^(١) أعني:
الأصل، والفرع، والحكم الحاصل في الأصل، والجامع بين الأصل والفرع
وهو العلة .

أما الأصل: فقد اختلفوا في تفسيره فذهب جماعة الفقهاء إلى أن الأصل هو
محل الحكم المشبه به، كما إذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم لعلّة الإسكار
فالخمر هو محل الحكم المشبه به .

قالوا: لأنَّ الأصل ما كان حكم الفرع مستفاداً منه ومردود إليه وهذا متحقق في

☞

نفس الخمر.

وذهب جماعة من المتكلمين إلى أن الأصل^(١) هو النص الدال على الحكم الأصل وهو قوله: «حرمت عليكم الخمر».

قالوا: لأن الأصل ما بُني عليه غيره والتحريم إنما بُني على هذا النص^(٢) فكان هو الأصل.

وذهب جماعة أخرى إلى أن الأصل هو الحكم الثابت في الخمر^(٣) والفرع هو المحل المشبه وهو النبيذ وقيل التحريم في النبيذ.

والمصنف قال: إن كل واحد من هذه الأقوال غير مستبعد لأن الأصل ما بُني عليه غيره وهو صادق على الجميع.

وفي هذا بحث ولأجل ذلك كان الوصف الجامع وهو الإسكار - مثلاً - فرعاً للأصل، أصلاً للفرع، وذلك لأن التحريم ثابت في الخمر بالنص.

ثم إننا استنبطنا العلة بعد ثبوت هذا النص فوجدناها الإسكار فكأن كون الإسكار علة فرع على ثبوت التحريم في الخمر، ثم إننا وجدنا الإسكار ثابتاً في النبيذ فاستفدنا منه ثبوت التحريم فيه، فكان ذلك فرعاً له.

١. وجاءت العبارة في النسختين:

[هو الدليل الدال على حكم الأصل كالنص والاجماع].

٢. في نسخة «ب»: [الدليل].

٣. جاء في نسخة «ب» بعد كلمة «الخمر»:

[لأن الأصل ما يبنني عليه غيره ويكون العلم به موصلاً إلى العلم بغيره وهذا متحقق في الحكم لا في المحل لأنه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر إلا مع حكمه ولا في النص والاجماع إذ لو استفيد حكم الأصل بغيرهما أمكن القياس].

قال: ومن شرط حكم الأصل أن يكون شرعياً، وأن لا يكون منسوخاً، لزوال اعتبار الجامع، وأن يكون غير فرع، خلافاً للحنبلة والبصري.

لنا: إن اتحدت، فذكر الوسط ضائع، كالشافعية في السفرجل: «مطعوم» فيكون ربوياً، كالتفاح، ثم نقيس التفاح على البر، وإن لم تتحد فسد، لأن الأولى لم يثبت اعتبارها، والثانية ليست في الفرع، كقوله في الجذام: عيب يفسخ به البيع، فيفسخ به النكاح، «كالقرن والرتق» ثم يقيس القرن على الجب، لفوات الإستمتاع.

فإن كان فرعاً يخالفه المستدل، كقول الحنفية في الصوم بنية النفل: «أتى بما أمر به» فيصح، كفريضة الحج ففاسد، لأنه يتضمن اعترافه بالخطأ في الأصل.*

[شروط حكم الأصل]

* أقول: لما فرغ من تعريف الأصل والفرع شرع في بيان شروطهما، أما الأصل فشرطه أمور:

الأول: أن يكون الحكم في الأصل شرعياً لأنه إن كان عقلياً فالمتعدي إلى الفرع إنما هو ذلك الحكم العقلي فيكون القياس عقلياً، والغرض هاهنا من القياس إنما هو القياس الشرعي.

الثاني: أن لا يكون الحكم في الأصل منسوخاً لأن الحكم إنما يتعدى

من الأصل إلى الفرع بناء على الجامع وهو متوقف على اعتبار الشارع له فإذا لم يكن الحكم المرتب عليه ثابتاً في الأصل لم يكن معتبراً.

الثالث: أن لا يكون حكم الأصل متفرعاً عن أصل آخر، وهذا مما ذهب إليه أكثر الأشاعرة وأبو الحسين الكرخي وخالف فيه الحنابلة وأبو عبد الله البصري.

إحتج الأولون بأن العلة بين الأصل والفرع إن اتحدت مع العلة بين الأصلين فذكر الثاني يكون ضائعاً، وهذا مثل قياس الشافعية في السفرجل أنه ربوي بالقياس على التفاح لأنه مطعوم، ثم قاسوا التفاح على البُر بجامع الطعم وإن تغيرت العلتان كان فاسداً كما نقول في الجذام أنه عيب يُفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياساً على القرن والرتق،^(١) ثم يقيس القرن والرتق على الجَبِّ^(٢) بجامع فوات الاستمتاع، وقد كانت العلة الأولى الجامعة بين الجذام والرتق كونه عيباً يفسخ به البيع.

ووجه فساده أن العلة الأولى [- وهي فوات الاستمتاع - لم يثبت اعتبارها في نظر الشارع والعلة الثانية - وهي كونه عيباً - يفسخ به البيع، غير ثابت في الفرع]^(٣) هذا إذا كان حكم الأصل له فرعاً مقبولاً عند المستدل ممنوعاً عند المعارض،

١. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الرتق»:

[فإذا منع كون القرن والرتق يُفسخ به قاسوا القرن والرتق على الجب...] .

٢. الجَبِّ: القطع، فهو مجبُوب: إذا استوصلت مذاكيره.

٣. وقد جاءت العبارة في نسختي «ب» و «ج» كما يلي:

[كونه عيباً لم يثبت اعتبارها في نظر الشارع لثبوت الحكم في الفرع (الأصل - في «ج») بغيرها اتفاقاً وهو فوات الاستمتاع، والعلة الثانية وهي فوات الاستمتاع غير ثابتة في الفرع وهو المجذوم] .

﴿ وأما إذا كان مقبولاً عند المعترض ممنوعاً عند المستدل فهو فاسد كما لو قال الحنفي في مسألة تعيين النيّة عندما إذا نوى النفل في الصوم أنه أتى بما أمر به فيصح كالحج إذا نوى الفرض فيه بنية النفل ^(١) فإنّ الحكم في الأصل مما لا يقول به الحنفي ويقول به الشافعي، ووجه فسادِه لأنّ هذا القياس يتضمن إقراره بالخطأ في الأصل ^(٢) وأما إذا قال المستدل: هذا هو عندك علة الحكم في الأصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه وإلا فيلزم ابطال المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع، ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الأصل، فهو أيضاً كالأول في الفساد، لأنّ للخصم أن يقول: الحكم في الأصل ليس عندي ثابتاً بناءً على هذا الوصف، وأيضاً فإنّ حاصل ما ذكر يرجع إلى إلزام المعترض بالتخطئة في الفرع ضرورة تصويبه في اعتقاده كون الوصف الجامع علة للحكم في الأصل المقيس عليه، وهو غير لازم إذ ليس بتخطئته في الفرع وتصويبه في التعليل بأولئ من العكس، وحيثنذ لا يتم ^(٣) الإلزام .

١. كذا في النسخ الثلاث وفي الإحكام: ٢١٧/٣:

[... كما إذا كان عليه فريضة الحج ونوى النفل...].

٢. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الأصل»:

[لوجود العلة فيه مع عدم الحكم عند هذا ولا يصح من المستدل بناء الفرع عليه].

٣. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «لا يتم» ورد ما يلي:

[الإلزام وسمي المصنف الحج فرعاً لكونه مختلفاً فيه مجازاً].

قال: ومنها: ألا يكون معدولاً به عن سنن القياس، كشهادة خزيمة، وأعداد الركعات، ومقادير الحدود والكفارات .

ومنه: ما لا نظير له، كان له معنى ظاهراً، كترخص المسافر، أو غير ظاهر كالقسامة.*

* أقول: هذا أحد شروط الأصل وهو أن لا يكون حكمه معدولاً به عن سنن القياس لتعذر التعدية، وهو على قسمين:

الأول: ما لا يعقل معناه، وهو إما يُستثنى عن قاعدة كلية ثبت استقرارها في الشرع، كشهادة خزيمة فإنه غير معقول المعنى ومع ذلك فهو مستثنى عن قاعدة الشهادة التي استقرت في الشرع، وإما غير مستثنى كأعداد الركعات ومقادير نصب الزكوات، فإنه غير معقولة المعنى لكنها غير مستثناة عن قاعدة سابقة.

الثاني: ما شرع ابتداءً ولا نظير له سواء كان له معنى ظاهراً كترخص المسافر من حيث دفع المشقة، أو لم يكن كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة، فهذه الأنواع كلها لا يرى^(١) فيها القياس.

١. في نسختي «ب» و «ج»: «ج»:

[لا يجري].

قال: ومنها: ألا يكون ذا قياس مُركَّب.

وهو أن يستغني بموافقة الخصم في الأصل، مع منعه علة الأصل، أو منعه وجودها في الأصل، فالأول: مركَّب الأصل، مثل: «عبد»، فلا يقتل به الحرُّ، كالمُكاتب، فيقول الحنفي: العلة جهالة المستحق من السيد والورثة، فإن صحَّت، بطل الإلحاق، وإن بطلت، مُنع حكم الأصل، فما ينفك عن عدم العلة في الفرع أو منع الأصل.

الثاني: مُركَّب الوصف، مثل: تعليق للطلاق. فلا يصحُّ قبل النكاح، كما لو قال: «زينب التي أنزَّجها طالق»، فيقول الحنفي: العلة عندي مفقودة في الأصل، فإن صحَّ بطل الإلحاق، وإلا مُنع حكم الأصل، فما ينفك عن عدم العلة في الأصل أو منع الأصل.

فلو سلَّم أنها العلة وأنها موجودة، أو أثبت أنها موجودة أنتهض الدليل عليه، لاعتراه كما لو كان مجتهداً، وكذلك لو أثبت الأصل بنصٍّ، ثمَّ أثبت العلة بطريقها، على الأصحَّ، لأنه لو لم يُقبل لم تُقبل مقدِّمة تُقبل المنع.

ومنها: ألا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع.*

* أقول: إذا كان الأصل متفقاً على حكمه بين الأمة جاز القياس عليه عند القائلين به، وإذا كان متفقاً عليه بين الخصمين منَع قوم من القياس عليه وجوزوه آخرون؛ والمصنَّف ذهب إلى الأول، ومثل هذا القياس يسمَّى القياس المركب، وهو الذي يكون الحكم في أصله غير منصوص عليه ولا مجمع عليه وهو قسمان: ٥٥

﴿الأول: مركب الأصل وهو ما اتفق فيه الخصمان على حكم الأصل [واختلفا في العلة .

الثاني: مركب الوصف وهو ما إذا اختلف الخصمان في وصف المستدل هل له وجود في الأصل [^(١) أم لا؟

مثال الأول: كما إذا قال الشافعي ^(٢) في مسألة [قتل] الحرّ بالعبد: «عبد فلا يقتل به الحرّ كالمكاتب» فالمقيس عليه وهو المكاتب غير متفق عليه ولا منصوص وإنما اتفق الشافعي وابوحنيفة على عدم وجوب القصاص على قاتله، فللحنفي أن يقول: «العلة من عدم وجوب القصاص في المكاتب ليست العبودية، إنما هي جهالة المستحق للقصاص، من السيد أو الورثة». فإن سُلِّمَت العلة بطل إلحاق العبد به، وإن بطلت منعت الحكم في الأصل، لأنَّ الحكم فيه إنما ثبت بناءً على هذه العلة وقلت بوجوب القصاص في المكاتب، فالقياس يكون ممتنعاً حينئذٍ لأنه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع، أو منع الحكم في الأصل .

مثال الثاني: كما إذا قال المستدل في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح ^(٣): «تعليق»، فلا يصحّ قبل النكاح كما لو قال: «زينب التي تزوجها طالق»، وللحنفي أن يقول: لا نسلم وجود التعليق في الأصل بل هو تنجيز، فإن صحّ هذا المنع ^(٤) ﴿

١. قد سقط هذا المقطع من نسخة «أ» وورد في نسختي «ب» و«ج»، وهو جزء من النص.

٢. في نسختي «ب» و«ج»: [قول الشافعي] .

٣. في نسختي «ب» و«ج» بعد كلمة «بالنكاح» وردت الاضافة التالية:

[وهي قولنا: إن تزوجت زينب فهي طالق] .

٤. في «ب» و«ج» بعد كلمة «المنع»: [يعني عدم وجود التعليق] .

بطل الإلحاق لعدم وجود العلة، وإن بطل (١) صح الإلحاق ومنعت الحكم في الأصل وقلت: إنه صحيح كما في الفرع، فالقياس يكون ممتنعاً لأنه لا ينفك عن منع حكم الأصل أو منع العلة فيه، فلو سلم الخصم أن العلة هو الوصف المذكور (٢) وأنها موجودة في الأصل بنص، ثم أثبت العلة بأحد طرائقها، إنتهض أيضاً الدليل عليه على المذهب الحق، لأنه لو لم يقبل ذلك لم تقبل مقدمة تقبل المنع، والتالي باطل فالمقدم مثله .

ومن الشرائط أن لا يكون الدليل الدال على إثبات حكم الأصل دالاً على إثبات حكم الفرع وإلا فليس أحدهما أولى بالأصالة من الآخر بالفرعية.

١. أي: وإن بطل هذا المنع.

٢. ورد المقطع التالي في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الوصف المذكور»:

[أعني العبودية في الأول وأن العلة - علة التعليق في الثاني - موجودة في الأصل - أو أثبت الخصم أنها موجودة - إنتهض الدليل عليه لإعترافه بعليّة وصف المستدل، وبوجود العلة في الأصل؛ كما ينتهض القياس عليه إذا كان ناظراً في المسألة بطريق الاجتهاد، فإنه لا يكابر نفسه فيما أداه اجتهاده ويوجه ظنه فكذلك فيما إذا كان مناظراً، وكذلك - أي ينتهض الدليل عليه - لو أثبت المستدل حكم الأصل بنص مطلقاً ثم أثبت العلة بأحد طرائقها على المذهب الحق خلافاً لطائفة ذهبوا إلى أنه إنما يجوز القياس على أصل إذا كان الدليل على حكمه نصاً أو اجماعاً خاصاً به أو لم يقدّم دليل خاص على جواز القياس عليه خلافاً لعثمان البتي حيث ذهب إلى أنه لا يجوز القياس على أصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه أو لم يقدّم نص على (تبيين) تلك العلة ولا إجماع على كون حكم الأصل معللاً خلافاً للمريسي والكرخي وإنما ينتهض الدليل عليه لأن الخصم لو لم يقبل المقدمة الممنوعة - وهي عليّة المشترك أو جواز القياس عليه - وإن لم يقدّم دليل خاص بعد اثبات المستدل أمامهما بالدليل، لزم أن لا تقبل مقدمة قابلة للمنع وإن أقيم عليها الدليل إذ لا علة إلا كونها قابلة للمنع وذلك يوجب أن لا تقبل إلا البديهيات] .

قال: ومن شروط علة الأصل: أن تكون بمعنى الباعث، أي: مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم، لأنها إذا كانت مجرد أمانة، وهي مستنبطة من حكم الأصل كان دوراً*.

[شروط علة الأصل]

* أقول: لما فرغ من شرائط الأصل شرع الآن في بيان شرائط علة الأصل، وهي أمور:

الأول: ذهب الجمهور إلى أنه لا بد وأن تكون العلة في الأصل للحكم بمعنى الباعث، أي تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم .
قالوا: لأنها لو كانت وصفاً طردياً لا حكمة فيه بل مجرد أمانة، لزم الدور المحال لأن علة الأصل (١) مستنبطة من حكم الأصل ومتفرعة عليه، (٢) فلو كانت معرفة لحكم الأصل لزم توقف كل واحد منهما على الآخر.

١. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «الأصل»:

[من حيث هي] .

٢. في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «متفرعة عليه» ورد ما يلي:

[ومن حيث هي أمانة لا فائدة فيها سوى تعريف الحكم، كأن الحكم متفرعاً منها وهو دور] .

قال: ومنها: أن يكون وصفاً ضابطاً لحكمةٍ لا حكمةً مجردة؛
لخفائها، أو لعدم انضباطها، ولو أمكن اعتبارها، جاز على الأصح*.

.....
* أقول [الثاني]: اختلف الناس في جواز التعليل بالحكم المجردة عن
الأوصاف الضابطة لها، فذهب الجمهور إلى المنع من ذلك، وخالف فيه جماعة
يسيرة؛ وذهب آخرون إلى التفصيل فجوزوا التعليل بالحكم المنضبطة دون
المضطربة الخفية.

احتج المانعون بأن الحكمة من الأمور الخفية التي لا يمكن ضبطها ومعرفتها،
وإن أمكن ذلك في بعض المصالح فتكليف العبد الإطلاع عليها في كل حكم، وأنه
هل يصح التعليل بها أم لا؟ نوع مشقة، وهي متفية لقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ
فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١).

واحتج المجوزون بأن الحكمة علة لعلة الحكم، فتعليل الحكم بها أولى من
تعليله بالوصف، وأما الذين فصلوا فقالوا: إن التعليل بالوصف إنما كان لاشتماله
على نوع من الحكمة، فإذا كانت الحكمة معلومة ظاهرة كان التعليل بها أولى من
التعليل بالوصف المساوي له في الظهور، وأما إذا كانت الحكمة خفية فالتعليل لها
متعذر لاختلافها باختلاف الأشخاص والأزمان.

قال: ومنها: ألا تكون عدماً في الحكم الثبوتِيّ.
لنا: لو كان عدماً لكان مناسباً أو مَظِنَّةً.

وتقرير الثانية: أنَّ العدم المطلق باطلٌ، والمخصَّص بأمر إن كان وجوده منشأً لمصلحةٍ فباطلٌ، وإن كان منشأً مفسدةٍ فمانعٌ، وعدم المانع ليس علةً، وإن كان وجوده ينافي وجود المناسب، لم يصلحُ عدمه مظنةً لنتقيضه، لأنَّه إن كان ظاهراً تعيَّن بنفسه، وإن كان خفياً فنقيضه خفيٌّ، ولا يصلحُ الخفيُّ مظنةً للخفيِّ، وإن لم يكن فوجوده كعدمه.
وأيضاً: لم يسمع أحدٌ يقول: العلةُ كذا أو عدمُ كذا.
واستدلَّ: بأنَّ لا علةَ عدمٍ، فنقيضه وجود، وفيه مصادرةٌ، وقد تقدّم مثله.

قالوا: صحَّ تعليلُ الضرب بانتفاء الإمتثال.
قلنا: بالكفِّ، وألا يكون العدمُ جزءاً منها لذلك.
وألا تكون المتعدية المحلَّ ولا جزءاً منه، لإمتناع الإلحاق، بخلاف القاصرة .

قالوا: انتفاء معارضة المعجزة جزءٌ من المعرِّفِ لها، وكذلك الدوران، وجزؤه عدمٌ.
قلنا: شرط لا جزء* .

* أقول: اختلف الناس في جواز التعليل للحكم الثبوتي بالعلة العدمية،

فأثبتته قوم ونفاه آخرون، وإليه ذهب المصنف، وقد استدلّ الباقر بوجوه ثلاثة :
 الأول: العلة لو كانت عدمية لكانت مناسبة أو مظنة المناسبة، والثالي بقسميه
 باطل فالمقدّم مثله، والشرطيّة قد مضى بيانها.^(١)

وبيان بطلان التالي وهو الذي أشار إليه المصنف بالثانية - فإنّه يسمي المقدمة
 الإستثنائية بالثانية - إنّ التعليل إمّا أن يكون بالعدم المطلق أو المخصّص، والأول
 باطل قطعاً لعدم اشتماله على الحكمة^(٢)، والثاني كذلك لأنّه إنّ كان وجود ذلك
 الأمر [الذي يخصص به العدم]^(٣) منشأً للمصلحة،^(٤) لم يكن عدمه منشأً

١. قد جاء في نسختي «ب» و«ج» بدلاً عن قوله: «قد مضى بيانها»، ما يلي:

[والشرطية ظاهرة لأنّ الكلام في العلة بمعنى الباعث، وهو لا بدّ وأن يكون مناسباً للحكم أي
 يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً
 من حصول مصلحة أو دفع مفسدة أو يكون مظنة المناسب أي ملازمًا للوصف المذكور إذا
 لم يكن ظاهراً أو منضبطاً كالسفر الذي هو مظنة المشقة الخفية وبيان بطلان...].

٢. قد ورد في نسختي «ب» و«ج» بعد كلمة «الحكمة» ما يلي:

[ولأنّ العدم المطلق لو كان علةً لحكم أو مضنة له لعمّ ذلك الحكم جميع الصور إذ لا صورة إلا
 وهناك عدم خاص مشتمل على العدم المطلق].

٣. في نسختي «ب» و«ج» فحسب.

٤. ورد في نسختي «ب» و«ج» بعد كلمة «المصلحة» مقطع مطول كما يلي: [أو المفسدة أو لا

يكون حينئذٍ إمّا أن يكون وجوده ينافي وجود المناسب أو لا ينافيه فهذه أربعة:

الأول: أن يكون وجود ذلك الأمر الذي يُخصّص به العدم منشأً لمصلحة للحكم الثبوتي فباطل،
 أن يكون عدمه مناسباً أو مظنة لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة.

وأما الثاني: وهو أن وجود ذلك الأمر منشأً مفسدة فلأنّ ذلك الأمر حينئذٍ يكون مانعاً فيكون
 عدمه عدم المانع فليس بعلة أي فليس بمناسب ولا مظنة اتفاقاً.

لها، فاستحال التعليل به، وإن كان منشأ المفسدة كان مانعاً، وعدمه يكون عدماً للمانع وعدم المانع ليس علة وإن كان وجوده - يعني وجود الأمر المخصص به - ينافي وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة لتقيضه - أعني لوجود المناسب - لأن وجود المناسب إن كان ظاهراً استغنى عن هذا العدم، وإن كان خفياً فتقيضه خفي، ولا يصلح الخفي مظنة للخفي، وإن لم يكن الوجود على أحد هذه الأنحاء كان وجود العدم وعدمه بمثابة واحدة فلا يصلح التعليل به .

الثاني: أنه لم يُسمع أحد من العلماء الماضين يقول: العلة كذا أو عدم كذا، ولو كان العدم صالحاً للعلة لوجب أن يصير إليه بعض الفضلاء في بعض الأوقات.

الثالث: أن «لا علة» عدم، فتقيضه وجود، فيستحيل اتصاف الأمر العدمي به . واغترض المصنف على هذا الأخير بأنه مصادرة على المطلوب فإن من يجوز التعليل بالعدمي يقول: «لا علة» ليس أمراً عدمياً .^(١)

وقد احتج المجوزون بأنه يصح أن يقال: إنما ضرب السيد عبده لأنه

وأما الثالث: وهو أن يكون وجود ذلك الأمر ينافي وجود المناسب (في نسخة «ج»): فلأنه لو كان كذلك لم يصح عدم ذلك الأمر مظنة لمقابل ذلك الأمر وهو ما تنافيه، أعني المناسب) وذلك لأن المناسب إن كان ظاهراً تعين للعلة بنفسه ولا إحتياج إلى مظنته وإن كان خفياً، فتقيض ذلك الأمر خفي لأن عدم الخفي خفي أيضاً لتوقف تعقل العدم على الخفي.

وأما الرابع: وهو أن لا يكون وجود ذلك الأمر ينافي المناسب فكذلك لأن وجوده يكون كعدمه بالنسبة إلى ذلك الحكم، لأن التقدير أن وجوده ليس منشأ مصلحة ولا مفسدة ولا منافياً للمناسب، وإذا تساوى وجوده وعدمه لا يكون عدمه مناسباً للحكم ولا مظنته [.

١ . في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «عدمياً»: [وقد تقدم (مر) مثله في الحسن والقيح] .

قال: وَأَنْ لَا تَكُونَ الْمُتَعَدِّيَةَ الْمُحَلَّ وَلَا جُزْءاً مِنْهُ، لَا مَتْنَعَ الْإِلْحَاقَ بِخِلَافِ الْقَاصِرَةِ.*

لم يمثل أوامره، فقد عللوا الوصف الوجودي بالعدمي.

والجواب: أَنَّ التعليل هاهنا إنَّما هو بالكف والترك، والكف أمر ثبوتي لا عدمي .

قالوا: إنَّما تكون المعجزة دالة على التصديق إذا انتفى المعارض لها وإنَّما يكون الدوران مقيِّداً،^(١) إذا كان العدم مقارناً للعدم فقد صار العدم في هذين الموضوعين جزءاً .

قلنا: لا نسلم أنه جزء بل هو شرط، وفرق بينهما.

* أقول: اختلف الناس في التعليل بمحل الحكم الأصلي أو بجزئه فائتبه قوم ونفاه آخرون، والحق أن نقول: إن كانت العلة متعدية استحال التعليل بمحل الحكم الأصلي لاستحالة وجوده بخصوصيته في الفرع، وإن كانت قاصرة أمكن التعليل به لأنَّه لا استبعاد في استلزام ذلك المحل حكمة باعثة على شرع الحكم .

وهل يجوز التعليل بجزء المحل ؟

الحق عندي - بناء على القبول بالقياس - الجواز في المتعدية والقاصرة، ومنع المصنَّف في المتعدية، ولا أعرف هذا التخصيص، وليس حكم الجزء حكم الكل، فإنَّ الجزء يجوز كونه متعدياً بخلاف الكل، [اللهم إلا أن يعني بالجزء الجزء المختص^(٢)] .

١. في نسختي «ب» و«ج»: [مفيداً] .
٢. في نسختي «ب» و«ج» فحسب ولا بأس بها.

قال: والقاصرة بنصّ أو إجماع صحيحةً باتفاقٍ، والأكثر على صحتها بغيرهما، كتعليل الربا في النقيدين بجوهريتهما، خلافاً لأبي حنيفة. لنا: أن الظنّ حاصلٌ بأنّ الحكم لأجلها، وهو المعنيُّ بالصحة، بدليل صحّة المنصوص عليها.

واستدلّ: لو كانت صحتّها موقوفةً على تعديتها، لم تنعكس، للدور، والثانية اتفاق.

وأجيب: بأنّه وقف معيّة.

قالوا: لو كانت صحيحة، لكانت مفيدةً، والحكم في الأصل بغيرها، ولا فرع.

وردّ بجريانه في القاصرة بنصّ، وبأنّ النصّ دليل الدليل، وبأنّ الفائدة معرفةً الباعث المناسب، فيكون أدعى إلى القبول، أو إذا قدر وصف آخر متعدّد؛ لم يتعدّ إلاً بدليلٍ على استقلاله.*

* أقول: اختلف الناس في التعليل بالعلّة القاصرة^(١) بالاستنباط بعد اتفاقهم على جواز التعليل بها بنصّ أو إجماع وعلى اشتراط التعدية في القياس وذلك كتعليل الشافعي تحريم الربا في النقيدين بجوهر الثمنية، فذهب الجمهور كالشافعي وأحمد والقاضي أبي بكر والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وجماعة

١. في النسختين بعد كلمة «القاصرة»:

[وهي الوصف المختص بالأصل].

من الفقهاء والمتكلمين إلى الجواز، ومنع من ذلك أبو حنيفة وأصحابه وأبو عبد الله البصري.

احتجَّ المجوّزون بوجهين :

الأول: أنَّ الناظر إذا اجتهد في طلب العلة وأدبى ظنّه إلى أنَّ العلة هي محل الحكم أو ما^(١) يختصّ به، فقد حصل له ظنٌّ أنَّ الحكم إنّما هو لأجلها، ولا معنى لصحة التعليل إلّا ذلك كما في صحة المنصوص عليها، فإنّه إذا غلب على الظنّ النّصّ على التعليل بالقاصرة كان ذلك هو معنى المنصوص عليها.

الثاني: لو كانت صحة العلة موقوفة على تعديتها لم تكن التعديّة موقوفة على الصحة، وإلّا لزم الدور والتالي باطل اتفاقاً، فالمقدّم مثله.

وأجاب المصنّف عن هذا الوجه بأنّ توقّف الصحة على التعديّة لا ينافي توقّف التعديّة على الصحة، ولا يلزم الدور، لأنّ الدور إنّما يلزم لو كان التوقّف توقّف تقدّم، أمّا إذا كان توقّف معيّة فلا.

أحتج المانعون :

بأنّ التعليل بالقاصرة لو كان صحيحاً لكان مفيداً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، وبيان الشرطية ظاهر، وبيان بطلان التالي أنّ الفائدة إمّا حصول الحكم في الأصل أو في الفرع، والأوّل باطل لحصوله بالنّصّ، والثاني كذلك لعدم الفرع، لقصورها وعدم تعديتها.

والجواب عنه من وجوه :

١ . وفي نسخة «ج» بدل «أو ما»: [وما هو] .

.....
﴿أحدها﴾: أنَّ ما ذكرتموه وأرد فيما إذا ثبت التعليل بالنصّ أو الإجماع، ولمّا صحّ التعليل هناك فكذا هاهنا.

الثاني: لا نسلم أنّ الحكم إنّما ثبت في الأصل بالنصّ فإنّ لقائل أن يقول: إنّ النصّ دليل على الدليل على ثبوت الحكم، يعني أنّ النصّ دالٌّ على الحكمة الدّالة على الحكم.

الثالث: لا نسلم انحصار الفوائد فيما ذكرتم من التعدّية .

وهاهنا فوائد أخرى :

أحدها: معرفة الوصف الباعث على الحكم وشرعيّته لتكون النفس مطمئنة ويكون أذعن إلى القبول .

وثانيها: المنع من التعليل بوصف متعدّد من غير دليل دالٌّ على استقلاله راجح على هذا الدليل .

وثالثها: امتناع وجود الحكم في الفرع بسببها.

قال: وفي النقض، وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم .

ثالثها: يجوز في المنصوصة لا المستنبطة.

ورابعها: عكسه.

وخامسها: يجوز في المستنبطة، وإن لم يكن بمانع، ولا عدم شرط.

والمختار: إن كانت مستنبطة، لم يَجْزُ إلا بمانع أو عدم شرط، لأنها

لا تثبت عليتها إلا ببيان أحدهما، لأن انتفاء الحكم، إذا لم يكن ذلك

فلعدم المقتضي، وإن كانت منصوصة بظاهر عام، فيجب تخصيصه كعام

وخاص، ويجب تقدير المانع.

لنا: لو بطلت لبطل المخصّص.

وأيضاً: جمع بين الدليلين.

ولبطلت القاطعة، كعمل القصاص والجلد وغيرها.

أبو الحسين: النقض يلزم فيه مانع أو إنتفاء شرط، فيتبين أن نقيضه

من الأولى.

قلنا: ليس ذلك من الباعث، ويرجع النزاع لفظياً.

قالوا: لو صحت، للزم الحكم.

وأجيب: بأن صحتها كونها باعثة، لا للزوم الحكم، فإنه مشروط.

قالوا: تعارض دليل الإعتبار ودليل الإهدار.

قلنا: الانتفاء للمعارض لا ينافي الشهادة.

قالوا: تفسد كالعقلية .

وأجيب: بأنَّ العقلية بالذات، وهذه بالوضع.*

* أقول: النقص هو وجود الوصف المُدعى كونه علة في صورة ما مع تخلف الحكم المُدعى كونه معللاً في تلك الصورة وسمي تخصيص العلة؛ وقد اختلف الناس فيه:

فمنع منه جماعة من أصحاب الشافعي وهو منقول عنه، وجوزه جماعة من أصحاب أبي حنيفة. وقال قوم: إنَّه يجوز التخصيص في العلة المنصوصة لا المستنبطة. وقال آخرون بالعكس فجوزوه في المستنبطة دون المنصوصة، وذهبت طائفة أخرى إلى أنَّه يجوز التخصيص بالعلة المستنبطة وإن لم يكن هناك مانع ولا فقد شرط.

وذهب المصنّف إلى أنَّ العلة إن كانت مستنبطة لم يجز تخصيصها - أي تخلف الحكم عنها - إلا لمانع أو عدم شرط، لأنَّ المستنبطة لا تثبت عليتها إلا ببيان أحدهما - أعني وجود المانع أو عدم الشرط - لأنَّ إنتفاء الحكم إذا لم يكن ذلك - أي وجود المانع أو عدم الشرط - يكون لعدم مقتضى لأنَّ العلة المستنبطة إنما عُرفت عليتها باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم على وفقها وهو إن دلَّ على اعتبارها^(١)، غير أنَّ تخلف الحكم مع عدم ظهور ما يستند إليه يدل على إلغائها.

وإن كانت منصوصة جاز تخصيصها إذا كانت منصوصة بظاهر عام، فيجب تخصيصه - أي بالنقص النافي لحكمها في صورة التخلف كما في العام والخاص إذا اختلفا - فإنَّه تقدّم الخاص على العام ويجب تقدير المانع في صورة التخلف.

واستدل^(٢) على أنَّ تخلف الحكم عن المنصوصة بظاهر عام لا يبطل عليتها بأنَّ إبطال العلة يستلزم إبطال المخصص - أي العام المخصوص فيما عدا

١. والعبارة في الإحكام: ٣ / ٢٤٥: [.. ذلك إن دلَّ على اعتبارها...].

٢. أي المصنّف.

صورة التخصيص - والتالي باطل لما مرّ من أنّ العامّ المخصوص حجّة، وبيان الشرطيّة أنّهما اشتركا في كونهما عامين لأنّ المخصوص في معنى النصّ، وفي أنّ التخلّف فيهما لمعارضٍ .

وأيضاً لاشكّ في أنّ العمل بكونها علة في غير صورة التخصيص، والحكم بعدم عليّتها في صورة التخصيص يكون عملاً بالدليلين، وهو النصّ الدالّ على العليّة والتخلّف الدالّ على عدمها، ومهما أمكن العمل بهما كان أولى من العمل بأحدهما، والغاء الآخر أصلاً .

وأيضاً لو كان تخلّف الحكم عن العلة يخرجها عن كونها علة لبطلت العلل المعلوم كونها عللاً قطعاً، وذلك لأننا نحكم قطعاً أنّ القتل العمد العدوان علة في وجوب القصاص مع انتفاء الحكم في حقّ الأب، ويُعلم قطعاً أنّ الزنا علة في وجوب الحدّ وقد يتخلّف عنه كما في زنا الأب بجارية الإبن، ولما كان ذلك باطلاً علمنا أنّ التخلّف غير دالّ على بطلان العلة.

قال أبو الحسين: تخصيص العلة لا بد فيه من مانع أو انتفاء شرط، لأننا إذا علمنا [أنّ] علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلاً كونه موزوناً، وعلمنا إباحتها ببيع الرصاص بمثله متفاضلاً مع أنّه موزون، فلا يخلو إمّا أنّ يُعلم إباحتها ذلك بعلة أخرى أو بنصّ، فإنّ علمنا إباحتها بعلة يقاس بها الرصاص على أصل مباح ككونه أبيض، فإنّنا عند ذلك لا نعلم تحريم بيع الحديد بالحديد متفاضلاً إلّا بكونه موزوناً غير أبيض، فلو شككنا في كونه أبيض لم يعلم قبح بيعه متفاضلاً، كما لو شككنا في كونه موزوناً، فعلمنا أنّه بعد التخصيص لا يعلم تحريم شيء لكونه موزوناً فقط فلا يكون علة بل العلة كونه موزوناً مع كونه غير أبيض، وكذلك إذا دلّ النصّ على إباحتها

بيع الرصاص سواء عُلِّمت علة الإباحة أو لم تُعلم، فإذاً يكون عدم المانع أو وجود الشرط جزءاً من العلة الأولى. (١)

والجواب: أن انتفاء ذلك المعارض شرط في إثبات حكم الأمانة، وليس هو من جملة الأمانة للحكم، لأن المقصود من الأمانة إنما هو الباعث على الحكم، ويصير البحث لفظياً.

قال بعض الأشاعرة: لو كانت العلة المنصوصة صحيحة لزم ثبوت الحكم معها دائماً، والتالي باطل فالمقدم مثله. وبيان الشرطية أن اقتضاء العلة للحكم إما أن يعتبر فيه انتفاء المعارض أو لا، فإن كان الأول لم تكن العلة وحدها علة بل جزء العلة، وإن كان الثاني لزم ما قلناه.

والجواب: صحة العلة معناها كونها باعثة على الحكم لا لزوم الحكم عنها، فإنه مشروط بحصول الشرط وانتفاء المانع.

والحاصل: أن انتفاء المعارض شرط في لزوم الحكم لا في كون العلة علة . قالوا: تعارض دليل الإعتبار - وهو وجود الحكم مع العلة في فرع ما - ودليل الإهدار - وهو عدم الحكم في فرع ما مع وجود العلة - فلا أولوية.

والجواب: أن الإنتفاء إذا كان لمعارض لا يقدر في عليّة العلة .

قالوا: تخصيص العلة يوجب فسادها كالعلة العقلية.

والجواب: الفرق؛ فإن العلة العقلية علة لذاتها، فاستحال تخلف الحكم عنها، وهذه علة بوضع الشارع، فافترقا.

١. إن الشارح المعظم قد نقل رأي أبي الحسين بتصرف وتلخيص، ولو شئت المزيد فراجع كتابه: المعتمد: ٢ / ٢٨٤ و ٢٨٥، ط: دار الكتب العلمية.

قال: المجوز في المنصوطة: لو صحَّت المستنبطة مع النقض،
لكان لتحقق المانع، ولا يتحقق إلا بعد صحتها، فكان دوراً.

وأجيب: بأنه دور معية، والصواب: أن استمرار الظن بصحتها عند
التخلف يتوقف على المانع، وتتحقق المانع يتوقف على ظهور الصحة،
فلا دور، كإعطاء الفقير بظن أنه لفقره، فإن لم يعط آخر، توقف الظن، فإن
تبين مانع، عاد، وإلا زال.

قالوا: دليلها: اقتران، فقد تساقطا، وقد تقدّم.

المجوز في المستنبطة: المنصوطة دليلها نص عام، فلا تقبل.

وأجيب: إن كان قطعياً، فمسلم، وإن كان ظاهراً، وجب قبوله.

الخامس: المستنبطة علّة بدليل ظاهر، وتخلّف الحكم مشكك، فلا
يعارض الظاهر.

وأجيب: تخلّف الحكم ظاهراً أنه ليس بعلة، والمناسبة والإستنباط
مشكك.

والتحقيق: أن الشك في أحد المتقابلين يوجب الشك في الآخر.

قالوا: لو توقف كونها أمانة على ثبوت الحكم في محل آخر
لانعكس، وكان دوراً أو تحكماً.

وأجيب: بأنه دور معية.

والحق: أن استمرار الظن بكونها أمانة يتوقف على المانع أو ثبوت

الحكم، وهما على ظهور كونها أمارَةً.*

* أقول: إحتجّ القائلون بالمنع من التخصيص في العلة المستنبطة بأنه لو صحت العلة مع النقص لكانت تلك الصحة متوقفة على وجود المانع، لأنه لولا وجود المانع لم تكن تلك العلة علة، ضرورة وجودها مع عدم الحكم خالية عن المانع حينئذٍ لكن وجود المانع يتوقف على صحة العلة، لأنه لولا صحة العلة لكان عدم الحكم مستنداً إلى عدم العلة لا إلى وجود المانع، وذلك يستلزم الدور المحال. والجواب: أن الدور هاهنا هو دور معية لا دور تقدّم وتأخر.

والتحقيق: أن يقال: استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على وجود المانع، وتحقق المانع يتوقف على ظهور صحتها، ولا دور حينئذٍ لأن المتوقف على المانع إنما هو استمرار الظن، والمتوقف عليه المانع إنما هو ظهور الصحة، وذلك كإعطاء الفقير، فإنه يظن أنه إنما أعطاه لفقره، فإن لم يعط آخر توقف الظن ولم يستمر، فإن تبين مانع كالفسوق عاد الظن بكون العلة هي الفقر والأزال، فظهر أن استمرار الظن بالتعليل في الإعطاء متوقف على وجود مانع هو الفسق مثلاً، ليس مطلق الظن.

قالوا: دليل العلية اقتران الحكم بها وقد زال، فتزول العلية.

والجواب عنه ما تقدّم في قولهم: تعارض دليل الاهدار والاعتبار.

واحتجّ المانعون من التخصيص في العلة المنصوصة: بأن دليل العلة نص عام فلا يقبل التخصيص، إما كونه نصاً فظاهراً، وإما كونه عاماً فلائذ لو كان خاصاً لما تصوّر تخلف الحكم عنه، مع أن الكلام فيه، وإما أنه لا يقبل التخصيص فلأن الأصل تنزيل الالفاظ العامة على عمومها، وإذا لم يقبل النص التخصيص فلا تقبله العلة، وهو ظاهر.

والجواب: إن كان النص العام قطعياً في دلالة فهو مسلّم، وإن كان ظنياً وجب قبوله للتخصيص جمعاً بين الأدلة.

وأحتج القائلون بجواز التخصيص في المستنبطة من غير مانع ولا فوات شرط، بأن المستنبطة علة بدليل ظاهر وهو المناسبة مع الاقتران، وتخلّف الحكم مشكك، ولا يعارض الشك الظاهر.

والجواب: المعارضة بالمثل فإنّ تخلّف الحكم عن الوصف ظاهر في الدلالة على عدم العلية، والمناسبة والاستنباط مشكك فلا يعارضان الظاهر. والتحقيق فيه أنّ الشك في أحد المتقابلين يوجب الشك في الآخر.

وهؤلاء لما قالوا: «إنّ تخلّف الحكم ليس بظاهر في الدلالة على عدم العلية، ولكنه مشكك»، فقد اعترفوا بحصول الشك في العلية أيضاً، فيبقى قولهم: «الشك لا يعارض الظاهر» ساقطاً.

قالوا: ثبوت الحكم في إحدى صورتين إذا لم يكن دالاً على العلة إلا مع ثبوته في الصورة الأخرى، فالعكس إن كان حقاً لزم الدور والأكان تحكماً. والجواب: أنه دور معية لا دور تقدّم وتأخر.

والحق أنّ استمرار الظن بكون الوصف أمانة يتوقف على المانع أو ثبوت الحكم في الصورة الأخرى، وهما يتوقفان على ظهور [الوصف أمانة وقد مضى مثل ذلك] (١).

١. في نسخة «ب» بدلاً عنها:

[كون المستنبطة أمانة وقد مضى مثل ذلك ولم يقتصر على قوله استمرار الظن بكونها أمانة تتوقف على ظهور الحكم وثبوت الحكم على ظهور كونها أمانة، بل قال: تتوقف على المانع

قال: وفي الكسر، وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم.

المختار: لا يبطل، كقول الحنفي في العاصي بسفره: مسافر فيترخص كغير العاصي، ثم يبين^(١) المناسبة بالمشقة، فيعترض بصنعة شاقية في الحضر.

لنا: أن العلة في^(٢) السفر، لعسر انضباط المشقة ولم يرد النقض عليه.

قالوا: الحكمة هي المعتبرة قطعاً، فالتقضى وارد.

قلنا: قدر الحكمة المساوية في محلّ النقض مظنوناً، ولعله لمعارض، والعلّة في الأصل موجودة قطعاً، فلا يعارض الظن القطع حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة أو أكثر قطعاً وإن بعد أبطل، إلا أن يثبت حكم آخر أليق بها، كما لو علل القطع بحكمة الزجر، فيعترض بالقتل العمد العدوان، فإن الحكمة أزيد لو قطع، فيقول: ثبت حكم أليق بها يحصل به، وزيادة، وهو القتل.*

* أقول: الكسر^(٣) هو وجود الحكمة المقصودة مع عدم الحكم،

للتنخلف، فلم يحتج إلى ذكر أحد الأمرين، فلهذا قال: فيقال: الصواب أن استمرار الظن بصحتها عند التنخلف يتوقف على المانع.]

١. وفي نسخة «ج»: بين.

٢. «في» ليس في نسخة «ج».

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤ / ١٩٨؛ المنخول: ٥١٥.

﴿﴾ واختلفوا في أنه هل يُبطل العلة أم لا؟ فذهب الأكثرون إلى أنه غير مبطل، مثاله قول الحنفي في مسألة العاصي بسفره: مسافر، فوجب أن يترخّص في سفره كغير العاصي، ثم يبين المناسبة في السفر بما فيه من المشقة، فيقول المعترض: ما ذكرته من الحكمة - وهي المشقة - متقضة فإنها موجودة في حق الحمال وأرباب الصنائع الشاقة في الحضر ولا رخصة.

والدليل على عدم الإبطال إن الكلام مفروض في الحكمة التي ليست منضبطة بنفسها بل بضابطها كالسفر، وحينئذ لا يخفى أن تلك الحكمة إذا كانت غير مضبوطة فهي مما تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال، ومثل هذا يرد الشارع الناس فيه إلى المظان الظاهرة الجلية دفعاً للعسر والتخبط في الاحكام، فحينئذ تكون العلة هاهنا هو السفر لا غير؛ والنقض غير وارد عليه.

قالوا: الحكمة هي المعتبرة قطعاً فإن الوصف لولم يشتمل عليها لم تكن علة، وإذا كان كذلك ورد النقض.

والجواب: أن وجود قدر الحكمة المساوية في محل النقض مظنون وليس بمقطوع، لكون الحكمة غير مضبوطة بل إنما تُضبط بالوصف الذي ليس موجوداً في صورة النقض، وإذا كان مظنوناً فيُحتمل أن لا يكون موجوداً وإلا لكان مقطوعاً به، وعلى تقدير أن يكون موجوداً فلعلّ تخلف الحكم لمعارض.

وأيضاً النقض من قبيل المعارض للدليل كون الحكمة معللاً بها فانتفاء الحكم مع وجود الحكمة في دلالة على ابطال التعليل بالحكمة مرجوح بالنظر إلى دليل التعليل بها، لأنه من المحتمل أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض.

ومع هذا الاحتمال لا يدل على ابطالها لأن العلة في الأصل موجودة

قال: وفي النقض المكسور، وهو نقض بعض الأوصاف .

المختار: لا يبطل كقول الشافعي في بيع الغائب: مبيع مجهول
الصفة عند العاقد حال العقد، فلا يصح، مثل: «بعتك عبداً»، فيُعترض بما
لو تزوج امرأة لم يرها.

لنا: أن العلة المجموع: فلا نقض، فإن بين عدم تأثير كونه مبيعاً، كان
كالعدم، فيصح النقض، ولا يُفيد مجرد ذكره دفع النقض.*

قطعاً، فلا يعارض الظن القطع حتى إننا لو فرضنا وجود قدر الحكمة أو أكثر قطعاً
في صورة النقض، وإن كان بعيداً كان ذلك مبطلاً للتعليل بها وإن كان قد نازع فيه
قوم. اللهم إلا أن يثبت في صورة النقض حكم آخر أليق بالحكمة، مثاله: إننا لو عللنا
القطع بحكمة الزجر فاعترض المعترض بالقتل العمد العدوان، فإن حكمة القطع فيه
أزيد، فكان يجب القطع، فيقول: ثبت فيه حكم أليق به تحصل به تلك الحكمة،
والزيادة المفروضة وهو القتل.

* أقول: اختلفوا في النقض المكسور وهو نقض بعض أوصاف العلة،
فذهب الجمهور إلى أنه غير مبطل للعلة، مثاله قول الشافعي في مسألة بيع الغائب
مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه، كما لو قال: بعتك عبداً،
فيقول المعترض: هذا ينتقض بما لو تزوج [أحد] امرأة لم يرها، فإنها مجهولة عند
العاقد حالة العقد، ومع ذلك فالنكاح صحيح.

ووجه بطلانه أن التعليل إنما هو لمجموع كونه مبيعاً مجهول الصفة لا بمجرد
الجهالة فلا نقض. اللهم إلا أن يبين المعترض عدم تأثير كونه مبيعاً فيكون

قال: وأما العكس، وهو انتفاء الحُكْم لِإنتفاء العلة، فاشتراطه مبني على منع تعليل الحكم بعلتين، لِإنتفاء الحُكْم عند انتفاء دليله.

ونعني انتفاء العلم أو الظن، لأنّه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه.*

.....
 ذكره كالعدم فيصحّ النقض ولا يفيد مجرد ذكره في دفع النقض، لأنّ المستدل إما أن يبقى على اعتقاد كون المجموع علة أو لا، فإن بقي فقد بطلّ التعليل بما علل به لعدم التأثير لا للنقض، وإن لم يبق فقد بطلّ التعليل بالنقض لكونه وارداً على كلّ العلة.

* أقول: اختلف الناس في اشتراط العكس في العلل الشرعية، فأثبتته جماعة من الأصوليين ونفاه جمهور الأشاعرة والمعتزلة، والمراد من العكس هاهنا انتفاء الحكم لِإنتفاء العلة .

واعلم أنّا إن منعنا من تعليل الحكم الواحد بعلتين لزم العكس، لأنّ العلة دليل على ثبوت الحكم ويلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا مطلقاً، وإلا لزم من انتفاء العالم في الأزل انتفاء الصانع تعالى، وهو محال، بل يلزم انتفاؤه عند اعتقاد المعتقدين. (١).

١. في نسخة «ب» بعد نهاية العبارة:

[وإن لم يُمنع لم يلزم العكس إذ لا يلزم من انتفاء بعض الأدلة انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لجواز حصوله بدليل آخر].

قال: وفي تعليل الحكم بعَلْتين أو عللٍ كلِّ مستقلٍّ:

ثالثها للقاضي: يجوز في المنصوصة لا المستنبطة.

ورابعها: عكسه.

ومختار الإمام: يجوز، ولكن لم يقع.

لنا: لو لم يجرز لم يقع، وقد وقع، فإنَّ اللَّمس، والبول، والغائط
والمذي يثبتُ بكلِّ واحدٍ منها الحدثُ، والقصاصُ والرَدَّةُ يثبتُ بكلِّ
منهما القتل.

قولهم: الأحكام متعدّدةٌ ولذلك يتنفي قتل القصاص، ويبقى الآخر،
وبالعكس.

قلنا: إضافة الشيء إلى أحد دليليه لا يوجب تعدُّداً، وإلّا لزم مغايرة
حدث البول لحدث الغائط.

وأيضاً: لو امتنع لامتنع تعدُّد الأدلّة، لأنّها أدلّةٌ*.

[تعليل الحكم بعَلْتين]

* أقول: (١) اتفق الناس على جواز تعليل الحكم بعَلْتين (٢) في

١. ورد في بداية هذا المقطع في النسختين ما يلي: [لَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ اشْتِرَاطَ الْعَكْسِ مَبْنِيٌّ عَلَى عَدَمِ
جَوَازِ تَعْلِيلِ الْحُكْمِ بِعَلْتَيْنِ، شَرَعَ فِي الْبَحْثِ فِيهِ فَنَقُولُ: اتَّفَقَ النَّاسُ ...].

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤/ ٢٢٣؛ المستصفى: ٢/ ٣٦٤؛ المحصول: ٢/ ٣٨٠.

.....

﴿ صورتين واختلفوا في جواز تعليله في صورة واحدة بعلتين، فمنع إمام الحرمين من ذلك مطلقاً، وجوّزه آخرون مطلقاً، والقاضي جوّز ذلك في العلل المنصوصة لا المستنبطة، وقد نقل بعضهم عنه المنع مطلقاً، وذهب آخرون إلى الجواز في المستنبطة والمنع في المنصوصة، والإمام اختار الجواز مطلقاً لكنه قال: إنّه لم يقع .

واستدل المصنّف: على الجواز بأنّه لو لم يجرز لم يقع، والتالي باطل فالمقدّم مثله، والشرطية ظاهرة، وبيان بطلان التالي أنّ اللمس والبول والغائط يثبت بكلّ واحد منها الحدث، والقصاص والرّدّة يثبت بكلّ واحد منهما وجوب القتل، فهذه علل مختلفة والحكم واحد .

أجابوا عن ذلك بأنّ الاحكام مختلفة بالشخص وإنّ اتّحدت بالنوع فإنّ القتل المُوجب عن القصاص غير القتل المُوجب عن الرّدّة، ولأجل ذلك إذا عُفي مستحق القصاص عن القتل ثبت الوجوب الآخر المستند إلى الرّدّة وبالعكس.

وأجاب المصنّف عن ذلك: بأنّ إضافة القتل إلى القصاص وإضافته إلى الرّدّة إضافة المدلول إلى الدليل، والإضافة إلى الأدلة المتغايرة لا يستلزم تغاير المدلولات وإلّا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط وهو باطل إتفاقاً، وأيضاً لو امتنع تعدّد العلل لامتنع تعدد الأدلة لأنّ العلل أدلة.

قال: المانع: لو جاز لكانت كُلُّ واحدةٍ مستقلةً غيرَ مستقلةٍ، لأنَّ معنى استقلالها ثبوتُ الحكم بها، فإذا انفردت ثبت الحكمُ بها، فإذا تعددت تناقضت.

وأجيب بأنَّ معنى استقلالها أنَّها إذا انفردت استقلت، فلا تناقض في التعدد.

قالوا: لو جاز لاجتمع المثالان فيستلزم النقيضين، لأنَّ المحلَّ يكون مستغنياً غير مستغن، وفي الترتيب تحصيلُ الحاصل.

قلنا: في العلل العقلية، فأما مدلولُ الدليلين فلا.

قالوا: لو جاز لما تعلق الأئمةُ في علةِ الربِّ بالترجيح، لأنَّ من ضرورته صحةُ الإستقلال.

وأجيب: بأنهم تعرَّضوا للإبطال لا للترجيح، ولو سلَّم فللاجتماع على اتحاد العلة هنا، وإلَّا لزم جعلها أجزاء.

القاضي: لا بعد في المنصوصة، وأما المستنبطة فتستلزم الجزئية، لرفع التَّحَكُّم، فإنَّ عُنِيت بالنص رجعت منصوصة.

وأجيب: بأنَّه يثبتُ الحكمُ في محال أفرادها، فتستنبط.

العاكس: المنصوصة قطعيةٌ والمستنبطة وهميةٌ، فيتساوى الإمكان. وجوابه واضح.

وقال الإمام: إنَّه النهايةُ القصوى وفلَّقُ الصُّبح في الوضوح: لو لم

يكن ممتنعاً شرعاً، لوقوع عادة ولو نادراً، لأنَّ إمكانه واضحٌ، ولو وقع لَعلم،
ثم ادَّعى تعدُّد الأحكام فيما تقدَّم.*

* أقول: احتجَّ المانعون من تعليل الواحد بعليتين بوجوه:

الأول: أنه لو جاز تعليل الحكم بعليتين لكانت كلُّ واحدة مستقلة غير
مستقلة، وذلك باطل فما أدَّى إليه باطل، بيان الملازمة أنَّ معنى استقلال العلة ثبوت
الحكم بها بانفرادها فإذا تعدَّدت يلزم أن لا يثبت الحكم بها بانفرادها، وذلك يناقض
الاستقلال.

والجواب: أنَّ معنى استقلال العلة أنَّها إذا انفردت استقلَّت^(١)، فلا يلزم
التناقض لأنَّها مع التعدُّد لا تكون منفردة بل تكون بحيث أنَّها لو انفردت لاستقلَّت،
فلا يخرج عن هذا الوصف مع التعدُّد.

الثاني: لو جاز لاجتماع المثالن، وذلك يستلزم التقيضين لأنَّ المحل يكون
مستغنياً غير مستغني إنَّ تقاربا في العليَّة أو تحصل الحاصل إنَّ تقدمت إحداهما.
والجواب: أنَّ هذا لازم في العلل العقلية، أمَّا العلل الشرعية فلا، لأنَّها معرُفات
ودلائل، ولا استبعاد في دلالة دليلين على مدلول واحد.

الثالث: لو جاز التعليل بعليتين لما التجأ الفقهاء قديماً وحديثاً إلى الترجيح
في علة الربا أنه الطَّعم أو الكيل، لأنَّ ضرورة الترجيح صحة الاستقلال وإلاَّ

١. في نسختي «ب» و«ج» بعد كلمة «استقلت»:

[أي إذا انفردت ثبت الحكم بها لا غير].

﴿ لكان الحكم مستنداً إليهما، فلا ترجيح .

والجواب: لا نسلم أنهم إنَّما تعرضوا لإبطال [التعليل بأحدى العلتين لا للترجيح]^(١) سلّمنا أنهم تعرضوا للترجيح لكن إنَّما فعلوا ذلك للإجماع على أن العلة هاهنا هي شيء واحد لا مجموع أمرين،^(٢) والآ لازم جعل كل واحدة من العلتين جزءاً من العلة .

قال القاضي: لا بُد في تعليل الحكم الواحد بعَلتين شرعيتين لأنَّها معرّفات وأما العلة المستنبطة فإنَّها تستلزم الجزئية، وبيانه: أنَّ المستنبط للعلة إذا استنبط في الأصل مجموع أمرين كلُّ منهما صالح للتعليل، فإنَّ أسند الحكم إلى أحدهما كان ذلك تحكماً محضاً، إلا أن يتعيّن بالنص فتكون العلة منصوطة لا مستنبطة، وإنَّ أسند إليهما معاً، كانت كل واحدة منهما جزء العلة .

والجواب:^(٣) أنَّ الحكم يثبت في محالّ أفرادها غير [أفراد] الأخرى فيستنبط [أنها] هي للتعليل، فلا تحكّم .

١. في نسخة «ب»:

[كون الغير علة] .

٢. جاء في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «أمرين» ما يلي:

[ولا يمكن أن يكون إتحاد العلة هنا بكون المجموع علة ...] .

٣. في النسختين في بداية المقطع بعد كلمة الجواب ورد ما يلي:

[لأنسلم لزوم التحكّم وإنَّما يلزم لو لم تثبت الحكم بها في محل أفرادها - أي بكل منها منفردة - أما إذا ثبت الحكم بها منفردة فيستنبط بالمناسبة والاقتران إذذاك أنها هي العلة، وعند هذا فلا يلزم التحكّم بخلاف ما إذا ثبت الحكم بها مجتمعة لمن استنبط فإنَّه يلزم بالضرورة لو لم ينضم إلى إحداهما ما يرجحها. قال من ذهب إلى الجواز ...] .

قال من ذهب إلى الجواز في المستنبطة دون المنصوصة: إن المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية، فلا يجوز التعدد في الأولى كالعقلية، ويجوز في الثانية لتساوي إمكان التعليل بالنسبة إليهما^(١).

والجواب عن هذا ظاهر^(٢).

قال إمام الحرمين: إنه لو لم يكن تعليل الحكم بعلتين ممتنعاً شرعاً، لوقع عادة ولو نادراً لأنه ممكن، ولو وقع للعلم، ولكنه لم يعلم فلا يكون واقعاً.

وزعم أن هذا برهان قاطع واضح لكل أحد! وهو في غاية الضعف، ثم إنه ادعى تعدد الأحكام فيما تقدم من القتل المعلل بالرذة والقصاص، والوضوء المعلل بحدث البول والنوم، ولا شك في ضعفه.

١. في نسخة «ب» بعد كلمة «إليهما»:

[لأنه لا يمكن أن لا يُجعل شيء منهما علة لبقاء الحكم بلا علة، ولا أن يُجعل الكل علة واحدة لثبوت الاستقلال في محال أفرادها، فتعين أن يُجعل كل منهما علة]. وفي نسخة «ج» ورد: [لأنه لا يمكن أن لا يجعل شيء منهما علة. والجواب...].

٢. ورد في نسختي «ب» و «ج» بعد كلمة «ظاهر»:

[لما تقدم وهو قول القاضي: «لا بُد في المنصوصة» وذلك لأن كون المنصوصة قطعية لا ينافي اجتماعهما لما بيننا أنها أمارات].

قال: القائلون بالوقوع إذا اجتمعتُ فالمختار: كلُّ واحدةٍ علةٌ .

وقيل: جزءٌ.

وقيل: العلةُ واحدةٌ لا بعينها.

لنا: لو لم تكن كلُّ واحدةٍ علةً، لكانت جزءاً أو كانت العلةُ واحدةً.

والأوّل باطلٌ، لثبوت الإستقلال.

والثاني: للتحكُّم.

وأيضاً: لا مُتنع اجتماع الأدلّة.

القائلُ بالجزء: لو كانت كلُّ مستقلةً، لاجتمع المثلان، وقد تقدّم.

وأيضاً: لزم التحكُّم، لأنّه إن ثبتَ بالجميع فهو المُدعى، وإلّا لزم

التحكُّم.

وأجيب: ثبت بالجميع كالأدلة العقلية والسمعية.

القائلُ لا بعينها: لو لم يكن كذلك، لزم التحكُّم أو الجزئية فيتعيّن.*

* أقول: القائلون بأنّ تعليل الحكم الواحد بعلتين واقع، اختلفوا [فيما إذا

اجتمعت دفعة كاللمس والبول] ^(١) فذهب قوم إلى أنّ كلَّ واحدةٍ منهما علةٌ مستقلة

حالة الاجتماع كما لو انفردت، وقال آخرون أنّها جزءُ العلة، وذهبت طائفة أخرى

إلى أنّ العلةَ هي واحدةٌ لا بعينها.

إستدل المصنف على المذهب الأول بأنّه لو لم تكن كلُّ واحدةٍ منهما

علة فإما أن تكون العلة هي المجموع أو واحدة منهما لا بعينها أو واحدة معينة، والأقسام باطلة فالمقدم باطل، أما الشرطية فظاهرة، وأما بطلان الأقسام: أما الأول فلأن التقدير أن كل واحدة منهما مستقلة فكيف تكون جزء العلة فإنه يلزم التناقض، وأما الثاني والثالث فلأنه تحكّم محض، وأيضاً لو امتنع كون كل واحدة علة مستقلة لامتنع اجتماع الأدلة لأن العلة أدلة .

وأما القائلون بالجزئية فقد احتجوا بأنه لو كانت كل واحدة منهما علة مستقلة لزم اجتماع المثليين، فإن كل واحدة منهما تستلزم حكماً مساوياً لما تستلزمه الأخرى .

والجواب قد تقدّم (١).

قالوا يلزم التحكّم لأن الحكم إن ثبت بالجميع لزم المطلوب، وإن ثبت بواحدة يلزم التحكّم .

والجواب: يثبت بالجميع (٢) كما في الأدلة العقلية والسمعية .

قال الفريق الآخرون أنه لو لم تكن العلة واحدة لا بعينها لزم أن تكون العلة واحدة معينة وهو تحكّم، أو أن تكون العلة هي المجموع وذلك باطل لأنه يلزم كون كل واحدة جزءاً من العلة (٣).

١ . تقدم في ثاني الدليلين للمانعين .

٢ . في النسختين بعد كلمة «بالجميع»:

[على معنى أن كل واحدة دليل مستقل لأنها جزء من الدليل] .

٣ . بعد كلمة «العلة» ورد في نسختي «ب» و «ج» ما يلي: [ويتعين المطلوب .

قال: والمختار جواز تعليل حكمين بعلّة بمعنى الباعث، وأمّا الأمانة فاتّفاقاً.

لنا: لا بعد في مناسبة وصفٍ واحدٍ لحكمين مختلفين.

قالوا: يلزم تحصيل الحاصل، لأنّ أحدهما حصّلهما.

وأجيب: بأنّه إمّا أنْ تحصّل أخرى أو لا تحصّل إلاّ بهما.*

* أقول: اتّفقوا على أنّه يجوز أنْ تكون العلّة الواحدة علّةً لحكمين مختلفين إذا كانت العلّة بمعنى الأمانة، فإنّه لا إمتناع في أنْ يجعل الشارع طلوع الهلال أمانة لوجوب الصلاة والصوم، وإنّما اختلفوا في العلّة بمعنى الباعث، والمختار جوازه أيضاً، فإنّه لا استبعاد في أنْ يكون الوصف الواحد مناسباً لحكمين مختلفين^(١) كالشرب فإنّه علة للتحريم والجلد بمعنى أنّه باعث للشرع عليهما.

احتجّ المخالف بأنّه يلزم منه تحصيل الحاصل، لأنّ الحكمة المقصودة من الوصف إنْ حصلت بالحكم الأول كان تحصيلها من الحكم الثاني تحصيلاً للحاصل، وإنْ لم يكن محصلاً لها لم يكن مناسباً لأنّ معنى المناسب أنّه لو رُتب الحكم عليه لحصل المقصود.

والجواب: أنّ ذلك الوصف يجوز أنْ يكون محصلاً لحكمة أخرى

والجواب: منع لزوم الجزئية إنْ كانت العلّة هي الجميع، كما في الأدلة العقلية والسمعية، والمصنّف أعرض عن هذا الجواب لأنّه ظاهر ممّا مرّ [

١. في النسختين بعد كلمة «مختلفين»:

[كمناسبة زوال العقل بشرب الخمر للتحريم والجلد].

قال: ومنها أَنْ لا تتأخَّر عن حُكْم الأصل.

لنا: لو تأخَّرت لثبت الحُكْم بغير باعِثٍ، وإن قُدِّرَتْ أَمَارَةٌ فتعريف المُعَرَّفِ*.

﴿١﴾ غير الأولى، أو نقول أَنَّ الحكمة المقصودة إنما حصلت بالحكمين،^(١) وتفسيرهم المناسب ليس على ما ينبغي بل الوصف المناسب هو الذي يتوقف حصول مقصوده عليه .

* أقول: هذا أحد شرائط العلة، فقد اختلفوا فيه فذهب قوم إلى أنه يستحيل أَنْ يكون الحكم في الأصل متقدماً على العلة، كتعليل إثبات الولاية على الصغير الذي عَرَض له الجنون بالجنون، فإنَّ الولاية ثابتة قبل عروضه .

والدليل على ذلك أَنَّ العلة إن كانت باعثة كان الحكم مثلها^(٢) بغير باعِث وهو محال، وإن كانت بمعنى الأمانة لزم تعريف المُعَرَّفِ، وهو محال.

١ . في النسختين بعد كلمة «بالحكيمين»:

[لأن الوصف إذا كان مناسباً لحكيمين لا تحصل المصلحة إلا بهما والتي حصلهما أحد الحكيمين هو جزء المصلحة] .

٢ . هذا في نسخة «أ» .

وفي نسخة «ب»: «قبلها» .

وفي نسخة «ج»: «فيها» .

واسقاط الجميع أفضل لأنها تشوش المعنى .

قال: ومنها ألا يرجع على الأصل بالإبطال، وألا تكون المستنبطة لمعارض في الأصل.

وقيل: ولا في الفرع.

وقيل: مع ترجيح المعارض.

وألا تخالف نصاً أو إجماعاً.

وألا تتضمن المستنبطة زيادةً على النصّ.

وقيل: إن نافى مقتضاه.

وأن يكون دليلها شرعياً.

وألا يكون دليلها متناوياً لحكم الفرع بعمومه، أو بخصوصه مثل: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» أو «من قاء أو رَعَف».

لنا: تطويل بلا فائدة، ورجوع.

قالوا: مناقشة جدليّة.*

* أقول: هذه شرائط أخر للعلّة :

منها: أن لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها ليرجع إلى الحكم الذي استنبطت منه بالإبطال^(١)، كتعليل وجوب الشاة في الزكاة بدفع

١. بعد كلمة «الابطال» في النسختين:

[وإلا بطلت ببطلانه.]

حاجة الفقير، فإن هذه العلة تقتضي رفع وجوب الشاة .

ومنها: أن تكون العلة المستنبطة خالية عن المعارض في الأصل، قيل: ولا في الفرع، وقيل: الشرط أن تكون خالية عن المعارض الراجح، وهذا على رأي القائلين بجواز تخصيص العلة. وإنما اشترطوا ذلك لأنّ التعليل مع وجود المعارض يستلزم اسناد الحكم إلى دليل مع قيام المنافي للدلالة ولا شك في بطلانه.

ومنها: أن لا تكون مخالفة لنص خاص ولا لإجماع خاص، وهذا متفق عليه.

ومنها: أن لا تتضمن زيادة على النص. قيل: وإنما يجب هذا الشرط إذا كانت

الزيادة متافية لمقتضى النص، أما إذا لم تكن فلا .

ومنها: أن يكون دليل العلة شرعياً وهذا متفق عليه، فإنّ نصب الأوصاف

الشرعية أسباباً وعللاً إنما هو من الشارع فالدليل عليه لا بد وأن يكون شرعياً.^(١)

ومنها: أن لا يكون الدليل الدالّ على العلة الجامعة في القياس متناولاً لاثبات

الحكم في الفرع بعمومه أو بخصوصه.

مثال الأول: قول الشافعي في مسألة الفواكه: «مطعوم» فيجري فيه الربا قياساً

على البُرّ، ثم استدل على كون الطعم علة بقوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا

مثلاً بمثل»^(٢) فإنه وإن دلّ بايمانه على كون الطعم علة، فهو دليل على تحريم

١. في النسختين بعد كلمة «شرعياً»:

[إلا أن تكون العلة عقلية أو لغوية فالحكم لا يكون شرعياً وليس البحث فيه لما بيننا أن من شروط

حكم الأصل أن يكون شرعياً].

٢. صحيح مسلم: ٤٧ / ٥، باب بيع الطعام مثلاً بمثل؛ مسند أحمد: ٤٠٠ / ٦؛ لاحظ: مستدرک

الوسائل: ٢٤٤ / ١٣، الباب ١٦ من أبواب عقد البيع، الحديث ١.

﴿ الربا في الفواكه بعمومه .

ومثال الثاني: قول الحنفي في مسألة الخارج من غير السبيلين: خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين، ثم دلّ على كون الخارج النجس علة للنقض لقوله ﷺ: «من فاء أو رعف أو أمذى فليتوضأ وضوء الصلاة»،^(١) فإنّ القبي والرعايف والمذي من حيث هو خارج نجس مناسب لنقض الوضوء، فترتب الحكم عليه في كلام الشارع يدل على التعليل به، ولكنّه مع ذلك متناول لاثبات حكم الفرع بخصوصه دون حكم الأصل .

واستدلوا على هذا الشرط بأنّه إذا كان دليل العلة مستقل بالدلالة على الحكم المتنازع فيه، فتوسط العلة يكون تطويلاً من غير فائدة.^(٢)

قالوا هذا وإنّ أفضى إلى التطويل إلّا أنّ حاصله يرجع إلى مناقشة جدليّة وليس ذلك بقادح في صحة القياس.

١. سنن البيهقي: ١/١٤٢.

٢. في النسختين بعد كلمة «فائدة»:

[وأيضاً فهو رجوع عن اثبات الحكم بالقياس لأنّه يثبت بالدليل العلة لا بها وذلك عدول عمّا تصدّى المستدل له].

قال: والمختار: جواز كونها حُكماً شرعياً إن كان باعثاً على حُكم الأصل، لتحصيل مصلحةٍ لا لدفع مفسدةٍ، كالنَّجاسةِ في علة بطلان البيع.*

* أقول: اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي^(١) فأثبتته قوم ونفاه آخرون .

واحتج المثبتون بأن أحد الحكمين قد يكون دائراً مع الآخر وجوداً وعدمًا، والدوران يقتضي العلية .

واحتج النافون بأن الحكم المعلل إما أن يكون متقدماً أو متأخراً أو مقارناً للحكم الآخر، وعلى التقدير الأول يلزم تقدّم المعلول على العلة، وعلى الثاني يلزم انفكاك العلة عن المعلول، وعلى الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح فإنه لا أولوية في تعليل أحدهما بالآخر^(٢) .

والمصنف فضّل هاهنا فقال: إن كانت العلة بمعنى الأمانة أمكن أن يكون الحكم الشرعي علة للحكم الشرعي لا في [الأصل]^(٣) بل في محل آخر فإنه لا امتناع في أن يقول الشارع: «مهما رأيتموني قد أبحت فاعلموا أنني قد أبحت كذا»^(٤)

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول : ٤ / ٢٥٧ : المحصول : ٢ / ٣٩٧ .

٢ . في نسخة «ج» بعد كلمة «الآخر» :

[قلنا: لِمَ لا يجوز أن يناسب أحد الحكمين الآخر من غير عكس] .

٣ . في النسختين :

[في أصل القياس] .

٤ . وما في الإحكام : ٣ / ٢٣٣ من تمثيل هو كما يلي :

﴿ وان كانت العلة بمعنى الباعث جاز أن تكون باعثاً على تحصيل مصلحة فلا استبعاد في أن يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر يستلزم حصول مصلحة لا يستقل بها أحدهما، وذلك كالنجاسة في علة بطلان البيع، ولا يجوز أن تكون العلة الباعثة لدفع المفسدة اللازمة من المعلل لأن تلك المفسدة إذا كانت مطلوبة الانتفاء بشرع الحكم الذي هو العلة امتنع شرع الحكم الذي هو المعلول، لأنه يلزم من شريعته^(١) وجود مفسدة مطلوبة الانتفاء^(٢).

[﴿ مهما رأيتم أنني حرمت كذا فقد حرمت كذا، ومهما أبحث كذا كما لو قال: مهما زالت الشمس فصلوا ومهما طلع هلال رمضان فصوموا [.

١. في الإحكام: ٣ / ٢٣٤:

[شرعة] .

٢. قد ورد المقطع في النسختين كما يلي:

[وأما في أصل القياس قد بينا أن العلة فيه لا تكون بمعنى الأمانة بل بمعنى الباعث فالحكم المجعول علة إن كان باعثاً على حكم الأصل لتحصيل مصلحة يلزم منه - أي من المجعول - علة بتقدير ترتيب حكم الأصل عليه، جاز كونه علة لأنه لا استبعاد في أن يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر يستلزم حصول مصلحة لا يستقل بها أحدهما وذلك كتعليل بطلان البيع للكلب بالنجاسة قياساً على الخنزير؛ وإن كان باعثاً على حكم الأصل كدفع المفسدة اللازمة من شرع الحكم المعلل به فيمتنع أن يكون الحكم علة لأن تلك المفسدة إذا كانت مطلوبة الانتفاء بشرع الحكم الذي هو العلة امتنع شرع الحكم الذي هو المعلول لأنه يلزم من شريعته وجود مفسدة مطلوبة الانتفاء] .

إن صياغة المقطع في النسختين وردت وفق ما في الإحكام (٣ / ٢٣٤) مع تأخير وتقديم في الفرعين، ولا تخلو الصياغة من غموض وارتباك.

قال: والمختار: جواز تعدد الوصف ووقوعه، كالقتل العمد العدوان.

لنا: أن الوجه الذي ثبت به الواحد ثبت به المتعدد من نص، أو مناسبة، أو شبه، أو سير، أو استنباط.

قالوا: لو صحَّ تركيبها لكانت العلية صفةً زائدة، لأننا نعقل المجموع، ونجهل كونها علة، والمجهول غير المعلوم.

وتقرير الثانية أنها إن قامت بكلِّ جزء، فكلُّ جزءٍ علة، وإن قامت بجزءٍ فهو العلة.

وأجيب: بجريانه في المتعدد بأنه خبرٌ أو استخبارٌ.

والتحقيق: أن معنى العلة: ما قضى الشارع بالحكم عنده للحكمة، لا أنها صفة زائدة، ولو سلّم فليست وجودية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى.

قالوا: يلزم أن يكون عدم كلِّ جزءٍ علة لعدم صفة العلية، لانفائها بعدمه، ويلزم نقضها بعدمٍ ثانٍ بعد أوّلٍ لاستحالة تجدد عدم العدم.

وأجيب: بأن عدم الجزء عدم شرط العلة، ولو سلّم فهو كالبول مع اللمس، وعكسه، ووجهه: أنها علامات، فلا بعد في اجتماعها ضربةً ومترتبةً، فيجب ذلك.*

* أقول: اختلف الناس في جواز التعليل بالعلة المركبة^(١) من

أوصاف متعددة فأثبتته قوم ونفاه آخرون، واختار المصنف الأول واستدل عليه بأنّ الدليل الدالّ على كون الوصف الواحد علّة قد يدل على كون المتعدد علّة، وذلك لأنّ الأدلة إمّا النص أو المناسبة أو الشبه أو السّبر أو الإستنباط على ما يأتي، وقد يتأتى ذلك في المتعدد كالقتل العمد العدوان فإنّه مناسب لوجوب القصاص، وإذا كان كذلك أمكن التعليل بالمجموع كما أمكن بالمفرد.

احتجّ المانعون بأنّه لو صحّ تركيب العلّة لكانت العلية صفة زائدة على المجموع، والتالي باطل فالمقدّم مثله. بيان الشرطية أنّا قد نعقل المجموع ونغفل عن كونه علّة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم. وأمّا بطلان التالي فلأنّ العلية إنّ قامت بكلّ جزء من المجموع، وكلّ جزء علّة هذا خلف، وإن قامت بجزء واحد فذلك الجزء هو العلّة، هذا خلف.

والجواب عنه من وجوه:

الأول: أنّ هذا ينتقض بكون الكلام خبراً أو استخباراً ونهياً وأمرأ، فإنّ هذه صفات قائمة بمجموع الحروف.

الثاني: أنّ العلية ليست صفة زائدة على المجموع، بل معنى كونه علّة أنّ الشارع قضى بثبوت الحكم عنده للحكمة المنوطة به.^(١)

الثالث: لو سلّمنا أنّ العلية صفة زائدة على المجموع لكنّها ليست

١. ورد في النسختين بعد كلمة «المنوطة به» ما يلي: .
[وليس ذلك صفة له فضلاً عن كونه صفة زائدة ليلزم ما ذكره].

«صفة وجودية وإلا لقامت بالصفات التي عُثِّلَ بها ويلزم من ذلك قيام المعنى بالمعنى» (١).

واحتجوا أيضاً بأنَّ العلة لو كانت مركبة لزم النقص في العليل، والتالي باطل فالمقدّم مثله، وبيان الشرطية أنَّ تلك العلة المركبة يكون عدم كلِّ جزء منها علة لعدم (وصف) العلية، (٢) فإذا عدم جزء منها اقتضى ذلك عدم ذلك الوصف، فإذا عدم جزء ثان لم يكن علة لأنَّ العدم قد حصل بالأول فيستحيل تجدد عدم قد ثبت، فإذا خرج ذلك الجزء عن الإقتضاء لزم النقص، وأما بطلان التالي فظاهر.

والجواب: (٣) أنَّ كلَّ واحد من اجزاء المجموع شرط لليلة فعدمه يكون عدماً لشرط العلة، سلّمنا لكن عدم كلِّ جزء من اجزاء العلة ينزل منزلة البول مع اللمس، وبالعكس في كون كل واحد منهما مسبباً لوجوب الوضوء.

والتحقيق في هذا أنَّ يقال أنَّ هذه علامات وليست موجبات ولا إستبعاد في اجتماع العلامات دفعة واحدة ومرتبة؛ وهذا جواب حسن يتأتَّى على أصول الأشاعرة في العليل الشرعية ولا يتأتَّى على أصول المعتزلة ولا على أصول الفريقين في العليل العقلية، والجواب الأول فيه ضعف.

١. لأنه يلزم أن يقوم العرض بالعرض يعني أن العلية عرض والصفات عرض فيقوم احدهما بالآخر وهو محال كما في الحكمة.

٢. ورد في نسخة «ب» بعد كلمة «العية»:

[لأنَّ عدم كلِّ جزء علة لعدم الماهية وعدم ماهية العلة يستلزم عدم وصفها...].

٣. ورد الجواب في النسختين كما يلي:

[لا نسلم أنَّ عدم كلِّ واحد من اجزاء المجموع علة لعدم صفة العلية لأنَّ وجود كلِّ جزء شرط للعية فعدمه يكون عدماً لا علة لعدمها حتى يلزم النقص لشرط العلية].

قال: ولا يُشترطُ القطع بالأصلِ، ولا انتفاءُ مُخالفةِ مذهب صحابي، ولا القطع بها في الفرع على المختار في الثلاثة، ولا نفي المعارض في الأصل والفرع، وإذا كانت وجود مانع، أو انتفاء شرط؛ لم يلزم وجودُ المقتضي.

لنا: أنه إذا انتفى الحكمُ مع المقتضي كان مع عدمه أجدر.

قالوا: إن لم يكن فانتفاء الحكم لانتفائه .

قلنا: أدلة متعددة.*

* أقول: هذه شرائط اشترطها قوم غير محققين:

منها: أن تكون العلة متزعة من أصل مقطوع بحكمه، والأولى عدم اشتراطه لأنه يجوز القياس على ما أصله مظنون .

ومنها: أن لا يخالف مذهب صحابي، والأولى عدم اشتراطه لجواز استناد الصحابي إلى علة مستنبطة لا إلى نص مستفاد من الرسول ﷺ .

ومنها: أن يكون وجود العلة في الفرع مقطوعاً به وهو باطل أيضاً لأن وجود العلة في الفرع أحد أركان القياس فاكثفي فيه بالظن .

وهذه الأحكام الثلاثة اختار المصنف عدم اشتراطها؛ ولا يشترط أيضاً نفي المعارض في الأصل والفرع، وهذا الشرط عند المصنف في محل الاجتهاد .

وإذا كانت العلة [في انتفاء الحكم] ^(١) وجود المانع أو انتفاء الشرط

قال: مسألة:

الشافعية: حُكْمُ الْأَصْلِ ثَابِتٌ بِالْعَلَّةِ، وَالْمَعْنَى: أَنَّهَا الْبَاعِثَةُ عَلَى حُكْمِ الْأَصْلِ.

والحنفية: بِالنَّصِّ، وَالْمَعْنَى: أَنَّ النَّصَّ عَرَّفَ الْحُكْمَ، فَلَا خِلَافَ فِي الْمَعْنَى.*

هل يتوقف على وجود المقتضي أم لا؟ ذهب قوم إلى التوقف والأولى عدمه، والدليل عليه أن الحكم إذا انتفى مع المقتضي بالمانع أو بانتفاء الشرط فعدمه مع [عدم] ^(١) المقتضي أولى لأن العلة حيثئذ تكون خالية عن المعارض.

احتجوا: بأنَّ العدم عند انتفاء المقتضي يستند إليه لا إلى وجود المانع.

والجواب: أنَّ ^(٢) هذه أدلة فجاز تعددها.

* أقول: ذهب الشافعية إلى أنَّ حكم أصل القياس المنصوص عليه إنما يثبت بالعلة، وذهبت الحنفية إلى أنه ثابت بالنص واستدلوا بأنَّ الحكم المنصوص مقطوع به والعلة المستنبطة مظنونة فلا يعلل بها المقطوع، وأيضاً العلة مستنبطة من الحكم فهي تابعة له.

وذهب المحققون إلى أنَّ الخلاف في هذه المسألة راجع إلى اللفظ

١. في النسختين فقط ويجب درجها في النص.

٢. في النسختين بعد كلمة «والجواب أن»: [انتفاء المقتضي أو وجود المانع وانتفاء الشرط أدلة فجاز تعددها فانتفاء الحكم لأحدها لا ينافي انتفاءه للآخر، ولا يخفى أن هذا مبني على تعليل الحكم بعلتين] وهي إضافة توضيحية لا ضير فيها.

.....

«لأنّ الشافعية عنوا بقولهم: «الحكم ثابت بالعلّة» أنّها الباعثة للشارع على إثبات الحكم في الأصل وأنّها التي لأجلها ثبت الحكم لا أنّها معرّفة^(١) لنا^(٢) لأنّها إنّما تعرف بعد معرفة الحكم والحنفية عنوا بذلك أنّ العلة ليست معرّفة لنا وإنّ كانت باعثة للشارع على اثبات الحكم فلا خلاف بينهم في المعنى.

١. في نسخة «ج» فقط قبل كلمة «لنا»:

[إنّما تُعرّف التعليل بالعلّة بعد معرفة الحكم والحنفية عنوا بذلك أنّ العلة ليست معرّفة لنا].

٢. في النسختين عقيب الجملة السابقة:

[وإنّ كانت باعثة للشارع على إثبات الحكم بل المعرّف هو النص فلا خلاف بينهم في المعنى].

شروط الفرع، وهو الذي يراد ثبوت الحكم فيه

قال: شروط الفرع: منها أن يساوي في العلة علة الأصل، فيما يقصد من عين أو جنس، كالشُّدَّة في النيِّد، وكالجنابة في قصاص الأطراف على النفس.

وأن يساوي حُكْمُهُ حُكْمَ الأصل فيما يقصد من عين أو جنس، كالقصاص في النَّفس في المَثَقَل على المُحَدَّد، وكالولاية في النكاح في الصغيرة على المُوَلَّى عليها في المال.

وَأَلَّا يكون منصوصاً عليه ولا متقدِّماً على حُكْمِ الأصل، كقياس الوضوء على التيمُّم في النية، لما يلزم من حُكْمِ الفرع قبل ثبوت العلة، لتأخُّر الأصل.

نعم: يكون إلزاماً.

وقيل: وأن يكون الفرع ثابتاً بالنص في الجملة لا التفصيل.

وردَّ بأنهم قاسوا: «أنت عليّ حرامٌ» على الطلاق واليمين والظهار*
.....

[شروط الفرع الذي يثبت الحكم فيه]

* أقول: هذه شرائط الفرع: (١)

منها: أن تكون العلة الموجودة في الفرع مشاركة لعة الأصل فيما هو مقصود

إمّا مشاركة في عينها أو جنسها، مثال الأول: تعليل تحريم شرب النيِّد

بالبشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر، ومثال الثاني: تعليل وجوب القصاص في الأطراف بالجناية المشتركة بين القطع والقتل .

وذلك لأن القياس إنما هو التعدية بواسطة علّة الأصل، فإذا لم يشارك الفرع الأصل في عين العلة ولا في عمومها لم يمكن التعدية ^(١) إليه .

ومنها: أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل إما في عينه أو جنسه، مثال الأول: وجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدّد. ومثال الثاني: اثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياساً على اثبات الولاية في مالها فإن المشترك إنما هو مطلق الولاية ^(٢) .

ومنها: أن لا يكون منصوصاً عليه وإلا لكان حكمه مستفاداً من النص لا من القياس .

ومنها: أن لا يكون حكمه متقدماً على حكم الأصل كقياس إيجاب النية في الوضوء على إيجابها في التيمم لأنه يلزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لأن العلة متأخرة عن حكم الأصل المتأخر عن حكم الفرع وذلك محال، اللهم إلا أن يذكر ذلك في معرض الإلزام .

وشرط قوم أن يكون حكم الفرع منصوصاً عليه اجمالاً لا تفصيلاً .

١ . بعد كلمة «التعدية» في نسخة «ج» فقط: [كما لو قيس اللأئي على السائمة لاشتركا في المال فإنّ المالية المطلقة ليست علّة ومقصودة إليه] .

٢ . في النسختين بعد كلمة «الولاية»: [وجنسها لا عينها وإنما اشترط ذلك ليصحّ القياس لأنّ شرع الاحكام لم يكن مطلوباً لذاته بل لما أفضى إليه من مقاصد العباد سواء ظهر المقصود أو لم يظهر، وإليه أشار بقوله: «فيما يقصد» فإذا كان حكم الفرع مماثلاً علمنا أنّ ما يحصل به من المقصود مثل ما يحصل من الأصل ضرورة اتحاد الوسيلة] .

قال: مسالك العلة:

الأول: الإجماع.

الثاني: النص.

وهو مراتب: الأول: صريح، مثل: لعلّة كذا، أو لسبب كذا، أو لأجل، أو من أجل، أو كي، أو إذن، ومثل: «لكذا، أو أن كان كذا، أو بكذا».

أو مثل: «فإنهم يحشرون» «فأَقَطُّعُوا أَيْدِيَهُمَا» ومثل قول الرّاوي: «سها فسجد» و«زنى ماعز، فرجم»، سواء الفقيه وغيره، لأنّ الظاهر أنّه لو لم يفهمه لم يقله.*

وردّ الجمهور عليهم بأنّ الصحابة قاسوا: «أنتِ عليّ حرام» على الطلاق واليمين والظهار ولم يوجد في الشرع نص دالّ على حكم التحريم لا اجمالاً ولا تفصيلاً.

[مسالك اثبات العلة]

* أقول: هذا إشارة إلى بيان طرق الدلالة على العلة :

الأول: الإجماع وهو أن يذكر ما يدلّ على إجماع الأمة في وقت ما على كون الوصف الجامع علة كإجماعهم على كون الصّغر علة لثبوت الولاية على الصغير في قياس ولاية النكاح على ولاية المال .

الثاني: النص وهو على مراتب :

منها، الصريح وهو أن يذكر دليلاً من الكتاب أو السنة على التعليل

﴿بالوصف بلفظ موضوع له لغة،^(١) كما لو قال: لعله كذا أو لسبب كذا، أو لأجل كذا، أو من أجل كذا،^(٢) أو كما أو إذن^(٣) أو لكذا أو أن كان كذا أو بكذا أو أن، مثل قوله ﷺ في حق محرم وقصت به ناقتهم: «لا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة مليئاً»^(٤) وكقوله في حق قتلى أحد^(٥): «زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً، اللون لون الدم والريح ريح المسك» أو مثل «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^(٦)،^(٧) ومثل قول الراوي: «سها رسول الله ﷺ فسجد»، و«زنا»^(٨) ماعز فرجم»، وسواء كان الراوي فقيهاً أو غيره لأن الظاهر من حاله أنه لو لم يفهم لم ينقله.

١. ورد في النسختين بعد كلمة «لغة» ما يلي: [إما من غير احتياج فيه إلى النظر والاستدلال أو مع حاجة، والأول ما صرح فيه بكون الوصف علة أو سبباً].
٢. بعد كلمة من «أجل كذا» في النسختين:
[أو ذكر فيه حرف من حروف التعليل لا يقصد به سواه نحو: كي].
٣. في النسختين بعد كلمة «إذن»:
[أو ورد فيه حرف من حروف التعليل قد يقصد به غيره كاللام، وأن المخففة المفتوحة نحو لكذا وإن كان كذا والباء نحو بكذا والثاني ما يحتاج إلى نظر وهو قسمان: الأول ترتيب الحكم على الوصف بقاء التعقيب في كلام الله تعالى ورسوله كقوله ﷺ في حق محرم...].
٤. عوالي اللآلي: ٤ / ٦؛ مستدرک الوسائل: ٢، باب أن المحرم إذا مات، الحديث ٥ و ٦.
٥. مستدرک الوسائل: ٢، باب وجوب تغسيل من قتل، الحديث ٨، عوالي اللآلي: ٢ / ٢٠٨؛ بحار الأنوار: ٤٥ / ٣٢.
٦. المائدة: ٣٨.
٧. في النسختين بعد الآية:
٨. والثاني ترتيب الحكم على الوصف بقاء التعقيب في كلام الراوي كقوله: «سها...».
٨. كذا في النسخ والصحيح: زنى.

قال: وتنبية وإيماء، وهو الإقتران بحكم لو لم يكن، أو نظيره للتعليل كان بعيداً، مثل: «واقعتُ أهلي في نهارِ رمضان»، فقال: «أعتقُ رقبة» كأنه قيل: «إذا واقعت، فكفّر» فإن حُذِفَ بعضُ الأوصاف فتنتقيح، ومثل: «أينقص الرطبُ إذا يبس»؟ قالوا: نعم، فقال: «فلا، إذن».

ومثال النظر: لَمَّا سألته الخثعمية: إنَّ أبي أدركته الوفاةُ وعليه فريضةُ الحجِّ، أينفعه، إن حجَّجت عنه؟ فقال: «أرأيت لو كان على أبيك دينٌ فقضيتَه، أكان ينفعه؟» فقالت: نعم، فنظيره في السؤال كذلك، وفيه تنبيهٌ على الأصل والفرع والعلَّة.

وقيل: إنَّ قوله ﷺ لَمَّا سأله عمر عن قبلة الصَّائم: «أرأيت لو تمضمضت أكان ذلك مفسداً؟». فقال: «لا» من ذلك.

وقيل: إنَّما هو نقض لما توهمه عمر من إفساد مقدمة الإفساد، لا تعليلٌ لمنع الإفساد، إذ ليس فيه ما يتخيل مانعاً، بل غايةُ ألا يفسد.

ومنها: أن يفرَّق بين حُكَمين بصفةٍ مع ذكرهما، مثل: «للرَّاجل سهم، وللفارس سهمان»، أو مع ذكر أحدهما، مثل: «القاتل لا يرثُ» أو بغاية أو استثناءٍ مثل: «حَتَّى يَطْهُرْنَ» و«إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ» ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم مثل: «لا يقضي القاضي وهو غضبان».*

* أقول: هذه مرتبة ثانية للنص وهو أن يدل على التعليل لا بمنطوقه بل

بإيمائه ويُسمَّى التنبية، والإيماء وهو الإقتران بحكم لو لم يكن أو [هو]

﴿ نظيره للتعليل، كان بعيداً^(١) وهو على وجوه:

أحدها: أن يحكم الرسول ﷺ بحكم عقيب حدوث واقعة فإنه يدل على كون الواقعة علة لذلك الحكم كما روي أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال: هلكت! فقال له النبي ﷺ: «ماذا صنعت؟» فقال: واقعت أهلي في نهار رمضان عامداً؛ فقال ﷺ: «أعتق رقبة»^(٢) فإنه يدل على كون الوقاع علة للعتق وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه ﷺ لو ذكره غير جواب، لزم ذلك وإن ذكره جواباً يضمن السؤال وكأنه يصير «واقعت فكفر» وترتيب الحكم على الوصف الصالح للعلية مشعر بالتعليل، فإن حذف بعض الأوصاف التي لا مدخل لها في التأثير ككونه ذلك الأعرابي بعينه أو ذلك اليوم أو تلك الموطوءة حتى عمل به في حق اعرابي آخر أو ترك يوم آخر أو موطوءة أخرى إتساع للحكم أو لقوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»^(٣) [فإنه] سمي تنقيح المناط أي تنقيح ما ناط الشارع الحكم به .

الثاني: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً لو لم يكن للتعليل لم تكن فيه فائدة ويكون عقيب سؤال في محله كما روي عنه ﷺ أنه سئل عن جواز بيع

١. ورد في النسختين بعد كلمة بعيداً ما يلي:

[يعني اقتران نص الشارع بقوله: «اعتق رقبة» بحكم كقول الأعرابي «واقعت أهلي في نهار رمضان لو لم يكن ذلك الحكم أو نظيره للتعليل كان بعيداً لخلوه عن الفائدة].

٢. مسند أحمد: ٢ / ٢٤١؛ سنن الدارمي: ١١ / ٢؛ صحيح البخاري: ٣ / ١٣٧؛ صحيح مسلم: ٣ /

١٣٩؛ سنن البيهقي: ٤ / ٢٢١؛ مدارك الأحكام: ٨٣ / ٦.

٣. عوالي اللآلي: ١ / ٤٥٦ برقم ١٩٧، وج ٩٨ / ٢ برقم ٢٧٠؛ بحار الأنوار: ٢ / ٢٧٢؛ شرح سنن

النسائي للسيوطي: ١٨٨ / ٢.

«الرُّطْبُ بِالْتَمَرِ فَقَالَ ﷺ: «أَيْنَقِصِ الرُّطْبُ إِذَا بَيْسَ»؟ فَقَالُوا: نَعَمْ. فَقَالَ: «فَلَا اذْن.» (١)

وقد يكون عقيب سؤال في غير محله كما روي عنه ﷺ لَمَّا سَأَلَتْهُ الْجَارِيَةُ الخثعمية وقالت: يا رسول الله ﷺ إِنْ أَبِي أَدْرَكَتْهُ الْوَفَاةُ وَعَلَيْهِ فَرِيضَةُ الْحَجِّ فَإِنْ حَجَّجْتَ عَنْهُ أَيْنَعُهُ ذَلِكَ؟ فَقَالَ ﷺ: «أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أَيْبِكَ دِينَ فَقَضَيْتَهُ أَكَانَ يَنْفَعُهُ ذَلِكَ» فقالت: نعم، فقال: «دَيْنَ اللَّهِ أَحَقُّ بِأَنْ يُقْضَى» (٢) فالخثعمية إِنَّمَا سَأَلَتْهُ عَنِ الْحَجِّ وَالنَّبِيِّ ﷺ أَجَابَهَا عَنْ دَيْنِ الْآدَمِيِّ، وَالْحَجِّ مِنْ حَيْثُ هُوَ دَيْنٌ نَظِيرٌ لِدَيْنِ الْآدَمِيِّ، فَذَكَرَهُ لِنَظِيرِ الْمَسْئُولِ عَنْهُ مَعَ تَرْتِيبِ الْحُكْمِ عَلَيْهِ يَدُلُّ عَلَى التَّعْلِيلِ بِهِ وَالْأَنَّ كَانَ ذَكَرَهُ عَثَاءً، وَيَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ النَّظِيرِ عِلَّةً لِلْحُكْمِ كَوْنِ الْمَسْئُولِ عَنْهُ كَذَلِكَ ضَرُورَةٌ الْمِثَالَةِ، وَمِثْلُ هَذَا يُسَمَّى الْأَصُولِيُونَ التَّنْبِيهَ عَلَى أَصْلِ الْقِيَاسِ وَكَأَنَّهُ ﷺ نَبَّهُ عَلَى الْأَصْلِ وَعَلَى الْعِلَّةِ وَعَلَى صِحَّةِ إِلْحَاقِ الْمَسْئُولِ عَنْهُ بِهِ بِوَسْاطَةِ الْعِلَّةِ الْمُؤَمَّرِ إِلَيْهَا.

قال بعض الأصوليين: إِنْ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ مَا رُوِيَ عَنْ عَمْرٍ أَنَّهُ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ قُبْلَةِ الصَّائِمِ هَلْ تُفْسَدُ الصُّومُ؟ فَقَالَ: «أَرَأَيْتِ لَوْ تَمَضَّمْتَ بَمَاءٍ ثُمَّ مَجَّجْتَهُ أَكُنْتَ شَارِبًا؟» فَقَالَ: لَا. (٣) وَقِيلَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ إِنَّمَا ذَكَرَ ذَلِكَ بِطَرِيقِ التَّقْضِ لَمَّا تَوَهَّمَهُ عَمْرٌ مِنْ كَوْنِ الْقُبْلَةِ مَفْسُودَةً لِلصُّومِ لِكَوْنِهَا مُقَدِّمَةٌ

١. اختلاف الحديث: ٥٥١؛ سنن أبي داود: ١١٥ / ٢؛ سنن الترمذي: ٣٤٨ / ٢؛ سنن النسائي: ٧ /

٢٦٩؛ سنن البيهقي: ٥ / ٢٩٤.

٢. وسائل الشيعة: ١٨، باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي، الحديث ٣٨؛ عوالي اللآلي: ١ /

٢١٦؛ بحار الأنوار: ٣١٦ / ٨٥؛ مسند أحمد: ٥ / ٤؛ كنز العمال: ٥ / ٢٧٣.

٣. مسند أحمد: ٥٢ / ١؛ سنن البيهقي: ٤ / ٢١٨؛ سنن النسائي: ٢ / ١٩٨.

للوقاع المفسد، فنقض النبي ﷺ ذلك بالمضمضة فإنها مقدمة للشرب المفسد وليست مفسدة ولم يذكر ذلك ﷺ تنبيهاً على تعليل عدم الإفساد لكون المضمضة مقدمة للفساد لأن كون القبلة والمضمضة مقدمة لإفساد الصوم ليس فيه ما يتخيل أن يكون مانعاً من الإفطار بل غايته أن لا يكون مفطراً فكان الأشبه مما ذكره ﷺ أن يكون نقضاً لا تعليلاً.

الثالث: أن يفرق الشارع بين حكيمين بذكر صفة فإنه مشعر بكون تلك الصفة علة للفرق وهو على أقسام:

منها: أن يذكر الحكيمين معاً كقوله ﷺ: «فللراجل سهم وللفارس سهمان». ومنها: أن يذكر أحدهما لقوله ﷺ: «القاتل لا يرث» فإن تخصيص القاتل بالمنع من الإرث مع سابقة الميراث للوارث مشعر باسناد المنع إلى القتل.

ومنها: أن يفرق بين حكيمين بغاية أو إستثناء، مثال الغاية قوله تعالى: «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ»^(١) ومثال الاستثناء قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ»^(٢).

الرابع: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً كقوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» فإن هذا مشعر بكون الغضب علة في المنع من القضاء لما فيه من تشويش الفكر.

١. البقرة: ٢٢٢.

٢. البقرة: ٢٣٧.

قال: فإن ذُكِرَ الوصف صريحاً والحكم مستنبطاً مثل: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» أو بالعكس .

فثالثها: الأوّل إيماء لا الثاني، فالأوّل على أنّ الإيماء اقتران الوصف بالحكم، وإن قُدِّرَ أحدهما .

والثاني على أنّه لا بدّ من ذكرهما .

والثالث على أنّ ذكر المستلزم له كذكره، والحلّ يستلزم الصّحة* .

* أقول: اتفق الناس على صحة الإيماء إذا كان حكم الوصف المومني إليه مع الوصف مدلولاً عليه بصريح اللفظ كالأمثلة السابقة، واختلفوا فيما إذا كان اللفظ يدلّ على الوصف بصريحه والحكم مستنبط منه غير مصرح به مثاله قوله تعالى: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»^(١) فإنّ هذا اللفظ بصريحه يدلّ على الحلّ، والصّحة مستنبطة منه لأنّه لو لم يكن البيع صحيحاً لم يكن مفيداً إذ هو معنى الصّحة وإذا لم يكن مفيداً كان تعاطيه عبثاً والعبث حرام فيلزم من الحلّ الصّحة، أو بالعكس كما إذا دلّ اللفظ بوضعه على الحكم والوصف مستنبط منه كما في قوله ﷺ: «حُرِّمَتِ الْخَمْرُ لِعَيْنِهَا»^(٢) فإنّه يدلّ على تحريم الخمر وضعاً، والشّدة المطربة علة مستنبطة منه؛ فذهب قوم إلى أنّه^(٣) ليس بإيماء فيهما وآخرون إلى أنّه إيماء في الأوّل

١ . البقرة: ٢٧٥ .

٢ . شرح معاني الأخبار: ٤ / ٢٢١؛ نصب الرّاية: ٦ / ٢٢٥؛ الدرّاية في تخرّج أحاديث الهداية: ٢ /

٢٥١ .

٣ . في النسختين بعد قوله: «فذهب قوم إلى أنّه» ورد ما يلي:

دون الثاني .

احتج الأولون: بأن الإيماء إنما يتحقق إذا دل اللفظ بوصفه على الوصف والحكم كما سبق في الأمثلة، أما إذا دل على الوصف بلفظه وكان الحكم مستنبطاً منه أو بالعكس فلا يدل ذلك على كونه مومياً إليه .

واحتج القائلون بالإيماء: بأن الإيماء عبارة عن اقتران الوصف بالحكم سواء كانا المذكورين أو كان أحدهما مقدراً والآخر ملفوظاً به .

والمحققون قالوا: أن الأول إيماء لأنه إذا كان اللفظ الصريح يدل على الوصف وهو الجل والصحة لازمة له فإثبات الحل وضعاً يستلزم إرادة ثبوت الصحة وإثبات الشارع للحكم مقترناً بالوصف دليل على الإيماء كما لو ذكر معه الحكم بلفظ يدل عليه وضعاً - والثاني ليس بإيماء لأن الوصف - أعني الشدة المستنبطة من الحكم المصرح به لو لم يكن المستنبط من الحكم الصريح لم يكن - وجوده لازماً من الحكم المصرح به - أعني التحريم - ولا مناسبة لثبوت الشدة قبل شرع

[إيماء فيهما والآخران إلى أنه ليس إيماءً وذهب المحققون إلى أنه إيماء في الأول دون الثاني فالقائل بالمذهب الأول إنما صار إليه بناء على أن الإيماء هو اقتران الوصف بالحكم وإن قدر أحدهما أو كان أحدهما مقدراً غير مصرح به، والقائل بالمذهب الثاني وهو أنه ليس إيماءً فيهما إنما صار إليه بناء على أنه لا بد في الإيماء من ذكرهما - أي من ذكر الوصف والحكم صريحاً - والقائل بالمذهب الثالث وهو أن الأول إيماء لا الثاني، إنما صار إليه بناء على أن المعتبر في الإيماء أن يكون الوصف المومئ إليه وكذا حكمه مذكوراً في كلام الشارع صريحاً أو في حكم المذكور فإن كان لازماً من مدلول لفظه، وإذا كان كذلك فالأول إيماء لأن الحكم وإن لم يكن مذكوراً لكنه في حكم المذكور لأن ذكر المستلزم له كذكره لأن الحل يستلزم الصحة لتعذر الحل مع انتفاء الصحة] .

قال: وفي اشتراط المناسبة في صحّة علل الإيماء ثالثها المختار إن كان التعليل فهم من المناسبة، اشترطت.*

الحكم بخلاف الصحة مع الحل .

والمعتبر في الإيماء أن يكون مذكوراً في كلام الشارع مع الحكم أو لازماً من مدلول كلامه، والأمران مفقودان في الوصف المستنبط فلذلك لم يعدّوه من الإيماء.

* أقول: اختلف الناس في اشتراط مناسبة الوصف المومى إليه في صحة

التعليل فاثبته جماعة ونفاه الغزالي .

والمصنف اختار، مذهباً آخر ذهب إليه قوم أيضاً وهو أن الذي فهم التعليل فيه

من ^(١) الإيماء مستنداً إلى ذكر الحكم مع الوصف المناسب - وهو القسم الرابع من

أقسام الإيماء التي اشرنا إليه - ولا يتصور فهم التعليل فيه دون فهم المناسبة لأنّ عدم

المناسبة في مثل هذا القسم - أعني الذي اشترط فيه المناسبة - ممّا يتناقض وأما ما

سواه فلا يشترط.

١ . في النسختين بعد قوله «التعليل فيه من» :

[... المناسبة - كما في القسم الرابع الذي فهم التعليل فيه مستنداً إلى ذكر الحكم مع الوصف

المناسب - يشترط فيه المناسبة لامتناع تصور].

قال: الثالث: السَّبْرُ والتَّقْسِيمُ، وهو حصر الأوصاف في الأصل، وإبطال بعضها بدليله، فيتعيَّن الباقي، ويكفي: «بحث فلم أجد»، أو الأصل عدم ما سواها، فإن بيَّن المعترض وصفاً آخر، لزم إبطاله لا انقطاعه والمجتهد يرجع إلى ظنِّه، ومتى كان الحصر والإبطال قطعياً قطعياً، وإلا فظني.

وطرُق الحذف منها: الإلغاء، وهو بيان إثبات الحكم بالمستقبلي فقط، ويشبه نفي العكس الذي لا يفيد وليس به، لأنَّه لم يُقصد: لو كان المحذوف علّة لا تبقى عند انتفائه، وإنما قُصد: لو كان المستقبلي جزءاً علّة، لَمَا اسْتقل، ولكن يقال: لا بدّ من أصل لذلك، فُيستغنى عن الأوّل. ومنها: طرده مطلقاً، كالطول والقصر، أو بالنسبة إلى ذلك الحكم، كالذكوريّة في أحكام العتق.

ومنها: ألا تظهر مناسبتُهُ، ويكفي المناظر: بحث، فإن ادعى أنَّ المستقبلي كذلك، ويُرجَّح به سَبْرُ المُستدلِّ بموافقته للتعدية. *

[السَّبْرُ والتَّقْسِيمُ]

* أقول: هذا هو المسلك الثالث من مسالك العلّة وهي طريقة السَّبْرُ والتَّقْسِيمُ، وهو حصر الأوصاف في الأصل وإبطال بعضها بطرائقه فيبقى الباقي علّة، مثاله أن يقال: الحكم الثابت في الأصل إما أن يكون لعلّة كذا أو لعلّة كذا، والأخيران باطلان فتعيَّن الأوّل، ويكفي في حصر الأوصاف أن يقول المستدل: بحث فلم أجد وصفاً آخر، وعدم الوجدان دليل ظني على عدم الوجود، أو

يقول: الأصل عدم الزائد، فإنَّ بَيْنَ المعترض وصفاً آخر وجب على المستدل إبطاله بما أبطل الأوَّل، وإلَّا لزم انقطاعه وإبطال حصره^(١).

وأما المجتهد فيرجع إلى ظنه في الحصر، ومتى كان الحصر والإبطال قطعيين كان التعليل بالباقي قطعياً وإلَّا فلا.

وطرق الحذف :

منها: الإلغاء وهو أنَّ يبين المستدل أنَّ الوصف الَّذي استثناه ثبت بها الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف، وهذا يشبه نفي العكس الَّذي لا يفيد التعليل فليس هو هو وسيأتي^(٢)؛ وإنَّما كان هذا مشبهاً لنفي العكس في عدم الإفادة لأنَّ المستدل إنَّ قصد دعوى استقلال الوصف الباقي في صورة الإلغاء بالتعليل من مجرد إثبات الحكم معه وانتفاء الوصف المحذوف - بأن قال: لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه في صورة الالغاء - فغير صحيح فإنَّه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الالغاء كافياً في ثبوت التعليل بدون الاستدلال بأحد الطرائق الدالة على التعليل لكان ذلك كافياً في أصل القياس ولا حاجة إلى البحث والسبر، فحينئذٍ لا يبقى قصده متوجهاً إلَّا إلى نفي كون الباقي جزء العلة بأن يقول: لو كان الباقي جزء علة لما استقل لكنَّه قد استقل في صورة الإلغاء فإنَّ بَيْنَ الاستقلال فيها بالبحث والسبر كما أثبت ذلك في أصله الأوَّل للقياس فقد استقلت صورة الالغاء بالاعتبار وأمكن أن تكون أصلاً لعلته فلا حاجة إلى الأصل الأوَّل، وإنَّ

١. في النسختين بعد كلمة «حصره»:

[فإذا أدرجه في الإبطال مع ما أبطل لم يُعد منقطعاً فيقصد من التعليل بالمستثنى].

٢. في النسختين بعد كلمة «سيأتي»:

[ويعني بنفي العكس بيان إثبات الحكم بعد انتفاء العلة].

﴿بَيْنَهُ بِطَرِيقٍ آخَرَ كَانَ ذَلِكَ انْتِقَالًا مِنْ طَرِيقٍ إِلَى طَرِيقٍ وَهُوَ قَبِيحٌ عِنْدَ أَهْلِ النَّظَرِ﴾^(١).

ومنها: طرد المحذوف إمّا مطلقاً وهو أن يكون ما يحذفه من جنس ما عهد من الشارع عدم الالتفات إليه في الأحكام كالطول والقصر وأمّا بالنسبة إلى ذلك الحكم وهو أن يكون ما حذفه من جنس ما ألف من الشارع عدم الالتفات إليه في جنس ذلك الحكم كقوله ﷺ: «مَنْ اعْتَقَ شَرِيكًا لَهُ مِنْ عَبْدٍ قَوْمٌ عَلَيْهِ نَصِيبٌ شَرِيكِهِ»^(٢) فَإِنَّهُ وَإِنْ أُمِّكُنْ تَقْرِيرٌ مَنَاسِبَةٌ بَيْنَ وَصْفِ الذَّكَورَةِ وَسَرَايَةِ الْعَتَقِ غَيْرُ أَنَا لَمَّا عَهَدْنَا مِنَ الشَّارِعِ عَدَمَ الْفَرْقِ بَيْنَ الذَّكَورِيَّةِ وَالْأُنْثَوِيَّةِ فِي أَحْكَامِ الْعَتَقِ، الْغَيْنَا صِفَةَ الذَّكَورَةِ فِيهَا^(٣) دُونَ بَقِيَّةِ الْأَحْكَامِ.

ومنها: أَنْ لَا تَظْهَرُ فِي الْوَصْفِ الْمَحْذُوفِ مَنَاسِبَةٌ لِلْحَكْمِ الْمَعْلَلِ [وَيَكْفِي الْمُسْتَدَلُّ أَنْ يَقُولَ: بَحِثْ فَلَمْ أَجِدْ فِيهِ مَنَاسِبَةً، وَعَدَمَ الْوُجُودِ مَعَ الْبَحْثِ التَّامِّ مِمَّا يَوْجِبُ الظَّنَّ بَعْدَهُ، فَإِنْ قَالَ الْمَعْتَرِضُ: بَحِثْ فِي الْوَصْفِ الْبَاقِي فَلَمْ أَجِدْ مَنَاسِبَةً، فَيَلْزَمُ الْغَاوَهُ]^(٤) لِأَنَّ الْمُسْتَدَلَّ إِذَا بَيَّنَّ الْمَنَاسِبَةَ فِيهِ فَقَدْ انْتَقَلَ فِي اثْبَاتِ الْعَلَّةِ

١. في النسختين بعد قوله «أهل النظر» ورد ما يلي:

[وإنما قلنا أن الإلغاء يشبه نفي العكس (لاشتراكهما في بيان اثبات الشيء في بعض الصور دون غيره وإن كان الغير في أحدهما وهو نفي العكس) علة دون الآخر، وقلنا ليس به لأنه إنما يكون إياه لو كان المحذوف علة لا يبقى الحكم عند انتفائه حتى يتحقق العكس فيه].

٢. عوالي اللآلي: ١/ ١٣٤ وج ٣٠٦/ ٢؛ مسند أحمد: ١/ ٥٦؛ صحيح البخاري: ٣/ ١١٧؛ صحيح مسلم: ٩٥/ ٥؛ سنن ابن ماجه: ٢/ ٨٤٤.

٣. أي في السراية.

٤. وردت العبارة في نسخة «ج» كما يلي: [وعدم الوجدان في البحث التام مما يوجب الظن

قال: ودليل العمل بالسُّبْر وتخريج المناط وغيرهما، أنه لا بدَّ من علةٍ، لإجماع الفقهاء على ذلك.

ولقوله: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» والظاهر التعميم، ولو سلّمنا، فهو الغالب، لأنَّ التعقل أقرب إلى الإنقياد، فليحمل عليه، وقد ثبت ظهورها، في المناسبة.

ولو سلّم، فقد ثبت ظهورها بالمناسبة، فيجب اعتبارها في الجميع، للإجماع على وجوب العمل بالظنِّ في علل الأحكام.*

من طريق السبر إلى المناسبة، وإن لم يبين لم يكن وصف المعترض بالحذف أولى، فوجه تخليص المستدل أن يقول: إن كان المعترض سلّم مناسبة كل واحد من الوصفين لم يسمع منه بعد بيان المستدل نفي المناسبة في الوصف المحذوف، منع [المناسبة في المستقبلي لكونه مانعاً لما سلمه] ^(١) وإن لم يكن سلم أولاً فللمستدل ان يقول: سبري راجح على سبرك، بموافقته للتعدية وموافقة سبر المعترض للقصور، والتعدية أولى من القصور.

* أقول: الدليل على كون السبر وتخريج المناط ^(٢) وغيرهما طرقاً إلى اثبات العلة أنه لا بدَّ في الحكم المعين من علة لإجماع الفقهاء على ذلك، ولأنَّ الغرض من الحكم إما النفع أو الضرر، والتالي باطل اتفاقاً لكونه تعالى حكيماً غنياً،

بعده، فإن قال المعترض: بحثت في الوصف الباقي فلم أجد فيه مناسبة للحكم المعلل، ويكفي المناظر أن يقول: بحثت فلم أجد فيه مناسبة فيلزم إلغاؤه.]

١. أوردنا هذه الجملة لزيادة التوضيح.

٢. قد عرفوا تخريج المناط بما يلي:

[تخريج المناط: النظر في اثبات علة الحكم الثابت بنص أو إجماع أو بمجرد الاستنباط.]

والأول المطلوب ولقوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»^(١)؛ فعلمنا أن القصد من الأحكام إنما هو تعريف المصالح للانقياد إليها، والظاهر التعميم في كل تكليف [ولو سلم عدم العموم إلا أن الغالب ذلك لأن الحكم المتعقل فائدته أقرب إلى الانقياد من الحكم الذي يخفى وجه حكمته، والأغلب يُحمل عليه الأقل عملاً بالظن؛ هذا في الطرق التي تغاير المناسبة؛ وأما المناسبة فإننا نقول فيها ذلك ويزيد عليه أن يقول: ظهر من الحكمة من الحكم في الوصف المناسب فيكون هو العلة وإذا كان علة كان كل حكم معللاً للإجماع الحاصل على وجوب العمل بالظن في علة الأحكام].^(٢)

١. الأنبياء: ١٠٧.

٢. ورد في النسختين بدلاً عن المقطع الوارد في النص ما يلي:

[أي يكون جميع ما جاء به رحمة لهم ولو سلم عدم انعقاد الإجماع عليه بناءً على جواز خلوه عن العلة وعدم العموم إلا أن الغالب ذلك أعني اثبات الحكم بالعلة لأن الحكم المتعقل فائدته أقرب إلى الانقياد من الحكم الذي يخفى وجه حكمته، والأغلب يُحمل عليه الأقل عملاً بالظن، وإذ لا بد من علة وقد ثبت ظهورها أي وجوب ظهورها في جميع الأحكام عموماً وفي صور المناسبة خصوصاً.

أما وجوب ظهورها في جميع الأحكام فلأن العلة لو لم تكن ظاهرة كان الحكم تعبداً وهو خلاف الأصل لأنه إذا كان معقول المعنى كان أقرب إلى الانقياد، وأما وجوب ظهورها في صور المناسبة فلأن المناسب هو الوصف الظاهر. ولو سلم عدم كون المناسب ظاهراً فإن كان خفياً فقد ثبت وجوب ظهور العلة في صور المناسبة بها لأن الأحكام شرعت لمصالح العباد فإذا استلزم الحكم الشرعي مصلحة كما في المناسبة فأما أن يكون ذلك هو الغرض من شرع الحكم أو ما لم يظهر لنا والتالي باطل وإلا لكان الحكم تعبداً فلم يبق إلا الظاهر فإذا المناسبة اقتضت وجوب ظهور العلة فيجب مما ذكرنا اعتبار العلة الظاهرة في جميع الأحكام وإذا وجب اعتبارها وجب اعتبار السبر ونحوه والعمل به، لأن هذه الأدلة تفيد ظن العلية وظهورها وقد انعقد الإجماع على وجوب العمل بالظن في علة الأحكام].

قال: الرابع: المناسبة والإحالة، ويسمى تخريج المناط، وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره كالإسكار في التحريم، والقتل العمد العدوان في القصاص.

والمناسب: وصف ظاهرٌ منضبطٌ يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة. فإن كان خفياً أو غير منضبط، اعتُبر ملازمه وهو المظنَّة، لأنَّ الغيب لا يُعرف الغيب كالسفر للمشقة، والفعل المقضي عرفاً عليه بالعمد في العمدية.*

* أقول: هذا المسلك الرابع من مسالك العلة وهو المناسبة والإحالة^(١) ويسمى تخريج المناط^(٢) وهو تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا من النص ولا من غيره كالإسكار^(٣)، فإنه إنما كان علة لما فيه من المناسبة وكالقتل العمد العدوان؛ والمناسب وهو الوصف الظاهر المنضبط الحاصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة، فإن كان المناسب أمراً خفياً أو مضطرباً أعتبر ملازمه وهو المظنَّة لأنَّ الغيب

١. وفي نسخة «ج»: «الإحالة» وقد قيل في وجه التسمية:

[... لأنه بالنظر إليه يُخال أنه علة...].

إلا أنه في «الإحكام» وردت كلمة «الإحالة» وهي ليست ببعيدة عن محط البحث.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤ / ١٦٥؛ الإحكام للأمدى: ٣ / ٣٣٥.

٣. وجاءت العبارة في النسختين كما يلي:

[ذات الوصف لا تعيين العلة بالنص ولا بغيره كالإجماع وذلك كإبداء مناسبة الإسكار].

قال: وقال أبو زيد: المناسب: ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول، وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقيناً وظناً، كالبيع والقصاص، وقد يكون الحصول ونفيه متساويين، كحدّ الخمر.

وقد يكون نفيه أرجح، كنكاح الأيسة لمصلحة التوالد .

وقد يُنكرُ الثاني والثالث.

لنا: أن البيع مَظَنَّةُ الحاجة إلى التعاوض، وقد اعتُبرَ وإن انتفى الظنُّ في بعض الصور، والسفر مظنة المشقة، وقد اعتبر، وإن انتفى الظنُّ به في حق الملك المترفه.

أما لو كان فائتاً قطعاً، كالحقوق نسب المشرقي بتزوج مغربية، وكاستبراء جارية يشتريها بائعها في المجلس، فلا يُعتبر، خلافاً للحنفية*.

يعني الخفاء، وغير المنضبط لا يعرف الغيب يعني الحكم وذلك مثل المشقة فإنها وصف غير منضبط فاعتبر لازمها وهو السفر فإنه مظنة المشقة، فكان مناسباً للتقصير، وكالفعل الذي مضى في العرف أنه عمد في قتل العمد.^(١)

* أقول: حدّ أبو زيد المناسب^(٢) بأنه عبارة: «عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول»، وهو غير خارج عن وضع اللغة فإنهم يقولون: هذا الوصف

١. ورد في النسختين بعد كلمة «العمد»:

[ولهذا اعتبر الفعل المذكور في وجوب القصاص في الجناية العمدية لخفائها.]

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤ / ٩١؛ الإحكام للآمدي: ٣ / ٢٩٤؛ المحصول: ٢ / ٣١٩.

«مناسب أي ملائم لكن ليس للمناظر أن يثبت على خصمه مناسباً بهذا المعنى فإنه لا وصف يدعيه المستدل ويزعم أنه مناسب إلا ويمكن أن يعارضه المعترض ويقول: «هذا ليس ما يلائم عقلي» فينقطع، فإذاً الأولى في الحد ما نقلناه أولاً عن المصنف .

واعلم أن المقصود إما أن يكون حاصلًا من شرع الحكم يقيناً أو ظناً أو يتساوى الحصول وعدمه، أو يكون عدم الحصول أرجح أو يكون عدم الحصول قطعياً:

مثال الأول: إفضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع إلى اثبات الملك .

ومثال الثاني: شرع القصاص المترتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس عن القوات^(١) .

مثال الثالث: تفريراً^(٢) كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فإن إفضاؤه إلى ذلك وعدمه متساويان حيث نجد كثرة الممتنعين مقاومة لكثرة المُقدمين عليه.

مثال الرابع: الحكم بصحة نكاح الأيسة لإفضائه إلى مصلحة التوالد فإنه وإن كان ممكناً إلا أنه مستبعد في الواقع.

وقد أنكر قوم القسم الثالث والرابع، والمصنف ذهب إلى صحة

١ . ورد بعد كلمة «القوات» في النسختين ما يلي:

[فإن الصيانة مطلوبة الحصول راجحة الوقوع] .

٢ . وفي نسخة «ج»: تقريباً .

التعليل بهما^(١) لأنّ البيع مظنة الحاجة إلى التعاوض وقد اعتُبر، وإنّ انتفى الظن في بعض الصور؛ والسفر مظنة المشقة وإنّ انتفى الظن في حق الملك المسافر على الترفه والراحة؛ وهذا مما قد اتفق الناس عليه فإنّ الانفاق حاصل في صحّة التعليل بالقسم الثالث والرابع إذا كان في أحاد الصور الشاذة وكان المقصود ظاهراً من الوصف في غالب صور الجنس، وأمّا إن لم يكن كذلك فلا.

ومثال القسم الخامس: [5] لحوق نسب المشرقي للمغربية وشرع الاستبراء في شراء الجارية التي يشتريها بائعها في المجلس مع علمه بفراغ الرحم فإن هذا وإن كان ظاهراً في غالب صور الجنس إلا أنّه في مثل هذه الصور يعلم قطعاً عدم إقتضائه^(٢) إلى المقصود^(٣) فلا يكون معتبراً خلافاً للحنفية فإنّهم اعتبروا هذه الأوصاف حيث كانت معتبرة في غالب الصور.

١. وقد ورد بعد كلمة «بهما» في نسخة «ج»:

[... لأنّ احتمال حصول المقصود يكفي في صحّة التعليل]. وهي أكثر جزالة ممّا ورد في المتن

فهي أنسب في مقاييس الصناعة!

٢. في نسخة «ج»: [إفضائه].

٣. في نسخة «ج» بعد كلمة «المقصود» ورد ما يلي:

[لعلنا بعدم اللحوق وبفراغ رحمها].

قال: والمقاصد ضربان: ضروريّ في أصله، وهو أعلى المراتب، كالخمسة التي روعيت في كلّ ملة: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنَّسل، والمال، كقتل الكفَّار، والقصاص، وحدُّ المُسكر وحدَّ الزَّاني، وحدَّ السارق والمحارب.

ومكمل للضروريّ، كحدِّ قليل المسكر.

وغير ضروريّ: حاجيٌّ، كالبيع، والإجارة، والقراض، والمساقاة، وبعضها أكد من بعض، وقد يكون ضروريّ كالإجارة على تربية الطفل، وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره.

ومكمل له، كراية الكفّاءة، ومهر المثل في الصَّغيرة، فإنه أفضى إلى دوام النكاح.

وغير حاجيٍّ، ولكنّه تحسينيٌّ، كسلب العبد أهليّة الشهادة لِتَقْصِه عن المناصب الشريفة، جرياً على ما أُلِفَ من محاسن العادات. *

[المقاصد عند الشرع الأغر]

* أقول: المقاصد التي شرع الحكم لها قسمان: إمّا أن تكون ضرورية أو لا تكون؛ فالضرورية إمّا أن تكون أصلاً أو لا تكون فالأول المقاصد الخمسة الثابتة في كلّ ملة من الملل وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال؛ فالأول ثبت بشرع الجهاد وقتل الكفّار، والثاني بشرع القصاص، والثالث بشرع الحدِّ على

﴿ شرب المسكر، والرابع بشرع الحدّ على الزنا، والخامس بشرع حدّ السارق والمحارب، وأما إن لم يكن أصلاً فهو التابع المكمل للضروري كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر والحدّ عليه .

وأما إن لم يكن أحد المقاصد الضرورية فلا يخلوا إما أن يكون ممّا تدعو الحاجة إليه أولاً؟ فالأول إما أن يكون أصلاً أو لا يكون، فالأول كشرع البيع والإجارة والقراض والمساقاة وغيرها من أنواع المعاملات وبعضها أكد من بعض وقد يكون بعضها ضرورياً كالأجارة على تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره، وهذا القسم دون القسم الأول من أقسام الضروري. وإما إن لم يكن أصلاً فهو التابع المكمل كمرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة فإنه أفضى إلى دوام النكاح .

وأما إن لم يكن من قبيل الحاجات فهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن الطرق في المعاملات والعادات كسلب العبد أهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة.

قال: مسألة: المختار انخرام المناسبة، لمفسدة تلزم راجحة أو مساوية .

لنا: أَنَّ العَقْلَ قَاضٍ بِأَنَّ لا مصلحة مع مفسدةٍ مثلها.

قالوا: الصلاة في الدار المغصوبة تلزم مصلحةً ومفسدةً تساويها أو تزيد، وقد صحَّت.

قلنا: مفسدة الغصب ليست عين الصلاة، وبالعكس، ولو نشأ معاً عن الصلاة، لم تصحَّ، والترجيح يختلف باختلاف المسائل، ويرجع بطريق إجمالي، وهو أنه لو لم يُقدَّر رجحان المصلحة، لزم التعبد بالحكم.*

* أقول: اختلف الناس في أنه إذا ثبت الحكم لوصف مصلحي على وجه يستلزم مفسدة راجحة أو مساوية هل تنخرم مناسبته أو لا؟ فذهب قوم إلى أنه ينخرم وهو مذهب المصنف، وآخرون منعوا.

احتج المثبتون: بأنَّ العَقْلَ قَاضٍ بِأَنَّهُ لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو ترجح عليها.

واحتج النافون: بأنَّ الصلاة في الدار المغصوبة قد ورد الشرع بها نظراً إلى ما اشتملت عليه من المصلحة، ونهى عنها نظراً إلى ما اشتملت عليه من المفسدة فلو كان ترجيح المصلحة شرطاً لما ثبتت الصحة ولا التحريم بتقدير المساواة بين مصلحة الصحة ومفسدة التحريم، ولا حكم بالصحة على تقدير

﴿مرجوحية مصلحتها، ولا شك في أنَّ الصلاة صحيحة عندكم .

والجواب: أنَّ مفسدة الغضب - وهي شغل ملك الغير - غير حاصلة من مصلحة الصلاة فإننا لو قلنا ببطلان الصلاة لم تختل مفسدة الغضب - أعني شغل ملك الغير - بل هي ثابتة على حالها، وكذلك مصلحة الصلاة أعني صحتها ليست ثابتة من مفسدة الغضب ؛ وليس كلامنا في هذا بل في إثبات حكم لمصلحة يلزم من اثباته تحصيلاً لتلك المصلحة مفسدة مساوية أو راجحة ولو نشأت المصلحة والمفسدة معاً عن الصلاة لم نقل بصحتها وإذا ثبت أنه لا بد في الوصف المناسب من الترجيح فللمستدل أن يرجح المصالح على المفسدات بطرق تفصيلية تختلف باختلاف المسائل وله أن يرجح بطريق اجمالي مطرد في الجميع وهو أن يقول: لو لم يثبت رجحان المصلحة على ما عارضها من المفسدة مع البحث والنظر لزم أن يكون الحكم ثابتاً تعبداً وهو خلاف الأصل ؛ فإن الأحكام غالباً إنما تثبت بالتعليل لا بالتعبد، وأيضاً فلأن الحكم إذا كان معقول المعنى كان أقرب إلى الإنقياد مما إذا لم يكن، وإضافة القليل إلى الأكثر أغلب.

قال: والمناسب: مؤثّر، وملائِم، وغريب، ومرسل، لأنه إِمّا معتبرٌ أو لا، فالمعتبر بنصّ أو إجماع هو المؤثّر، والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط إن ثبت بنصّ أو إجماع: اعتبارُ عينه في جنس الحكم أو بالعكس، أو جنسه في جنس الحكم فهو الملائم، وإلّا فهو الغريب، وغير المعتبر: هو المرسل.

فإن كان غريباً أو ثبت إغاؤه، فمردودٌ إتِّفاقاً، وإن كان ملائماً، فقد صرّح الإمام والغزالي بقبوله، وذكر عن مالكٍ والشافعي.
والمختار رده، وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعياً كليّة:

فالأول: كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية، فإن عين الصغر معتبرٌ في جنس حكم الولاية بالإجماع.

والثاني: كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر في الجمع، فإن جنس الحرج معتبرٌ في عين رخصة الجمع.

والثالث: كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان في حمل المثقل على المحدّد في القصاص، فإن جنس الجناية معتبر في جنس القصاص، كالأطراف وغيرها.

والغريب: كالتعليل بالفعل المحرّم لغرضٍ فاسدٍ في حمل الثلث في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود، حتّى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل.

وكالتعليل بالإسكار في حمل النبيذ على الخمر، على تقدير عدم النص بالتعليل به.

والمرسل: الذي ثبت إلغاؤه، كما يجاب شهرين ابتداء في الظهار.*

* أقول: المناسب على أربعة أقسام: مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل.^(١)

ووجه الحصر أن نقول: الوصف المناسب إما أن يكون معتبراً في نظر الشارع أو لا يكون، فإن كان معتبراً فاعتباره إما أن يكون بنص أو إجماع أو لا، فإن كان معتبراً بنص أو إجماع فإنه يسمّى المؤثر وإن لم يكن فاعتباره يكون بترتيب الحكم على وفقه في صورة، فإن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو بالعكس أو يكون معتبراً جنسه في جنس الحكم فإنه يُسمّى الملائم^(٢)، وإن لم يثبت بالإجماع ولا النص إعتبار عينه في جنس الحكم ولا العكس ولا جنسه في جنس الحكم ولا دل على كونه علّة نص ولا إجماع بل يكون قد ثبت اعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم فإنه يُسمّى المناسب الغريب، وإن كان المناسب لم يشهد له أصل من الأصول بالاعتبار بطريق من الطرق ولا ظهر إلغاؤه في صورة ما فهو المرسل، وهذا المرسل إن^(٣) كان المرسل غريباً أو ثبت إلغاؤه فهو

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤/ ١٠٤؛ المحصول: ٢/ ٣٢٥.

٢. في النسختين بعد كلمة «الملائم» ورد ما يلي:

[ويراد بالجنس هاهنا الجنس القريب].

٣. ورد في النسختين بعد كلمة «إن»:

[اعتبر جنسه البعيد في جنس ذلك الحكم سمّي ملئماً أيضاً كما نقول: إن قليل النبيذ وإن لم

﴿ مردود بالاتفاق، وإن كان ملائماً فقد اختلفوا فيه: فقبله إمام الحرمين والغزالي وهو منقول عن الشافعي ومالك، وذهب آخرون إلى رده وهو مذهب المصنف ^(١)، وشرط الغزالي في هذا النوع أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية. ^(٢)

مثال الأول [من الملائم] وهو، الذي ثبت بالإجماع أو بالنص اعتبار عينه في جنس الحكم، كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فإن عين الصغر معتبر في جنس حكم الولاية بالإجماع .

ومثال الثاني وهو: الذي يثبت اعتبار جنسه في عين الحكم كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر في الجمع، ^(٣) فإن جنس الحرج ﴿

﴿ يُسکر حراماً، قياساً على قليل الخمر وتعليل تحريم قليل الخمر بأنه يدعو إلى كثرها وهذا مناسب لم يعتبره الشارع لكنه اعتبر جنسه البعيد فإن الخلوة لما كانت داعية إلى الزنا حرّمها الشارع بتحريم الزنا فكان هذا من هذه الجهة ملائماً لجنس تصرف الشرع، وإن لم يُعتبر جنس ذلك الوصف البعيد في جنس ذلك الحكم سمي أيضاً غريباً فإن...] .

١. في النسختين بعد كلمة المصنّف:

[لأنّ ما لا يكون معتبراً في الشرع بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون دليلاً شرعياً] .

٢. في النسختين بعد كلمة « كلية »:

[كما لو ترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم أننا لو تركناهم أستولوا على المسلمين وقتلوا الترس ولو رمينا الترس لخلص أكثر المسلمين أو خرج بقيد الضرورة ما لو ترس الكافر في قلعة بمسلم [لمسلم] فلا يحل رمي الترس لعدم الضرورة، وبالقطعية ما إذا لم يعلم بتسليطهم لو كفنا عن رمي الترس. وبالكلية امتناع طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك لأن المصلحة ليست كلية إذ يحصل بفرق السفينة هلاك عدد محصور بخلاف استئصال كافة المسلمين] .

٣. الجمع بين الصلاتين.

﴿٣﴾ معتبر في عين رخصة الجمع .

مثال الثالث وهو: الذي اعتبر جنسه (١) في جنس الحكم كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان في حمل المثقل على المُحدّد في القصاص فإنّ جنس الجناية معتبر في جنس القصاص كالأطراف (٢) وغيرها . (٣)

مثال الغريب كالتعليل بالفعل المحرم (٤) لغرض فاسد في حمل الطلقات الثلاث في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود (٥) حتى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل . (٦)

١ . أي جنس الوصف .

٢ . في النسختين بعد كلمة «كالأطراف»:

[من اليد والرجل مع أنه قد ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب العمل بالمحدّد] .

٣ . هذه أمثلة ثلاثة للملائم .

٤ . في نسخة «ب» بعد كلمة «المحرم»:

[وهو القتل وتطبيق الثلاث في مرض الموت لغرض فاسد وهو استعجال الميراث في القاتل والفرار من توريثها، في حمل الثلاث أي في حمل من تطلق ثلاثاً] .

٥ . في النسختين بعد كلمة «المقصود»:

[أي مقصود القاتل والزوج] .

٦ . في النسختين بعد كلمة «القاتل»:

[من صورة القياس أن يقال: المطلقة ثلاثاً في مرض الموت ترث لأنّ الزوج قصد الفرار وتعارض بنقيض مقصوده قياساً على القاتل فإنّه لا يرث لأنّه استعجل الميراث فعورض بنقيض مقصوده فإنّ تعليل حرمان القاتل بهذا التعليل لمناسب لا يلائم جنس تصرف الشرع لأنّنا لا نرى الشرع في موضع آخر التفت إليه] .

﴿٥﴾ و [مثال الغريب غير المرسل] كالتعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر^(١) على تقدير عدم النص بالتعليل به^(٢).

والمرسل الذي ثبت الغاؤه كقول بعض العلماء^(٣) لبعض الملوك وقد سأله لما جامع في نهار رمضان: «يجب عليك صوم شهرين متتابعين» فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بالعتق، قال: «لو أمرته بذلك لسهل عليه فكانت المصلحة في إيجاب الصوم مبالغة في زجره» فهذا وإن كان مناسباً إلا أنه يثبت الغاؤه بالنص كإيجاب شهرين ابتداءً في الظهار.

١ . في نسخة «ب» فقط بعد كلمة «الخمر»:

[ولم يظهر تأثير عينه في جنس ذلك ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه ولا إجماع عليه وقد قدرنا انتفاء النصوص فلا يكون معتبراً بنص أيضاً]. ويلزم القول أن عبارة: [... على تقدير عدم ...] لم ترد في نسخة «أ» ونسخة «ج».

٢ . في نسخة «ج» بعد كلمة «بالتعليل به»، ورد ما يلي:

[... لأن معنى الإسكار يناسب تحريم النبيذ وترتيب اعتبار عينه في عين التحريم في الخمر ولم يظهر تأثير عينه في جنس ذلك ولا جنسه ولا إجماع عليه وقد قدرنا انتفاء النصوص الدالة على كون الاسكار علة والخمر علة فلا يكون معتبراً بنص ...].

٣ . قيل إنه يحيى بن يحيى المغربي.

قال: وثبتت عليّة الشبه بجميع المسالك، وفي إثباته بتخريج المناط نظرًا، ومن ثمّ قيل: هو الذي لا تثبت مناسبة إلاّ بدليل منفصل .

ومنهم من قال: ما يوهّم المناسبة، ويتميّز عن الطردّي بأنّ وجوده كالعدم، وعن المناسب الذاتي بأنّ مناسبته عقليّة وإن لم يرد شرعًا، كالإسكار في التحريم.

مثاله: طهارة تراؤ للصلاة، فيتعيّن لها الماء، كطهارة الحدث، فالمناسبة غير ظاهرة، واعتبارها في مسّ المصحف والصلاة توهم. وقول الرّادّ له: إمّا أنّ يكون مناسباً أو لا يكون، والأوّل: مجمع عليه، فليس به.

والثاني: طردّ: فيلغى.

أجيب: مُناسِبٌ، والمجمع عليه المناسب لذاته، أو لا واحد منهما*.

* أقول: من جملة المسالك للعلية الشبه [وقد اختلفوا في تفسيره، ففسره قوم بأنّه الذي لا يثبت مناسبة إلاّ بدليل منفصل].^(١)

ومنهم من فسره بأنّه ما يوهّم المناسبة من غير اطلاع عليها لأنّ الوصف إمّا أن تظهر مناسبة أو لا، والأوّل المناسب؛ والثاني إمّا أن يكون قد أُلِف من الشرع

١. وجاءت العبارة في النسختين كما يلي:

[وثبتت عليّة الشبه بجميع المسالك من النص والإجماع وغيرهما. وهل يثبت بتخريج المناط؟ فيه نظر لأن أقرب ما فسر به أنّه الذي لا تثبت مناسبة إلاّ بدليل منفصل. فلا يمكن إثباته بتخريج المناط لأنّه إمّا يتحقق فيما تثبت مناسبة من ذاته لا من دليل منفصل].

عدم الالتفات إليه أو أُلِفَ منه الالتفات في بعض الأحكام، والأول الطردى كما لو قال الشافعي في إزالة النجاسة بالخل: «مائع لاتبنى القنطرة على جنسه» فلا يجوز إزالة النجاسة به كالدهن ؛ والثاني الشبه فامتاز عن الطردى بأن الطردى وجوده كالعدم، وعن المناسب الذاتي بأن مناسبته عقلية وإن لم يُثبِتَ الشرع كالاسكار في التحريم، ومثال الشبه قول الشافعي في إزالة النجاسة: «طهارة تُزاد للصلاة» فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث فإنَّ الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها غير ظاهرة وبالنظر إلى اعتبار الشارع لها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلاة والطواف توهم اشتمالها على المناسبة .

وقد اختلفوا في قبوله فائتبه جماعة ونفاه آخرون :

احتجَّ المثبتون: بأنَّ الحكم إذا ثبت فلا بدَّ له من علَّة، ولَمَّا بحثنا عن الاوصاف وجدنا بعضها طردياً وبعضها شبيهاً، فاسندنا الحكم إلى الشبهى لأنه أولى من الطردى.

قال النفاة: هذا الشبهى إمَّا أن يكون مناسباً أو لا، فإن كان مناسباً فهو مقبول بالإجماع وإن كان طردياً فهو مردود بالإجماع ولا واسطة بينهما .

والجواب أنه مناسب وليس مجمعاً على قبوله لأنَّ المجمع عليه ^(١) إمَّا المناسب الذاتي أو لا المناسب الذاتي ولا الشبهى بل غيرهما.

١. جاء في النسختين بعد عبارة «لأن المجمع عليه» ما يلي:

[هو المناسب الذاتي لا كل مناسب أو لا واحدٍ منهما - يعنى من المناسب لذاته والمناسب لا لذاته - مجمع عليه، وعلى هذا يبطل قوله: والأول مجمع عليه فليس به أى بالشبهى].

قال: الطرد والعكس .

ثالثها: لا يفيد بمجرد قطعاً ولا ظناً.

لنا: أن الوصف المتصف بذلك، إذا خلا عن السبر أو عن أن الأصل عدم غيره أو غير ذلك، جاز أن يكون ملازماً للعلّة، كرائحة المسكر، فلا قطع ولا ظنّ.

واستدلّ الغزالي بأن الإطراد سلامته من النقض، وسلامته من مفسدٍ واحدٍ لا توجب انتفاء كلِّ مفسدٍ، ولو سلّم فلا صحّة إلا بمصحح، والعكس ليس شرطاً فيها، فلا يؤثر.

وأجيب: قد يكون للإجماع تأثير، كأجزاء العلة.

واستدلّ: بأن الدوران في المتضايقين، ولا علة.

وأجيب: انتفت بدليل خاص مانع.

قالوا: إذا حصل الدوران ولا مانع من العلة - حصل العلم أو الظنّ

عادة، كما لو دعي إنسان، فغضب، ثم ترك، فلم يغضب، وتكرّر ذلك - علم أنه سبب الغضب، حتى أن الأطفال يعلمون ذلك.

قلنا: لولا ظهور انتفاء غير ذلك يبحث أو بأنه الأصل - لم يُظنّ، وهو

طريق مستقلّ، ويقوى بذلك.*

[الطرد والعكس]

* أقول: هذا أحد المسالك الدالة على العلة وهو الطرد والعكس

﴿ أعني الدوران. ^(١) واختلفوا في دلالة على العلية فذهب جماعة من المعتزلة إلى أنه يدل على العلية قطعاً، وذهب جماعة أخرى كالقاضي أبي بكر وغيره إلى أنه يدل عليها ظناً، وذهب الجمهور إلى أنه ^(٢) لا يدل عليها لا قطعاً ولا ظناً ^(٣) مثاله أن نقول: « النبيذ مسكر فكان حراماً كالخمر»، والدليل على كون الإسكار علة دورانه معه وجوداً وهدماً.

واستدل المصنف على أنه لا يدل على العلية بأن الوصف المتصف بالدوران جاز أن يكون ملازماً للعلّة وليس هو بالعلّة كالرائحة الفائحة فإذن لا يمكن الاستدلال بمجرد الدوران إلا بعد طريقة السبّر وهو أن يقال: «بحثنا عن الأوصاف فلم نجد فيها وصفاً صالحاً للعلية، أو بعد طريقة عدم الوجدان أو غير ذلك من الطرق، وحينئذ تكون طريقة الدوران غير مفيدة أصلاً لأن طريقة السبّر كافية في التعليل على ما مضى.

واحتج الغزالي على أن الدوران غير مفيد للعلية بأن الطرد يرجع حاصله إلى سلامة العلة عن النقض، وسلامة العلة عن هذا الوجه من وجوه المفاصد [لا يقتضي سلامتها عن الجميع ولو سلمنا سلامتها عن وجوه المفاصد لكن صحة الشيء لا تكون لسلامته عن المفاصد] ^(٤) بل بوجود المصحح والعكس ليس شرطاً في

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤ / ١٤٤؛ المستصفي: ٢ / ٣١٥.

٢. في النسختين بعد كلمة «أنه»: [بمجردة عن أحد المسالك الدالة على التعليل] .

٣. أي لا يفيد ظناً ولا قطعاً بالعلية المفيدة للحكم.

٤. ورد هذا المقطع في النسختين فقط ويلزم درجة في النص لأنه مقوم له.

﴿ العلة الشرعية فلا يؤثر ﴾^(١).

وهذا الاحتجاج ضعيف لأنه لا يلزم من انتفاء التعليل عن كل واحد من الطرد والعكس بانفراده، انتفاء اتصاف المجموع بذلك فإن العلة المركبة، كل جزء منها ليس بعلة والمجموع علة .

واحتج نفاة الدوران أيضاً بوجه آخر وهو أن الدوران قد يوجد في المتضايين من دون العلة فإن الإبوة والبنوة كل واحدة منهما دائرة مع الأخرى مع أنه لا علية والألزم تقدم إحداهما على الأخرى ؛ والمتضايان يوجدان معاً، هذا خلف .
والجواب: أن انتفاء العلية هاهنا إنما حصل بدليل خاص مانع من التعليل وهو وجوب مصاحبة كل واحد من المتضايين صاحبه.

واحتج القائلون بالدوران بأن الوصف إذا دار مع الحكم وجوداً وعدمًا وكان صالحاً للتعليل فإنه يغلب على الظن حصول العلية، أو يحصل العلم بذلك وهذا حكم مركز في العقول حتى الصبيان فإنهم إذا عرفوا أن إنساناً إذا دُعي باسم غضب، عرفوا أن الغضب معلول الدعاء بذلك الاسم .

والجواب: أن الدوران وحده غير كاف في ذلك بل لابد معه من طريقة السبر أو طريقة عدم الوجدان وهذه طرق مستقلة في التعليل، نعم أنها تقوى بالدوران.

١ . ورد في النسختين بعد كلمة «يؤثر»:

[انعكاس هذا الوصف] .

وهي عبارة توضيحية لا بأس بها.

قال: والقياس: جليٌّ وخفيٌّ: فالجليُّ ما قطع بنفي الفارق فيه كالأمة والعبد في العتق.

وينقسم إلى قياس علةٍ، وقياس دلالةٍ، وقياس في معنى الأصل.
فالأوّل: ما صرّح فيه بالعلة.

والثاني: ما يجتمع فيه بما يلازمها، كما لو جمع بأحد موجبي العلة في الأصل، لملازمة الآخر كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلها بالواحد بواسطة الإشتراك في وجوب الدية عليهم.
والثالث: الجمع بنفي الفارق.*

[أقسام القياس]

* أقول: ذكر هاهنا للقياس قسمين^(١):

القسمة الأولى قسمته إلى الجلي والخفي فالجلي ما كانت العلة فيه إما منصوصة أو غير منصوصة غير أنّ الفارق بين الأصل والفرع غير مؤثر قطعاً كإلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف بعله كف الأذى وإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب لمن اعتق حيث عرفنا أنه لا فارق سوى الذكورة والأنوثة، وعرفنا عدم التفات الشارع إليها في احكام العتق .

والخفي ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل،^(٢) كقياس القتل

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٥١٤/٣.

٢. في النسختين بعد كلمة «الأصل»: [ولا يقطع فيه بنفي الفارق].

﴿ بالمتَّقل على القتل بالمحدَّد .

والقسمة الثانية قسمته إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل، فقياس العلة ما صرح فيه بالعلة كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بعلة الشدة [المطربة]، وقياس الدلالة هو الذي صرح فيه بالجامع إلا أنه ليس هو العلة الباعثة على الحكم بل هو الملازم لها كالجمع بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلة في الأصل استدلالاً به على ثبوت الموجب الآخر كما في الجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد وقتل الجماعة للواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم (١) .

والقياس في معنى الأصل هو الذي لم يصرح بالوصف الجامع فيه بل جمع بين الأصل والفرع بنفي الفارق كالحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب بنفي الفارق وهذا يسميه الغزالي بتنقيح المناط .

وأما تخريج المناط فإنه عنده عبارة عن اثبات ان الحكم في الأصل معلل بالوصف المعين، وتحقيق المناط عبارة عن اثبات وجود ذلك المعنى في الفرع. (٢)

١ . في النسختين بعد كلمة «عليهم» :

[فقد جمع بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلة وهو وجوب الدية في الأصل وهو قتل جماعة بواحد أي جمع الاستدلال به على ملازمة الآخر وهو القصاص و...] .

٢ . لقد عرّف الأمدي أقسام النظر والاجتهاد في مناطات الاحكام وهي العلل بما يلي :

[أما تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في أحاد الصور بعد معرفتها في نفسها وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط، وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في

قال: مسألة: يجوز التعبد بالقياس، خلافاً للشيعة والنظام وبعض المعتزلة.

وقال القفال، وأبو الحسين: يجب عقلاً.

لنا: القطع بالجواز، وأنه لو لم يجز لم يقع، وسيأتي.

قالوا: العقل يمنع مما لا يؤمن فيه الخطأ.

ورُدَّ بأنَّ منعه هنا ليس إحالةً، ولو سُلمَّ فإذا ظنَّ الصواب لا يمنع.

قالوا: قد علم الأمر بمخالفة الظنِّ، كالشاهد الواحد، والعييد،

ورضية في عشر أجنبيات.

قلنا: بل عُلِمَ خلافه، كخبر الواحد، وظاهر الكتاب والشهادات،

وغيرها، وإنما منع لمانع خاصّ*.

* أقول: اختلف الناس في أنه هل يجوز التعبد بالقياس عقلاً أم لا؟^(١)

فذهب الجمهور إلى الجواز العقلي وهو مذهب بعض الإمامية، وذهب جماعة من المعتزلة وطائفة من الإمامية والنظام إلى المنع من ذلك عقلاً.

تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما افترق به من الأوصاف.

وأما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه دون علته... [الإحكام: ٣/ ٣٣٥-٣٣٦].

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣/ ٥١٨؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٤٦٥؛ الإحكام

للأمدي: ٤/ ٩؛ المحصول: ٢/ ٢٩٢.

وقال القفال من أصحاب الشافعي وأبوالحسين البصري أن العقل يقتضي وجوب التعبد به .

واحتجَّ المصنف بأنه لا استبعاد في العقل من جواز ذلك فإنه يمكن أن يقول الشارع: «حرمت الخمر للإسكار وقيسوا عليه كلّ مشارك له في الإسكار»، وجواز هذا من الشرع معلوم قطعاً، وأيضاً لو لم يجز لم يقع، وسيأتي بطلان التالي .
 واحتجَّ المانعون بوجوه:

أحدها: أنّ العمل بالقياس يقتضي العمل بما لا يؤمن معه الخطأ مع سلوك طريق تُعرف ^(١) معه فيكون قبيحاً:

أما الأول فلأنّ القياس دليل ظني لا قطعي، والظن لا يؤمن معه الخطأ.
وأما التالي فلأنّ من سلك طريقاً مخوفاً مع وجود طريق آمن عدّه العقلاء سفيهاً .

والجواب: أنّ هذا الذي ذكرتموه لا يقتضي استحالة التعبد بالقياس، أقصى ما في الباب أنّه يصحّ لأجل اشتماله على جواز المفسدة .

سلمنا لكن هذا إنّما يمتنع على تقدير أنّ لا يظنّ المكلف الصواب، أمّا إذا ظنّه فلا يمتنع .

الثاني: أنّ الأمر قد ورد بالمنع من العمل بالظن وذلك في صور:

منها: أنّ القاضي ربما يغلب على ظنّه صدق الشاهد الواحد وقد أمر

١. وفي نسختي «ب» و«ج»: يؤمن .

قال: النِّظام: إذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات، كما يجب الغسل وغيره بالمنى دون البول، وغسل بول الصبية، ونضح بول الصبي، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير، والجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر، والقتل بشاهدين دون الزنا، وكعدتي الموت والطلاق، والجمع بين المختلفات، كقتل الصيد، عمداً أو خطأ، والرِّدة والزنا، والقاتل، والواطئ في الصوم، والمظاهر في الكفارة، استحال تعبده بالقياس.

وردَّ بأن ذلك لا يمنع الجواز، لجواز انتفاء صلاحية ما توهم جامعاً أو وجود المعارض في الأصل أو في الفرع، ولاشتراك المختلفات في معنى جامع، أو لاختصاص كلِّ بعلَّة لحكم خلافه.*

بالمعنى من العمل بقوله.

ومنها: أنَّ العبيد ربما ظن القاضي صدق شهادتهم وقد أمر بترك العمل بها.
ومنها: أنَّ من اشتبهت عليه رضية في عشر اجنبيات اجتنب الجميع مع أنه قد يحصل الظن بواحدة منها.

والجواب: أنَّ العمل بالظن قد أمر به كما في خبر الواحد وظاهر عمومات الكتاب وقول الشهادات وغيرها، وإنما منع من العمل فيما ذكرتموه من الصور لأدلة خاصة.

* أقول: هذا أحد الوجوه الدالة على المنع من العمل بالقياس وهو احتجاج النِّظام،^(١) ووجهه أنَّ شرعنا مبني على افتراق المتماثلات واجتماع المختلفات

﴿ في الأحكام، ومتى كان كذلك امتنع القياس .

وبيان الأول ظاهر، أما الفرق بين المتماثلات فلأن المنى والبول متساويان ويجب الغسل في الأول دون الثاني، وبول الصبي والصبيّة متماثلان ويجب غسل الثاني دون الأول، والسارق للقليل والغاصب للكثير متساويان بل فعل الثاني أقبح ويجب القطع على الأول دون الثاني، ويُجلد القاذف بالزنا ولا يُجلد القاذف بالكفر، ويقبل في القتل شاهدان ولا يقبل في الزنا إلا الأربعة، والموت والطلاق متساويان في الفرقة ويُعتدّ في الأول بأربعة أشهر وعشرة أيام وفي الثاني بثلاثة أشهر .

وأما الجمع بين المختلفات فكقتل الصيد عمداً وخطأً في وجوب الكفارة، ومن ارتدّ وزنا وقتل يجب عليه القتل وهذه أحكام مختلفة، وكذلك من ظاهر وجب عليه الكفارة و من جامع في نهار رمضان وجبت عليه وهما أمران مختلفان، وإذا ثبت ذلك استحال التعبد بالقياس قطعاً .

والجواب أنّ ما ذكرتموه ^(١) لا يقتضي المنع من الجواز لأنه يجوز أن لا يكون ما ذكرته من الجامع صالحاً للتعليل أو أنه وجد في الأصل مانع أو في الفرع، أو أن المختلفات قد اشتركت في معنى جامع باعتباره تساوت في الأحكام، أو نقول أنّها إنّما اشتركت في الأحكام لاختصاص كلّ واحد من تلك الصور بعلة توجب حكم المخالف الآخر لأنه لا امتناع في تعليل الحكم المتفق بالعلل المختلفة.

١ . في نسخة «ج» بعد عبارة «ما ذكرتموه»:

[من الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات] .

قال: قالوا: يقضي إلى الإختلاف، ورُدَّ، لقوله: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَآمَنَّا»^(١). وردَّ بالعمل بالظواهر، وبأنَّ المراد التناقض، أو ما يخلُّ بالبلاغة، فأما الأحكام فمقطوعٌ بالاختلاف فيها.

قالوا: إن كان كلُّ مجتهدٍ مصيباً، فيكون الشيء ونقيضه حقاً، [وهو] محالٌّ، وإن كان المصيب واحداً، فتصويب أحد الظنين مع الاستواء محال.

وردَّ بالظواهر، وبأنَّ النقيضين شرطهما الاتحاد، وبأنَّ تصويب أحد الظنين لا بعينه جائزٌ.

قالوا: إن كان القياس كالنفي الأصليِّ، فمستغنى عنه، وإن كان مخالفاً، فالظنُّ لا يعارضُ اليقين.

وردَّ بالظواهر، وبجواز مخالفةِ النفي الأصليِّ بالظنِّ.

قالوا: حكم الله يستلزم خبره عنه، ويستحيلُ بغير التوقيف.

قلنا: القياس نوعٌ من التوقيف.

قالوا: يتناقض عند تعارض علتين.

وردَّ: بالظواهر، وبأنه إن كان واحداً أرجح، فإن تعذر وقف على

قول، وتُخَيَّر عند الشافعي وأحمد، وإن تعدَّد فواضحٌ*.

* أقول: هذه أوجه أخر دالة على المنع من العمل بالقياس^(٢):

منها: أن التبعّد به يفضي إلى الاختلاف فيكون مردوداً، أمّا الأول فظاهر فإن كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة تردُّ الفرع إلى الأصل مغاير للأصل الذي يرد المجتهد الآخر إليه وعلّة مغايرة للعلّة الأولى.

وأما الثاني فلقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (١). (٢)

والجواب: أن هذا معارض بالظواهر الدالة على الأحكام مع أنه قد يحصل فيها الاختلاف. وأيضاً فالمراد من عدم الاختلاف عدم التناقض والاختلاف المخلّ بالبلاغة، فأما اختلاف الأحكام فإنه حاصل قطعاً.

ومنها: أن يقول: إمّا أن يكون كل مجتهد مصيباً وإمّا أن يكون المصيب واحداً لا غير، فإن كان الأول لزم القول بكون النقيضين حقاً على تقدير صيرورة كل واحد من المجتهدين إلى كل واحد من طرفي النقيض وهذا محال، وإن كان الثاني لزم الترجيح من غير مرجح لأن كل واحد من المجتهدين يغلب على ظنه أن الحكم كذا، بخلاف ظن صاحبه مع قيام الأمانة وهي القياس وهو أيضاً محال.

والجواب من ثلاثة أوجه:

أحدها: المعارضة بالظواهر التي وقع الاختلاف فيها كالعمومات وغيرها ممّا لا يفيد اليقين. (٣)

❦

١. النساء: ٨٢.

٢. وقد نسبه الأمدى إلى الشيعة [الإحكام: ٤/ ١٢- ١٣].

٣. في النسختين بعد كلمة اليقين:

❦ وثانيهما: أنَّ من شرط التناقض الاتحاد من كلِّ وجه عدا السلب والإيجاب وهذا الشرط مفقود هاهنا فإنَّه لا استحالة في أن يكون الله تعالى قد تعبد كلِّ واحد من المجتهدين بما أدى إليه اجتهاده كالراكب في البحر إذا غلب على ظنه السلامة فإنَّه يكون سائغاً له والآخر إذا غلب على ظنه العطب فإنَّه يكون حراماً عليه.

وثالثها: لم لا يجوز أن يكون المصيب واحداً لا بعينه .

ومنها: أنَّ القياس إمَّا أن يكون على وفق النفي الأصلي أو يكون مخالفاً فإن كان موافقاً فلا حاجة إليه وإن كان مخالفاً استحال أن يكون معارضاً للنفي الأصلي لأنَّ النفي الأصلي طريق قطعي والقياس ظني والظني لا يعارض القطعي.

والجواب: المعارضة بالظواهر الظنية وبأنَّ رفع النفي الأصلي بالظني جائز

اتفاقاً.

ومنها: أن القانس إذا حكم بالحكم المعين مستنداً إلى القياس فإنَّه يكون مخبراً عن الله تعالى والإخبار عن الله تعالى بدون التوقيف افتراء عليه وهو غير سائغ.

والجواب: أنَّ القياس نوع من التوقيف .

ومنها: أنه إذا تعارضت علتان متنافيتان كعلة الطعم وعلة الكيل في الربا فأما أن يسند الحكم إليهما وهو محال، أو لا إلى واحد منهما، وهو المطلوب أو إلى إحداهما دون الأخرى وهو ترجيح من غير مرجح .

والجواب: المعارضة بالظواهر المتعارضة ؛ وأيضاً فإنَّه يُعمل بالترجيح ❦

قال: الموجب: النص لا يفي بالأحكام، فقضى العقل بالوجوب، وُردَّ بأنَّ العمومات يجوز أن تفي، مثل: «كلُّ مُسكرٍ حرامٌ».*

﴿ فَإِنْ تَعَذَّرَ، تَوَقَّفَ الْمُجْتَهِدُ إِلَى أَنْ يَظْهَرَ لَهُ دَلِيلٌ آخَرٌ مُغَايِرٌ لِلْقِيَاسِ أَوْ يَظْهَرُ لَهُ وَجْهٌ التَّرْجِيحِ ؛ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَتَخَيَّرُ فِي الْعَمَلِ وَإِنْ تَعَدَّدَ الْمُجْتَهِدُ فَلَا اشْكَالَ. ^(١)

* أقول: هذه حجة القائلين بوجوب التعبد بالقياس وهي ظاهرة، والجواب عنها ما ذكره المصنف.

١. في النسختين بعد كلمة: «اشكال»:

[في أنه لا يلزم التناقض لتعدد المجتهد وشرط التناقض الاتحاد].

قال: مسألة: القائلون بالجواز قائلون بالوقوع، إلا داود، وابنه، والقاشاني، والنهرواني، والأكثر: بدليل السمع، والأكثر: قطعيّ خلافاً لأبي الحسين.

لنا: ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم النصّ وإن كانت التفاصيل أحاداً، والعادة تقضي بأن مثل ذلك لا يكون إلا بقاطع، وأيضاً: تكرر وشاع، ولم يُنكر، والعادة تقضي بأن السكوت في مثله وفاق.

فمن ذلك: رجوعهم إلى أبي بكر في قتال بني حنيفة على الزكاة. ومن ذلك: قول بعض الأنصار في أمّ الأب: تركت التي لو كانت هي الميتة، ورث الجميع؟! فشرك بينهما، وتوريث عمر المبتوتة بالرأي، وقول علي عليه السلام لعمر - لما شكّ في قتل الجماعة بالواحد - : أرأيت لو اشترك نفر في سرقة؟!

ومن ذلك: إلحاق بعضهم الجدّ بالأخ، وبعضهم بالأب، وذلك كثير.*

* أقول: القائلون بجواز التعبد بالقياس اختلفوا في الوقوع،^(١) فذهب الجمهور منهم إلى أنه واقع وهو مذهب ابن الجنيّد من الشيعة وذهب الآخرون إلى المنع؛ واختلف القائلون بالوقوع فذهب الجمهور إلى أنّ الدليل الدال على

.....
 الوقوع إنما هو السمع، وذهب آخرون إلى أنه العقل؛ واختلف القائلون بالدليل
 السمعي فذهب الجميع^(١) إلى أنه قطعي، وذهب أبو الحسين البصري إلى أنه ظني.
 واحتج المصنف على الوقوع بوجوه:

أحدها: التواتر المنقول عن الصحابة في العمل به عند عدم النص وإن كانت
 التفاصيل المنقولة عن ذلك واحد واحد آحاداً، والعادة تقضي بأن مثل هذا الاجتماع
 في مثل هذه الوقائع لا يكون إلا بدليل قطعي.

وثانيها: تكرر وشاع بين الصحابة العمل بالقياس من غير تكبير، والعادة
 قاضية بأن السكوت في مثله دليل على الوفاق، فمن ذلك رجوع الصحابة إلى
 اجتهاد أبي بكر في أخذ الزكاة من بني حنيفة وقتالهم على ذلك،^(٢) ومن ذلك أن أبا
 بكر ورث أم الأم ولم يرث أم الأب فقال له بعض الأنصار: «لقد ورثت امرأة من
 ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورثت جميع ما
 تركت» فرجع عن قوله وشرك بينهما في السدس.

ومن ذلك أن عمر ورث المبتوتة بالرأي، ومن ذلك أن عمر كان يشك في قود
 القتل الذي اشترك في قتله سبعة، فقال له علي عليه السلام: «أرأيت لو أن نفراً اشتركوا في
 سرقة أكنت تقطعهم؟» فقال: نعم، قال: «فكذلك هاهنا»، وهذا قياس للقتل على
 السرقة.

١. في نسخة «ب» بدل «الجميع»: «الجمهور».

٢. في النسختين بعد كلمة «ذلك»:

[لقياسهم خليفة رسول الله ﷺ على رسول الله ﷺ في أخذ الزكاة بواسطة أخذها للفقراء].
 وهو نص كلام الأمدي في الإحكام ٤ / ٤٤٤.

قال: فإن قيل: أخبارُ آحادٍ في قطعي، سلّمنا: لكن يجوز أن يكون عملهم بغيرها، سلّمنا: لكنهم بعض الصحابة، سلّمنا أن ذلك من غير نكير دليل ولا نسلم نفي الإنكار، سلّمنا لكنه لا يدلُّ على الموافقة، سلّمنا لكنها أقيسةٌ مخصوصةٌ.

والجواب عن الأوّل: أنّها متواترةٌ في المعنى كشجاعة عليّ عليه السلام.

وعن الثاني: القطع من سياقها بأن العمل بها.

وعن الثالث: شياعه وتكريره قاطعٌ عادةً بالموافقة.

وعن الرابع: أن العادة تقضي بنقل مثله.

وعن الخامس: ما سبق في الثالث.

وعن السادس: القطع بأن العمل لظهورها لا بخصوصها

كالظواهر*.

.....
 ومن ذلك اختلافهم في الجدلّ فألحقه بعضهم بالأب وبعضهم بالأخ، إلى

غير ذلك من الوقائع الدالة على اختلافهم ورجوعهم إلى الرأي والاجتهاد.

* أقول: هذه اعتراضات واردة على الحجج المتقدمة مع الجواب عنها وهي

ستة:

الأوّل: أن هذه أخبار آحاد، فلا تكون حجة في هذا الباب لأنه قطعي .

الثاني: لا نسلم أن الصحابة إنما عملوا في تلك الوقائع بالقياس، ولم لا يجوز

الثالث: أنَّ هؤلاء الذين نقلتم عنهم آحاد من الصحابة ليس الجميع، وعمل البعض لا يكون حجة .

الرابع: لا نسلم أنَّ البعض الآخر لم ينكر عليهم العمل بالقياس فإنه روي عن أبي بكر أنه قال: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي^(١). وعن عمر أنه قال: إيّاكم وأصحاب الرأي فإنهم اعداء السنن أعيبتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا.^(٢)

وعن علي رضي الله عنه قال: لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره .

وعن ابن عباس أنه قال: إن الله تعالى قال لنبيه ﷺ: «وَ أَنْ أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ»^(٣) ولم يقل: بما رأيت، ولو جعل لأحدكم أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله ﷺ.

وقال: إيّاكم والمقاييس فإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس،^(٤) والأحاديث المنقولة في ذلك أكثر من أن تحصى .

الخامس: لا نسلم أنَّ عدم الإنكار يدل على الموافقة فإنه قد يكون
لأمور:

١. فتح الباري: ٦ / ٢١٢؛ المصنف: ٧ / ١٨٠؛ بحار الأنوار: ٤٠ / ٢٤٧؛ شرح نهج البلاغة: ١٢ / ٣٣؛ كنز العمال: ٢ / ٣٢٧.
٢. أصول السرخسي: ٢ / ١٢١؛ الإحكام للآمدي: ٤ / ٤٦؛ شرح منهاج الكرامة في معرفة الإمامة: ١٠٩؛ إحقاق الحق: ٣٣٢.
٣. المائدة: ٤٩.
٤. المصنف: ٩ / ٤٧٧؛ الفائق في غريب الحديث: ٣ / ٣٩٧؛ الإحكام للآمدي: ٤ / ٤٣.

منها: أنَّ الساكت يجوز أن يكون قد أنكر قبل ذلك.

ومنها: أنه يجوز أن يكون ترك الإنكار اعتماداً على غيره فيه.

ومنها: أنه يجوز أن يكون في مهلة النظر .

ومنها: أنه يجوز أن يكون خائفاً .

ومنها: أنه يجوز أن يكون قد أقدم على المعصية لكونها من الصغائر.

السادس: أنَّ هذه الأقيسة المنقولة أقيسة خاصة فيجوز أن يكون قد اقترن

معها دليل أو قرائن أوجبت المصير إليها، وتلك القرائن مجهولة لنا فلا يجوز لنا العمل بالقياس لكون القياس الخاص مجهولاً عندنا.

والجواب:

عن الأول: بأنَّ هذه وإن كانت أخباراً أحاداً إلا أنها متواترة المعنى كشجاعة

علي عليه السلام، وللمانع أن يمنع ذلك .

وعن الثاني: بأنَّ تلك الوقائع علم من سياقها إنما عمل فيها بالقياس

والاجتهاد وللمانع أن يمنع ذلك أيضاً، وإن سلّم في واقعة فليس بحجّة .

وعن الثالث: أنه وإن عمل به بعض الصحابة إلا أنه قد شاع ذلك وتكرّم

غير انكار وذلك معلوم منه الاتفاق عادة، وللمانع أن يمنع ذلك أيضاً والإنكار قد

وجد .

وعن الرابع: أنَّ الإنكار لو كان ثابتاً لنقل فإنَّ العادة تقتضي بنقل مثل هذا

الأصل العظيم ؛ وللمانع أن يمنع الملازمة أولاً فإنَّه قد وقعت وقائع في زمن عليه السلام

قال: واستدل: بما تواتر معناه من ذكر العلل ليبتني عليها، مثل: «أرأيت لو كان على أبيك دين؟»، «أينقص الرطب إذا جف»، وليس بالبين.

واستدل: بالحق كُُلُّ زان بما عَزِ.

وَرَدَّ: بأن ذلك لقوله: «حكمي على الواحد» أو للإجماع.

واستدل: بمثل: «فَاعْتَبِرُوا» وهو ظاهر في الإتعاض، أو في الأمور العقلية مع أن صيغة «أفعل» محتملة.

واستدل بحديث معاذٍ وغيته الظنُّ.*

رسول الله ﷺ أشهر من ذلك ولم تنقل كالإمامة ولو سلم وجوب النقل، فقد نقل والدليل عليه ما ذكرناه من الأحاديث الدالة على الإنكار وغيرها .

وعن الخامس: أن شياع العمل من بعض وتكريره مرة بعد أخرى من غير إنكار دال على الموافقة، وللمانع أن يمنع ذلك للوجه التي ذكرناها أولاً، ولو سلم فلإنكار قد ثبت .

وعن السادس: أننا نقطع بأن العمل إنما كان بمجرد كونها أقيسة لا بخصوصيات تلك الأقيسة كالظواهر؛ وللمانع أن يمنع ذلك فإن القطع بذلك جهالة لعدم ما يوجبه.

* أقول: هذه استدلالات أخر استدلت بها القائلون بوقوع العمل بالقياس،^(١)

﴿ اعترضَ عليها المصنف :

منها: أنه قد نُقل نقلاً متواتر المعنى أن الرسول ﷺ كان يذكر العلل لتبني عليها الأحكام وذلك هو القياس كقوله ﷺ: «أرأيت لو كان على أبيك دين..» الحق دين الله بدين آدمي في وجوب القضاء وذلك غير القياس، وقوله: «أرأيت لو تميمضت بماء ثم مججته» وقوله ﷺ: «ينقص الرطب إذا جف؟».

والجواب: أن هذا ليس بظاهر في (١) التعليل .

ومنها: أن الزنا موجبة للجلد بالآية، ورجم النبي ﷺ ماعزاً وأجمع الصحابة على أن كل زان يُرجم لأجل ذلك، وهذا إجماع على العمل بالقياس .

والجواب: لا نسلم أن رجم غير ماعز إنما كان لأجل معنى مشترك بينه وبين ماعز وهو الزنا بل الرجم إنما ثبت بعموم قوله ﷺ: «حكمتي على الواحد حكمتي على الجماعة»، أو نقول: إنما استفدنا وجوب الرجم على كل زان بالإجماع.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾، (٢) وجه الاستدلال منه أنه تعالى أمر بالاعتبار الذي هو المجاوزة والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فيكون مأموراً به .

١ . في النسختين بعد كلمة: «في» ورد ما يلي:

[في الاستدلال على العمل بالقياس لأن هذه الاخبار ليست متواترة فلا تكون مقبولة عند أبي حنيفة فيما تعم به البلوى، وبعضها مرسل فلا يقبل عند الشافعي وأيضاً فالأخبار الدالة على التعليل لا تدل على إلحاق غيرها بها، إذ هو نفس النزاع] .

والجواب: أنَّ هذا ظاهر في الإِتِّعَازِ لِأَنَّ سِيَاقَ الآيَةِ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ، أَوْ نَقُولُ: أَنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْأُمُورِ الْعَقْلِيَّةِ لَا فِي الْأَقْيِسَةِ الشَّرْعِيَّةِ .

عَلَى أَنَّا نَقُولُ أَنَّ صِغَةَ إِفْعَلٍ مُحْتَمَلَةٌ لِلأَمْرِ وَغَيْرِهِ، وَعَلَى تَقْدِيرِ إِرَادَةِ الأَمْرِ قَدْ يَرُدُّ لِلوُجُوبِ وَغَيْرِهِ، وَعَلَى تَقْدِيرِ إِرَادَةِ الوُجُوبِ لَيْسَتْ دَالَّةٌ عَلَى عُمُومِ كُلِّ عِبْتَابٍ، وَالأَمْرُ بِالمَاهِيَةِ الكَلِيَّةِ يَكْفِي فِي الامْتِثَالِ الِاتِّبَانِ بِوَاحِدٍ مِنْ جِزئِيَّاتِهَا.

ومنها: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا أَنْفَذَ مَعَاذَ إِلَى الِیْمَنِ قَالَ: «بِمِ تَحْكُمُ؟» قَالَ: بَكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «وَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟» قَالَ: «بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ» قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟» قَالَ: أَجْتَهْدُ رَأْيِي، فَصَوَّبَهُ الرَّسُولُ ﷺ. (١)

والجواب: أَنَّ هَذَا خَبْرٌ وَاحِدٌ لَا يَفِيدُ القَطْعَ، وَلَوْ سُلِّمَ فَلَا نَسْلَمُ أَنَّ الإِجْتِهَادَ المَذْكُورَ هَاهُنَا المَرَادُ بِهِ القِيَاسُ بَلْ هَذَا اسْتِفْرَاقُ الجُهْدِ فِي اسْتِنْبَاطِ الأحْكَامِ مِنَ النُّصُوصِ العَامَةِ.

١. سنن الدارمي: ١ / ٦٠؛ سنن أبي داود: ٢ / ١٦٢ برقم ٣٥٩٢؛ سنن الترمذي: ٢ / ٢٩٤ برقم ١٣٤٢؛ مسند أحمد: ٥ / ٢٣٠ و ٢٣٦ و ٢٤٢؛ عوالي اللآلي: ٤ / ٦٢.

قال: مسألة: النَّصُّ عَلَى الْعَلَّةِ لَا يَكْفِي فِي التَّعَدِّي دُونَ التَّعَبُّدِ
بِالْقِيَاسِ.

وقال أحمد، والقاشاني، وأبو بكر الرازي، والكرخي: يكفي.

وقال البصري: يكفي في علة التحريم لا غيرها.

لنا: القطع بأنَّ من قال: «أعتقتُ غانماً، لحسن خُلُقِهِ»، لا يقتضي
عتق غيره من حَسَنِي الخلق.

قالوا: «حرَّمتُ الخمر لإسكاره» مثل: «حرَّمتُ كلَّ مسكر».

ورُدَّ: بأنَّه لو كان مثله، عتق من تقدَّم .

قالوا: لم يعتق، لأنَّه غير صريح، والحقُّ لآدمي.

قلنا: يعتق بالصریح، وبالظاهر.

قالوا: لو قال الأب: «لا تأكل هذا، لأنَّه مسمومٌ» فهم عرفاً المنع من
كلِّ مسمومٍ.

قلنا: لقريظة شفقة الأب بخلاف الأحكام، فإنَّه قد تُخصَّصُ لأمرٍ لا

يدرك.

قالوا: لو لم يكن للتعميم لعرِّي عن الفائدة.

وأجيب: بتعقل المعنى فيه، ولا يكون التعميم إلاً بدليل.

قالوا: لو قال: الإسكار علة التحريم، لعم، فكذلك هاهنا.

قلنا: حُكِمَ بِالْعَلَّةِ عَلَى كُلِّ إِسْكَارٍ، فَالْخَمْرُ وَالنَّبِيذُ سِوَاهُ.

البصريُّ: من ترك أكل شيءٍ لأذاه، دلَّ على تركه كلُّ مؤذٍ، بخلاف من تصدَّق على فقيرٍ.

قلنا: إنَّ سلَّم فلقرينة التأذي، بخلاف الأحكام.*

* أقول: اختلف الناس في أنَّ الشارع إذا نصَّ على علة حكم، هل يكفي ذلك في التعدِّي من الأصل المنصوص عليه إلى كلِّ ما يشاركه في تلك العلة دون التعبد بالقياس أم لا؟ فذهب أحمد بن حنبل والقاشاني وأبو بكر الرازي وأبو الحسن الكرخي والنظام إلى أنَّ ذلك يكفي .

وقال أبو إسحاق الاسفرائيني وأكثر الشافعية وجماعة من معتزلة بغداد كجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وجماعة من أهل الظاهر: أنه لا يكفي .

وقال أبو عبد الله البصري: إنَّ كانت العلة المنصوص عليها علةً للتحريم وترك الفعل، كان التنصيص عليها كافياً، وإلا فلا. (١)

واحتجَّ المصنف على أنه لا يكفي بأننا نعلم قطعاً أنَّ من قال: اعتقت غانماً لحسن خلقه، لا يقتضي ذلك عتق كلِّ من كان له من العبيد المشاركين له في حُسن الخلق، ولو كان التنصيص على العلة كافياً لوجب العتق، كما لو قال: اعتقت كلَّ حَسِنِ الخلق .

واحتجَّ المخالف بوجوه :

أحدها: أنَّ قول القائل: حرمت الخمر لاسكاره، ينزل منزلة: حرمت كل مسكر، وكما أنَّ الثاني متعدِّ في كلِّ صورة وُجد فيها الإسكار فكذلك الأول .

١ . فلزم كلامه أنه إن كانت علةً للوجوب أو الندب لم يكن ذلك كافياً في الإيجاب والندب.

والجواب: المنع من المساواة والآن لوجب عتق من ذكرناه أولاً.

قالوا: إنما لم يُعتق كُـلُ حسن الخلق لأنه غير ظاهر في العتق والحق للآدمي وحقوق الناس مضيقة لا يكفي فيها إلا القطع .

قلنا: لو كانا على السوية لكان ظاهراً في العتق وإن لم يكن صريحاً والعتق يحصل بالنص والظاهر .

الثاني: لو قال الأب لولده لا تأكل هذا الطعام فإنه مسموم كان ذلك نهياً له عن كُـل مسموم .

والجواب: أن هاهنا قرينة فهم منها المنع من كُـل مسموم وهي شفقة الأب على ولده بخلاف الأحكام التي لا اطلاع على الحكمة فيها فقد تخصّ قوماً دون قوم وصورة دون صورة لأمر خفية .

الثالث: لو لم يكن التنصيص على العلة كافياً في التعدية لكان غير مفيد.

والجواب: المنع من الملازمة، والفائدة هي المعرفة بالحكمة التي لأجلها شرع الحكم.

الرابع: لو قال الإسكار علة التحريم لوجب العموم فكذلك هاهنا .

والجواب: أن التنصيص على العلة في هذه الصورة لا يقتضي أصالة الخمر وفرعية النبيذ، بل هما سواء في العلة بخلاف ما ذكرنا.

احتج أبو عبد الله: بأن من ترك شيئاً لكونه مؤذياً كان ذلك كافياً في معرفتنا بتركه لكُل مؤذ بخلاف من أعطى فقيراً لفقره فإنه لا يدل ذلك على اعطائه

قال: مسألة: القياس يجري في الحدود والكفارات، خلافاً للحنفية.
لنا: أن الدليل غير مختص، وقد حُدَّ في الخمر بالقياس.
وأيضاً: الحكم للظن، وهو حاصل كغيره.
قالوا: فيه تقدير لا يعقل، كأعداد الركعات.
قلنا: إذا فهمت العلة، وجب، كالقتل بالمثل، وقطع النباش.
قالوا: «ادرءوا الحدود بالشبهات» .
ورد: بخبر الواحد، والشهادة.*

لكل فقير.

والجواب: لو سلمنا ذلك لكان الفرق ظاهراً فإن الأذى يجتنب عنه عند كل عاقل، فترك كل نوع منه يستلزم ترك كل أنواعه بخلاف الأحكام الخفية.
* أقول: اختلف القائلون بالقياس فذهبت الشافعية والحنابلة وغيرهم^(١) إلى أنه يجوز العمل بالقياس في الحدود والكفارات خلافاً للحنفية.

واستدل المصنف على الجواز: بأن الدليل الذي استدللنا به على وجوب العمل بالقياس غير خاص بحكم دون حكم بل هو عام، وأيضاً رجعوا إلى حكم علي عليه السلام في حد شارب الخمر بقوله عليه السلام: «إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذي وإذا هذي افتري، فحدوه حد المفترى»،^(٢) وأيضاً الحكم إنما هو للظن وهو

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤ / ٣٠٩؛ المحصول: ٢ / ٤٢٤.

٢. في النسختين بعد كلمة «المفترى»:

[فاس الشارب على القاذف لجامع الافتراء ولم ينكر عليه فكان إجماعاً].

حاصل في الحدود والكفارات فيكون حجة كغيره .

احتجوا^(١): بأن الحدود والكفارات من باب التقديرات التي لا يعقل المعنى الموجب لتقديرها كاعداد الركعات فلا يجوز اثباتها بالقياس لأن القياس فرع تعقل علة الحكم.

والجواب: أن التقدير: أن العلة قد فهمت كالقتل بالمثل قياساً على القتل بالمحدد، وقياس النبأش على السارق في القطع .

قالوا: قال عليه السلام: «ادروا الحدود بالشبهات»^(٢) والقياس لا يفيد القطع.

والجواب: المعارضة بخبر الواحد وبالشهادة فإن الحدود تثبت بهما إجماعاً.

١. أي احتج المانعون.

٢. سنن البيهقي: ٣١ / ٨؛ عمدة القاري: ٢٠ / ٢٥٩؛ كنز العمال: ٣٠٥ / ٥؛ عوالي اللآلي: ٣ /

٤١٥؛ بحار الأنوار: ٣٠ / ٦٩٧.

قال: مسألة: لا يصحُّ القياس في الأسباب.

لنا: أنه مرسل، لأنَّ الفرض تغاير الوصفين، فلا أصل لوصف الفرع.

وأيضاً علّة الأصل متفتية عن الفرع، فلا جمع.

وأيضاً: إن كان الجمع بين الوصفين حكماً، على القول بصحتها، أو

ضابطاً لها اتَّحدَ السَّببُ والحكم، وإن لم يكن جامع، ففاسدٌ.

قالوا: ثبت المُثَقَّلُ على المحدّد، واللُّواطُ على الزنا.

قلنا: ليس محلّ النزاع، لأنّه سببٌ واحدٌ ثبت لهما بعلّةٍ واحدةٍ، وهو

القتل العمد العدوان، وإيلاج فرج في فرج.*

* أقول: ذهبت جماعة من الشافعية إلى جواز القياس في الأسباب، (١) مثاله:

أثبت كون اللواط سبباً للحدِّ بالقياس على الزنا. ومنع من ذلك جماعة من الحنفية وإليه ذهب المصنف .

واحتج المانعون بوجوه:

الأول: أن القياس في الأسباب قياس مرسل فلا يكون مقبولاً (٢) لأن

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤ / ٣٠٦؛ المحصول: ٢ / ٤٢١.

٢. في النسختين بعد كلمة «مقبولاً»:

[لما مرَّ لأنَّ وصف الفرع - وهو سببية اللواط - مرسل لأنَّ الفرض تغاير الوصفين أعني وصفي الأصل والفرع وهما سببية اللواط والزنا وإذا تغايرا فلا أصل لوصف الفرع يشهد باعتباره

الجامع بين الوصفين لم يثبت اعتباره في نظر الشرع.

الثاني: أننا فرضنا تغاير الوصفين فلا أصل لوصف الفرع، لأنَّ الأصل لوصف الفرع ينبغي أن يساوي وصف الفرع كالتحريم في الخمر والنيبذ.

الثالث: أنَّ علة الأصل منتفية عن الفرع فلا جمع بينهما، لأنَّ علة الأصل هي الزنا وهي منتفية عن اللواط.

الرابع: الجامع بين الوصفين إما أن يكون حكمة على القول بصحة التعليل بها أو وصفاً ضابطاً لها على القول بالمنع،^(١) وعلى كلا التقديرين يكون السبب

لأن الوصف الذي شهد باعتباره أصل هو وصف الأصل أعني سببية الزنا وهو يغير وصف الفرع وإذا لا أصل يشهد باعتباره يكون مرسلًا.

الثاني: أنَّ علة الأصل منتفية عن الفرع فلا جمع بينهما لأنَّ علة الأصل هي حفظ النسب لسببية الزنا وهي منتفية عن اللواط.

الثالث: الجامع بين الوصفين إما أن يكون حكمة (منضبطة) على القول بصحة التعليل بها أو وصفاً ضابطاً لها على القول بالمنع، وعلى كلا التقديرين يكون السبب والحكم متحدين، ونعني في كونهما معلولي الحكمة لأنَّ الحكمة التي بها يكون الوصف سبباً هي الحكمة التي لأجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتاً، فتكون الحكمة مستقلة باثبات الحكم ولا حاجة إلى الوصف.

هذا إن كان الجامع هو الحكمة وإن كان الجامع ضابطاً لها اتحد السبب والحكم أيضاً، لكن في كونهما معلولي الضابط لأنَّ الضابط الذي يكون به الوصف سبباً، هو الضابط الذي يكون لأجله الحكم المرتب على الوصف ثابتاً وعند كون الجامع بينهما ضابطاً لها يتحد ضابط السبب والحكم واستقل الضابط باثبات الحكم المرتب على الوصف من غير احتياج إلى توسيط الوصف.]

١. أي على القول بمنع التعليل بها.

واحداً أعني تلك الحكمة أو ذلك الوصف ولا اعتبار بخصوصية كل واحد من الوصفين، وإن لم يكن بين الوصفين جامع فسد القياس .
وهذه الوجوه ضعيفة لا يخفى وجه ضعفها .

واحتجَّ المجوزون: بأنه قد ثبت وجوب القصاص بالمتقل قياساً على وجوب القصاص بالمحدد فيكون المحدد أصلاً للمتقل [و] هو القياس في السببية، وكذلك ثبت كون اللواط موجباً للحدِّ بالقياس على الزنا .

والجواب: ليس هذا محل النزاع لأنَّ السبب في الحدِّ ليس هو الزنا بخصوصيته وإنما هو إيلاج الفرج في الفرج المحرّم، وكذلك المحدد ليس سبباً لخصوصيته بل لكونه قتلاً عمداً عدواناً، فالسبب واحد ولا اعتبار بالجزئيات .

قال: مسألة: لا يجري القياس في جميع الأحكام.

لنا: ثبت ما لا يُعقل معناه، كالديّة، والقياس فرع المعنى.

وأيضاً: قد تبيّن امتناعه في الأسباب والشروط.

قالوا: متماثلة، فيجب تساويها في الجائز.

قلنا: قد يمتنع أو يجوز في بعض النوع لأمر، بخلاف المشترك

بينهما.*

* أقول: اختلفوا في أنه هل يجري القياس في جميع الأحكام أم لا؟ فذهب

جماعة إلى ذلك ونفاه آخرون .

واحتجّ المصنف بأنّ من الأحكام ما لا يُعقل معناه كضرب الدية على العاقلة

وإذا لم يعقل المعنى استحال القياس فيه، وأيضاً فإنّنا قد بيّنا أنّ الأسباب والشروط لا

يصحّ القياس فيها وهي من جملة الأحكام .

قالوا: الأحكام متساوية من حيث إنّها داخلة تحت الحكم الشرعي فيجب

تساويها في جواز القياس عليها .

قلنا: قد يمتنع في البعض أو يجوز في البعض لأمر، بخلاف المشترك بينها

وهو مطلق الحكم فإنّها قد اشتركت في الحكم وامتازت بخصوصياتها فامكن

استناد المنع أو الجواز إلى الخصوصيات.

قال: الاعتراضات راجعة إلى منع أو معارضة، وإلا لم تُسمع، وهي خمسة وعشرون.

[الأول]: الاستفسار، وهو: طلب معنى اللفظ لإجمال أو غرابية، وبيانه على المعترض بصحته على متعدّد، ولا يكلف بيان التساوي لعسره.

ولو قال: التفاوت يستدعي ترجيحاً بأمر، والأصل عدمه، لكان جيداً.

وجوابه: بظهوره في مقصوده بالنقل، أو بالعرف، أو بقرائن معه، أو بتفسيره، وإذا قال: يلزم ظهوره في أحدهما، دفعا للإجمال، أو قال: يلزم ظهوره فيما قصدت، لأنه غير ظاهر في الآخر اتفاقاً، فقد صوّبه بعضهم. وأما تفسيره بما لا يحتمله لغة فمن جنس اللعب.*

[ما ورد من اعتراضات على القياس]

* أقول: لما فرغ من القياس وأقسامه شرع في الاعتراضات الواردة عليه^(١) مع وجه الانفصال عنها، وهي الطرائق التي يستعملها الجدليون وهي بأسرها ترجع إلى منع في المقدمات أو معارضة في الحكم؛ وهي خمسة وعشرون نوعاً: النوع الأول: الاستفسار وهو طلب شرح دلالة اللفظ المذكور [و] هو

لا يحسن إلا إذا كان اللفظ مجملاً بين معان متردداً بينها أو يكون غريباً لا تظهر دلالاته، فإنَّ اللفظ لو كان ظاهراً لكان المُستفسر عنه لاغياً معانداً؛ وإذا كان شرط سماع هذا الاعتراض إجمال اللفظ أو غرابته وجب على المعترض بيان ذلك ليصح اعتراضه بأنَّ يقول اللفظ قد صح استعماله في معان متعددة فيكون مجملاً ولا يجب عليه أن يبيِّن تساوي استعماله في تلك المعاني لكونه عسراً^(١) ولو استند في التساوي إلى الطريق الاجمالي وهو أن التفاوت يستدعي ترجيحاً والأصل عدمه لكان مسموعاً.

وللمستدل في الجواب عن هذا السؤال طريقان تفصيلي وإجمالي، أما التفصيلي فإن يقول: اللفظ ظاهر فيما قصدته بالنقل عن أهل اللغة أو بالعرف أو بالقرائن الموجودة معه^(٢) أو باشتهاره، والشهرة والظهور دليل الحقيقة. وأما الاجمالي فإن يقول اللفظ ظاهر في أحدهما والألزم الاجمالي^(٣) أو يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لأنَّه غير ظاهر في المعنى الآخر اتفاقاً، وهذا الطريق الأخير صوّبه بعضهم وهو طريق حسن، أمّا إذا فسر المستدل اللفظ بمالا يحتمله لغة فإنَّه يكون من جنس اللعب.

١. في النسختين بعد لفظة «عسراً»:

[إذ لا وجه يبين فيه التساوي إلا والمستدل أن يقول: لم قلت أنه لا تفاوت بينهما من وجه آخر].

٢. في النسختين بعد كلمة «معه»:

[أو بتفسيره إنَّ عجز عن ذلك أو باشتهاره إنَّ ادَّعى الغرابة وأما الاجمالي ...].

٣. في النسختين بعد كلمة [الاجمالي]:

[وإذا كان ظاهراً في أحدهما كان ظاهراً في ما قصدت للاتفاق على عدم ظهوره فيما سواه أو ...].

قال: فساد الاعتبار، وهو: مخالفة القياس للنص.

وجوابه: الطعن أو منع الظهور، أو التأويل، أو القول بالموجب، أو المعارضة بمثله، فيسلم القياس، أو يبين ترجيحه على النص بما تقدم، مثل ذبيح من أهله في محله، كذبيح ناسي التسمية، فيورد: «وَلَا تَأْكُلُوا» فيقول: مؤولٌ بذبيح عبدة الأوثان بدليل: «ذكر الله على قلب المؤمن، سمى أو لم يسم»^(١) أو بترجيحه لكونه مقيساً على الناسي المخصّص باتفاق، فإن أبدى فارقاً فهو من المعارضة.*

* أقول: هذا هو النوع الثاني من الاعتراضات وهو الملقب بـ«فساد الاعتبار» وهو مخالفة القياس للنص، ومعناه أن ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه لمخالفته النص .

وجوابه: إما بالطعن في سند النص إن أمكن، أو منع الظهور،^(٢) أو التأويل، أو القول بالموجب،^(٣) أو المعارضة بنص آخر مثله فيسلم القياس الأول أو يبين ترجيحه على النص بما تقدم^(٤).

١. الانصاف فيما تضمنه الكشاف: ٤٨ / ٢؛ مغني المحتاج: ٤ / ٢٧٢.

٢. في النسختين بعد كلمة «الظهور»:

[أي منع كون النص ظاهراً في مقصود السائل].

٣. في النسختين بعد كلمة «الموجب»:

[وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو على أقسام يأتي منها أن يحذف عن الدليل صغرى غير مشهورة].

٤. في بحث خبر الواحد.

﴿١﴾ مثاله: ذَبَحَ مِنْ أَهْلِهِ فِي مَحَلِّهِ فَيَحُلُّ كِنَاسِي التَّسْمِيَةَ، فيورد: «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ»، ﴿٢﴾ فيقول المستدل: هو مأوَّلٌ بذبح الكفار بدليل جري «ذكر الله على قلب المؤمن وإن لم يسم»، أو بترجيحه ﴿٣﴾ من حيث إنه مقيس على الناسي المخصوص بالاتفاق ﴿٤﴾ فإن أبدئ المعترض فارقاً بين الأصل والفرع كان ذلك سؤالاً آخر وهو من قبيل المعارضة، ﴿٥﴾ وسيأتي البحث فيه.

١. في النسختين بعد كلمة «مثاله»:

[قول الشافعية في مسألة تارك التسمية].

٢. الأنعام: ١٢١.

٣. في النسختين بعد كلمة «ترجيحه»:

[يعني مؤل بترجيح المستدل المقيس - وهو ذبح المتذكر - على المقيس عليه وهو ذبح الناسي لأن المتذكر أقرب إلى مقصود الذكر من الناسي وذبح الناسي مخصوص بالاتفاق بذبح المتذكر أولى؛ ومثال الجواب بالقول بالموجب إن اعتراض المعترض إنما يتم بأن يقول هذا ذبح لم يذكر اسم [الله] عليه وما لم يذكر اسم الله عليه لا يحل للآية فلو لم يذكر المعترض الصغرى يُسَلَّم المستدل الآية وينازع في حصول المقصود فإن ابداء...].

٤. بالاتفاق بين الشافعي وأبي حنيفة على حلية ذبيحة الناسي.

٥. في النسختين بعد كلمة «المعارضة»:

[في الأصل أو في الفرع لأمن فساد الاعتبار].

قال: فساد الوضع، وهو: كون الجامع ثبتَ اعتبارهُ بنصٍّ أو إجماع في نقيض الحكم، مثل: مسحٌ فيسنُّ فيه التكرار، كالاستطابة فَيَرِدُ أَنَّ المسح معتبرٌ في كراهة التكرار على الخُفِّ.

وجوابه: ببيان المانع، لتعرضه للتلف وهو نقضٌ إلا أنه يثبت النقيض، فإن ذكره بأصله فهو القلب، فإن بينَ مناسبتَهُ للنقيض من غير أصلٍ من الوجه المدعى، فهو القدحُ في المناسبة، ومن غيره لا يقدحُ، إذ قد يكون للوصف جهتان، ككون المحلِّ مشتهى يُناسِبُ الإباحة لإراحة الخاطر، والتحریم لقطعِ أطماعِ النفسِ*.

* أقول: هذا هو النوع الثالث من الاعتراضات ويلقب بـ«فساد الوضع» وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم مثل ما يقول^(١) «مسح فيسنُّ فيه التكرار كالاستطابة» فيقول المعارض: المسح معتبر بالنص في كراهة التكرار على الخف، فالمسح الذي جعله المستدل علةً أثبت المعارض مناسبتة لنقيض الحكم.

وجوابه: ببيان المانع في الصورة التي ذكرها المعارض كتعرضه للتلف وهذا السؤال في الحقيقة نقض لوجود المدعي علةً مع تخلف الحكم عنه في

١. في النسختين بعد كلمة «ما يقول»:

[الشافعي في اثبات كون تكرار المسح على الرأس سنة مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة وهي تكرار الغسل - أعني الزيادة على المفروض في غسل الوجه وغيره - بجامع كونهما مسحاً لاستلزام الغسل المسح فيقول...]

﴿صورة الخف، إلا أنه﴾^(١) يثبت النقيض^(٢) فإن ذكره باصل المستدل فهو سؤال القلب وسيأتي بيانه، وإن بين المعترض مناسبة الوصف لنقيض الحكم من غير أصل فإما أن يبين ذلك من الوجه الذي ادعى المستدل مناسبته للحكم، وإما أن يكون من غيره، فإن كان الأول لزم منه أن يكون وصف المستدل غير مناسب لحكمه ضرورة كون الوصف الواحد لا يناسب الحكم ونقيضه، ويرجع هذا الاعتراض إلى القدح في المناسبة وعدم التأثير لا أنه سؤال آخر.

وإن كان الثاني لم يقدح في استدلال المستدل فإنه لا استبعاد في كون الوصف الواحد ذا جهتين يناسب الإباحة بأحدهما، والتحرير بالأخرى ككون المحل مُشتهى فإنه يناسب الإباحة لإراحة خاطر والتحرير لقطع اطماع النفس.

١. بعد كلمة «أنه» في النسختين:

[نقض خاص وهو أنه].

٢. بعد كلمة «النقيض» في النسختين:

[أعني كراهة التكرار].

قال: [الرابع]: منع حكم الأصل، والصحيح ليس قطعاً للمستدلِّ بمجردِهِ، لأنَّهُ كمنع مقدمة، كمنع العلة في العليَّة ووجودها، فيُثبتُها باتِّفاقٍ. وقيل: ينقطع لا بِنَقَالِهِ.

واختار الغزاليُّ اتِّباعَ عرف المكان.

وقال الشيرازيُّ: لا يسمع، فلا يلزمه دلالة عليه، وهو بعيدٌ، إذ لا تقوم الحُجَّةُ على خصمه مع منع أصله.

والمختار: لا ينقطع المعترضُ بمجردِ الدلالة، بل له أن يعترض، إذ لا يلزم من صورة دليلٍ صحته.

قالوا: خارجٌ عن المقصود الأصلي.

قلنا: ليس بخارجٍ*.

* أقول: هذا النوع الرابع من الاعتراضات ويسمى «منع حكم الأصل» مثاله قول الشافعي في إزاحة النجاسة بالخل: مائع لا يرفع الحدث، فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن؛ فيقول الحنفي: لا أسلم الحكم في الأصل فإنَّ الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة.

وقد اختلف الناس في انقطاع المستدل بتوجه منع حكم الأصل عليه فقال قوم: إنَّه ينقطع لأنَّ المستدلَّ إنَّما أنشأ كلامه للاستدلال على حكم الفرع لا على حكم الأصل، فإذا منع المعترض حكم الأصل فإمَّا أن يشرع في الاستدلال عليه أو لا، والأوَّل يكون تركاً لما هو بصدده من الدلالة على الفرع وعدول عنه

إلى الاستدلال على صورة أخرى وهذا هو الانقطاع .

والثاني يلزم منه أن لا يتم مقصوده وهو الحكم في الفرع وهو انقطاع أيضاً .
 وذهب آخرون إلى أنه ليس انقطاعاً بمجردة، وإليه ذهب المصنّف .

قالوا: إنَّ المستدل إنَّما تصدّى للاستدلال على حكم الفرع والمحاولة على تقريره وتمشيطه، وبالذلالة على حكم الأصل يحصل هذا المقصود لأنه تارك لما شرع فيه أولاً، فإنَّ الحكم في الفرع يتوقف على وجود العلة في الأصل وعلى اثبات عليتها وعلى وجودها في الفرع، ويتوقف أيضاً على وجود حكم الأصل فهو أحد أركان القياس ومقدماته فالمنع منه كمنع بعض مقدماته، واتفق الجدليون على سماع المنع في وجود العلة وعليّة العلة ووجودها في الفرع وصحة الاستدلال عليها ولا يُعد المستدل منقطعاً، فكذلك في حكم الأصل لكونه أحد المقدمات التي يتوقف القياس عليها .

والغزالي اختار وجوب اتباع عرف المكان الذي هو فيه ومصطلح أهله، وقال أبو إسحاق الشيرازي: هذا المنع لا يسمع ^(١) فلا تجب الدلالة عليه، وهذا بعيد فإنَّ الحجّة ^(٢) لا تقوم على الخصم مع منع الأصل، وإذا استدل المستدل على موقع المنع ^(٣) فقد اختلفوا .

١ . في النسختين بدل «يسمع»: [لا يسمعه المستدل بل يقول: إنَّما قست على أصلي].

٢ . بعد كلمة «الحجة» في النسختين:

[إنَّ قصد المستدل اثباتها لنفسه فلا وجه في المناظرة وإنَّ قصد اثباتها على الخصم فلا يستقيم

إذ...] .

٣ . في النسختين بعد كلمة المنع: [كما لو دل على حكم الأصل في هذا المثال] .

قال: [الخامس]: التقسيم، وهو: كون اللفظ متردداً بين أمرين أحدهما ممنوع، والمختار وروده، مثاله في الصحيح الحاضر: وجد السبب بتعذر الماء، فساغ التيمم، فيقول: السبب تعذر الماء أو تعذر الماء في السفر أو المرض .

الأول ممنوعٌ، وحاصله منعٌ يأتي، ولكنه بعد تقسيم، وأما نحو قولهم في (الملتجئ إلى الحرم): وُجد سببُ استيفاءِ القصاصِ، فيجب، متى: مع مانع الالتجاء إلى الحرمِ أو عَدَمِهِ فحاصله طلبُ نفي المانع، ولا يلزم.*

فالمحققون قالوا: إنَّ المعترض لا يعد منقطعاً لمجرد الاستدلال ولا يمنع من المنع لأنه لا يلزم من وجود صورة الدليل صحته .

وذهب آخرون إلى انقطاعه لتبين فساد المنع، ويمنع من الاعتراض على دليل المستدل لاقتضائه التطويل في غير المقصود الأصلي أعني ثبوت الحكم في الفرع .
والحق أنه ليس خروجاً عن المقصود لأنَّ حكم الأصل إحدى المقدمات التي يبني عليها المقصود الأصلي.

* أقول: هذا الاعتراض الخامس وهو: «التقسيم» وهو في عرف الفقهاء عبارة عن: «ترديد اللفظ بين احتمالين أحدهما ممنوع والآخر مسلم» مثاله قولهم في تيمم الصحيح الحاضر: وُجدَ السبب^(١) بتعذر الماء فساغ التيمم، فيقول

١. في النسختين بعد كلمة «السبب»: [يعني سبب التيمم بسبب تعذر] .

قال: [السادس]: منع وجود المدعي علة في الأصل، مثل: حيوان يُغسل من ولوغه سبعاً، فلا يطهرُ بالدِّبَاغِ كالخنزير، فَيَمْنَعُ.

وجوابه: بإثباته بدليله من عقل، أو حس، أو شرع.*

المعترض: السبب تعذر الماء مطلقاً أو تعذر الماء في السفر أو المرض؟
الأول ممنوع.^(١) وحاصل هذا السؤال يرجع إلى منع وجود العلة في الأصل ولكنه سمي تقسيماً.^(٢)

ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما وأورد الاعتراض عليهما كما لو قال المستدل في مسألة الملتجىء إلى الحرم: وُجد سبب استيفاء القصاص - وهو القتل العمد العدوان - فيجب استيفاؤه، فيقول المعترض: متى يجب؟ إذا وجد المانع أو إذا لم يوجد؟ الأول ممنوع والثاني مسلم، ولكن لم قلت: أنه لم يوجد المانع وهو الحرم، فإن هذا غير مسموع لأنَّ حاصله يرجع إلى طلب نفي المانع، ولا يجب على المستدل ذلك.

* أقول: هذا النوع السادس من الاعتراضات، وهو: «منع وجود العلة في الأصل»، مثاله قول الشافعي في مسألة جلد الكلب: «حيوان يُغسل الإناء من ولوغه سبعاً فلا يطهر جلده بالدِّبَاغِ كالخنزير»، فيقول المعترض: لا نسلم وجوب غسل الإناء من ولوغ الخنزير سبعاً، وجوابه: ما يدل على وجوده من العقل أو الحس أو الشرع على حسب حال الوصف.^(٣)

١. وعليه لا يكون مطلق تعذر الماء مبيحاً للتيمم.

٢. في النسختين بعد كلمة «تقسيماً»: [لأنه بعد تقسيم وهو ظاهر].

٣. في نسخة «ب» بعد كلمة «الوصف»: [في كل مسألة].

قال: [السابع]: منع كونه علةً، وهو من أعظم الأسئلة، لعمومه وتشعب مسالكه، والمختار قبوله، وإلا أدى إلى اللب في التمسك بكل طرف.

قالوا: القياس ردُّ فرع إلى أصلٍ بجامعٍ، وقد حصل .
قلنا: بجامع يُظنُّ صحته.

قالوا: عجز المعارض دليل صحته، فلا يُسمع المنع.
قلنا: يلزم أن تصحَّ كلُّ صورة دليلٍ، لعجز المُعترضين، وجوابه: بإثباته بأحد مسالكه، فيردُّ على كلِّ منها ما هو شرطٌ فعليٌّ ظاهر الكتاب: الإجمال والتأويل والمعارضة والقول بالموجب، وعلى السنة: ذلك فالظنُّ بأنه مُرسَلٌ أو موقوفٌ: وفي روايةٍ ضعيفةٍ، أو قول شيخه: لم يروه عني، وعلى تخريج المناط ما يأتي، وما تقدّم.*

* أقول: هذا هو النوع السابع من انواع الاعتراضات وهو: «منع كون الوصف علةً»، وهو من أعظم الأسئلة الواردة على القياس لعموم وروده على كلِّ ما يدعى كونه علةً واتساع طرق اثباته وتشعب مسالكه، وقد اختلفوا في قبوله؛ وذهب المصنف إلى قبوله لأنَّ الحكم في الفرع لا يثبت لمجرد ثبوت الحكم في الأصول بل لا بدَّ من جامع وذلك الجامع لا بد وأن يكون باعثاً على الحكم على ما تقدّم والوصف الطرددي لا يصلح أن يكون باعثاً فيمتنع التمسك به في القياس، فلو لم يُسمع منع تأثير الوصف والمطالبة بتأثيره لزم من ذلك التمسك بالأوصاف الطردية،^(١) وذلك ظاهر الفساد.

١. في النسختين بعد كلمة «الطردية»: [كالطول والقصر].

احتج من منع من سماعه: بأنَّ القياس عبارة عن رد فرع إلى أصل بجامع بينهما وقد أتى^(١) بالقياس على هذه الصورة فيكون قد أتى بالحجة .
والجواب: أنَّ مطلق الجامع ليس بكاف بل الجامع الذي ظنُّ كونه حجة .
قالوا: عجزُ المعترض عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل صحته كالمعجزة فلا يُسمع المنع .^(٢)
والجواب: يلزم أنَّ يكون كلُّ دليل عجز المعترض فيه عن الاعتراض صحيحاً وليس كذلك .

وجواب هذا السؤال^(٣) بأحد الطرق التي بيَّناها ويرد على كلِّ واحد من تلك الطرق ما هو شرط في دلالتها على كون الوصف علة فلو استدل على العلة بظاهر الكتاب أورد عليه المعترض كونه محتملاً بين معانٍ أو مؤولاً أو عارضه بمثله أو قال بموجبه^(٤) .

وإنَّ استدلال بالسنة أورد عليه هذه مع أسئلة أخرى كالطعن في الحديث وكونه مرسلأً أو موقوفاً أو في رواية ضعيفة أو قول شيخ الراوي: بأنَّه لم يروه عني .
وإنَّ استدلال بتخريج المناط ورد عليه ما مضى،^(٥) و ما يأتي^(٦) .

١ . أي أتى المستدل بالقياس .

٢ . في النسختين بعد كلمة «المنع»: [لأنَّ المنع من الصحة مع وجود دليلها لا يكون مقبولاً] .

٣ . في النسختين بعد كلمة «السؤال»: [بإثباته - أي بإثبات كونه علة...] .

٤ . في النسختين بعد كلمة «بموجبه»:

[بأنَّ قال: سلمنا دلالة الظاهر الذي ذكرت ولكنه ليس بمحل النزاع] .

٥ . في النسختين بعد كلمة «ما مضى»: [في المسلك الرابع من مسالك العلة] .

٦ . في الاعتراض التاسع .

قال: [الثامن]: عدم التأثير، وقسم أربعة أقسام: [الأول]: عدم التأثير في الوصف، مثاله: صلاة لا تقصر، فلا يقدم أذانها كالمغرب، لأنَّ عدم القصر في نفي التقديم طرديّ، فيرجع إلى سؤال المطالبة.

الثاني: عدم التأثير في الأصل، مثاله في بيع الغائب: مبيع غير مرئي، فلا يصحُّ كالطير في الهواء، فإنَّ العجز عن التسليم مستقلٌّ، وحاصله معارضة في الأصل.

الثالث: عدم التأثير في الحكم، مثاله في المرتدين: مشركون أتلفوا مالا في دار الحرب، فلا ضمان كالحربيّ، ودار الحرب عندهم طرديّ، فيرجع إلى الأول.

الرابع: عدم التأثير في الفرع مثاله: زوّجت نفسها، فلا يصحّ، كما لو زوّجت من غير كُفءٍ، وحاصله كالثاني.

وكلُّ فرضٍ جعل وصفاً في العلة مع اعترافه بطرده مردودٌ، بخلاف غيره على المختار فيهما. *

* أقول: هذا النوع الثامن من الاعتراضات وهو سؤال عدم التأثير وهو عبارة عن: «إبداء وصف في الدليل مستغني عنه في اثبات الحكم أو نفيه» وهو على أربعة أقسام:

الأول: عدم التأثير في الوصف وذلك أن يكون الوصف المأخوذ في الدليل طردياً لا مناسبة فيه ولا شبه وذلك مثل ما يقال في صلاة الصبح: صلاة لا

﴿ يجوز قصرها، فلا تقدّم في الأداء على وقتها كالمغرب؛ فإنّ عدم القصر في نفي التقديم وصف طردي فيرجع حاصل هذا السؤال إلى بيان انتفاء مناسبة الوصف، وهو سؤال المطالبة وجوابه جوابه .

الثاني: عدم التأثير في الأصل وهو أنّ يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره، مثاله [في مسألة بيع الغائب: ^(١) مبيع غير مرثي فلا يصحّ كالطير في الهواء والسمك في الماء، فإنّ ما وجد في الأصل من العجز عن التسليم مستقل بالحكم، وحاصله يرجع إلى معارضة في الأصل .

وقد اختلفوا في قبوله: فردّه أبو اسحاق لأنّ ذلك إشارة إلى ذكر علة أخرى في الأصل ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلمتين؛ وقبله آخرون لامتناع تعليل الحكم الواحد بعلمتين عندهم.

الثالث: عدم التأثير في الحكم وهو أن يذكر في الدليل وصفاً لا تأثير له في الحكم المعلل، مثاله في المرتدين: مشركون أتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي إذا اتلف مالا في دار الحرب فإن الاتلاف في دار الحرب ^(٢): لا تأثير له في نفي الضمان للاستواء في الحكم بين دار الحرب ودار الاسلام عندهم، وهذا القسم يرجع إلى عدم التأثير في الوصف بالنسبة إلى الحكم إن كان طردياً. ^(٣)

١. في النسختين فقط، واثباتها في المتن لازم.

٢. في النسختين بعد كلمة «الحرب»:

[وصف طردي عند الخصوم].

٣. وهو القسم الأول من الأقسام الأربعة من النوع الثامن.

الرابع: عدم التأثير في الفرع وهو أن الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع^(١) مثاله في مسألة ولاية المرأة: زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفؤ،^(٢) لأن النزاع واقع فيما إذا زوجت نفسها من الكفؤ وغير الكفؤ.

وحاصل هذا القسم كالثاني، والصحيح أن حاصله كالثالث وهو عدم التأثير في الحكم لأن تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة لقوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي»^(٣) لا كالثاني وهو عدم التأثير في الأصل لأن التزويج من غير كفؤ مؤثر في الأصل.

وقد اختلفوا في قبول هذا النوع فردّه قوم بناء منهم على منع جواز الفرض في الدليل مطلقاً، وقبّله من لم يمنع ذلك، والمصنف اختار أن كلّ فرض جعله المستدل وصفاً في العلة مع اعترافه بطرده فهو مردود وإن لم يكن كذلك فهو مقبول.

١. في النسختين بعد كلمة «النزاع»:

[وإن كان مناسباً].

٢. في النسختين بعد كلمة «كفؤ»:

[وذلك لأن تزويجها نفسها من غير كفؤ وإن كان مناسباً للحكم وهو بطلان النكاح غير أنه لا يطرد في جميع صور النزاع].

٣. سنن ابن ماجه: ٦٠٥ / ١ برقم ١٨٨٠، باب لا نكاح إلا بولي؛ سنن أبي داود: ٤٦٣ / ١ برقم

٢٠٨٥، باب في الولي؛ سنن الترمذي: ٢٨٠ / ٢ برقم ١١٠٧، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي؛

عوالي اللآلي: ٣٠٦ / ١ برقم ٩.

قال: [التاسع]: القَدْحُ في المناسبة بما يلزم من مفسدةٍ راجحةٍ أو مساوية، وجوابه بالترجيح تفصيلاً أو إجمالاً كما سبق.*

.....

* أقول: هذا النوع التاسع وهو: «القدح في مناسبة الوصف المعلل به» وذلك لما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه تحصيلاً للمصلحة، وجود مفسدة مساوية أو راجحة [لها]، وقد بيّنا الجواب عنه بترجيح المصلحة على المفسدة وأنه يكون ذلك بالاجمال، والتفصيل على ما سلف.^(١)

١. في النسختين بعد عبارة «ما سلف»:

[في المسلك الرابع في اثبات العلة وهو أنه لو لم ترجح المصلحة لزم التعبد بالحكم وهو خلاف

الأصل].

قال: [العاشر]: القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود، كما لو عللَّ حرمة المصاهرة على التأييد بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب المؤدِّي إلى الفُجُور، فإذا تأبَّد انسَدَّ باب الطمع المفضي إلى مقدَّمات الهمِّ والنظر المفضية إلى ذلك، فيقول المعترض: بل سدَّ باب النِّكاحِ أَفضى إلى الفُجُورِ، والنَّفْسُ مائلةٌ إلى المَمْنوعِ.

وجوابه: أن التأييد يَمْنَعُ عادة بما ذكرناه، فيصير كالطَّبِيعِيِّ، كالأمَّهات.*

* أقول: هذا النوع العاشر وهو «القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود» مثاله: إذا عللت حرمة المصاهرة على التأييد في حق المحارم بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب بين الرجال والنساء المفضي إلى الفجور، فإذا كان مؤبداً انسَدَّ باب الطمع في مقدمات الهمِّ بها والنظر إليها المفضية إلى ذلك الفجور، فإنَّ للمعترض أن يقول: هذا الحكم غير صالح لافضائه إلى هذا المقصود من حيث إنَّ سد باب النكاح أَفضى^(١) إلى الفجور لكون النفس مائلة إلى ما منعت منه .

وجوابه: أن الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر إلى المرأة بشهوة عادة، والأمر العادي المتناول يصير كالطَّبِيعِيِّ كالأمَّهات.

قال: [الحادي عشر]: كون الوصف خفياً كالرضا والقصد، والخفي لا يعرف الخفي.

وجوابه: ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والأفعال.*

.....

* أقول: هذا النوع الحادي عشر وهو: «أن يكون الوصف المعلل به باطناً خفياً» كما لو علل بالرضا والقصد فإنه قد يقال: إن القصد والرضا من الأوصاف الباطنة الخفية فلا يصح تعليل الحكم الشرعي بها، فإن الخفي لا يعرف الخفي.

وجوابه: أن يبين ضبط الرضا بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة كالإيجاب والقبول وضبط القصد بما يدل من الأفعال الظاهرة.

قال: [الثاني عشر]: كونه غير منضبط، كالتعليل بالحكم والمقاصد كالحرج والمشقة والزجر، فإنها تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال.

وجوابه: إما أنه منضبط بنفسه، أو بضابط، كضبط الحرج بالسفر ونحوه.*

* أقول: هذا الثاني عشر وهو: «كون الوصف المعلل به مضطرباً غير منضبط» كالتعليل بالحكم والمقاصد كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع [فيقول المعترض إن هذه الأوصاف مضطربة]^(١) قد تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال، وما هذا شأنه فعادة الشارع فيه ردُّ الناس إلى الأمور الظاهرة والمظان المنضبطة الجليّة دفعا للعسر والمشقة .

وجوابه: إما ببيان كون الوصف المعلل به منضبطاً بنفسه أو بضابطة كضبط المشقة والحرج بالسفر ونحوه.

قال: [الثالث عشر]: النقض كما تقدم .

وفي تمكين المعترض من الدلالة على وجود العلة إذا منع، ثالثها: يمكن ما لم يكن حكماً شرعياً .

ورابعها: ما لم يكن طريقاً أولى بالقدح.

قالوا: لو دلّ المستدلُّ على وجودِ العلةِ بدليلٍ موجودٍ في محلِّ النُّقض، ثمَّ مُنِعَ وجودها، فقال المعترض: ينتقض دليلك، لم يُسْمَعْ، لأنَّ انتقالاً من نقض العلة إلى نقض دليلها، وفيه نظرٌ.

أمَّا لو قال: يَلزَمُكُ إمَّا انتقاضُ دَلِيلِها، كان متجهاً.

ولو مَنَعَ المستدلُّ تخلفَ الحكمِ ففي تمكين المعترض من الدلالة.

ثالثها: يُمكن ما لم يكن طريقاً أولى.

والمختار: لا يجب الاحترازُ من النُّقض .

وثالثها: إلا في المستثنيات.

لنا: أنَّه سئل عن الدليل، وانتفاء المعارض ليس منه.

وأيضاً: فإنَّه واردٌ وإن احترز اتفاقاً.

وجوابه: ببيان معارض اقتضى نقيض الحكم أو خلافه لمصلحة،

كالعرايا وضرب الدية، أو لدفع مفسدة أكد، كحل الميتة للمضطر: فإن

كان التعليل بظاهرٍ عامٍ، حكم بتخصيصه وبتقدير المانع كما تقدم.*

* أقول: هذا النوع الثالث عشر من الاعتراضات وهو: «سؤال النقص» وهو عبارة عن: «تخلف الحكم مع وجود ما ادُعي كونه علّة له» وقد مضى ذلك في مسألة تخصيص العلّة وأنه هل يدلّ على ابطالها أم لا؟ مثاله: قول الشافعي في مسألة زكاة الحلي: «مال غير نام فلا تجب فيه الزكاة كثياب البذلة»، فيقول المعترض: يتقضى بالحلي المحظور فإنه غير نام وتجب فيه الزكاة؛ فإذا منع المستدل وجود العلّة في صورة النقص وقال: لا أسلم أنّ الحلي المحظور غير نام، فهل للمعترض أن يدلّ على وجود العلّة منها أم لا؟

قال قوم: ليس للمعترض ذلك لأنه يلزم انقلاب المستدل معترضاً وبالعكس. وقال آخرون: نعم له ذلك إذ بذلك يتحقق انتقاض العلّة وينهدم كلام المستدل، فيسوغ له ذلك كغيره من الاعتراضات.

ومنهم من قال: إنه يمكن من المنع ما لم يكن حكماً شرعياً^(١).

وقال آخرون: إن لم يكن للمعترض طريق آخر أولى بالقدح من هذا، كان له سلوك هذه الطريق والأانسدّ فائدة المناظرة، وإن كان له طريق آخر فلا. ❏

١. ورد بعد «شرعياً» في النسختين:

[بأن كان عقلياً تحقيقاً لفائدة المناظرة أمّا الحكم الشرعي فالتمكين لا يجديهِ نفعاً لأنّ المعترض لو بيّن وجود العلّة في النقص، قال المستدل: يتخلف الحكم لجواز أن يكون لمانع أو فوات شرط فيجب الحمل عليه جمعاً بين دليل الاستنباط والتخلف فلا تبطل العلّة وهذا لا يتمشى في العقلية].

وقال هؤلاء^(١): إذا استدل المستدل على وجود العلة في حمل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقص فاذا منع المستدل بعد ذلك وجود العلة في صورة النقص وقال المعترض: ينتقض الدليل الذي ذكرته؛ لم يُسمع هذا السؤال لأنه انتقال من النقص على نفس العلة إلى النقص على دليلها، مثاله: قول الحنفي في مسألة تبييت النية: أتى بمُسْمَى الصوم فيصح كما في محل الوفاق، واستدل على وجود الصوم بقوله: إن الصوم عبارة عن الإمساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه. فيقول المعترض: ينتقض بما إذا نوى بعد الزوال .

والمصنف توقف في ذلك،^(٢) ولو قال المعترض أولاً: يلزمك إما انتقاض العلة أو انتقاض الدليل،^(٣) وأما إذا منع المستدل تخلف الحكم في صورة النقص فهل للمعترض أن يستدل على التخلف أم لا؟ اختلفوا فيه كما اختلفوا فيما إذا منع المستدل من وجود العلة في صورة النقص وقد مضى، مثاله قول: الشافعي في مسألة الثيب الصغيرة: ثيب فلا تجبر كالثيب الكبيرة، فيقول المعترض: ينتقض بالثيب المجنونة، فيقول المستدل: لا نسلم جواز إجبار المجنونة .

واختلفوا في أنه هل يجب على المستدل الاحتراز في دليله من النقص

١ . وهم الجدليون .

٢ . في النسختين بعد كلمة «ذلك»:
[بأنَّ غرض المقترح القدح فيما ادَّعى المستدل كونه علةً وهو يكون تارة للقدح فيها وتارة في القدح بدليلها، فسماع أحدها دون الآخر لا وجه له] .

٣ . في النسختين بعد كلمة «الدليل»:
[لأنك إن اعتقدت وجود مرجح الصوم في النقص انتقضت العلة وإن لم تعتقد انتقض الدليل، كان متجهاً] .

أم لا؟ فذهب قوم إلى أنه يجب ذلك لقربه من الضبط ولأن الوصف إذا كان منتقياً فتخلف الحكم في صورة النقض إن كان المانع كان لانتفاء المقتضي فلا يكون الوصف المذكور علّة، وإن كان لمانع فقد ثبت أن للعلّة معارضاً متفقاً عليه فلا بدّ من نفيه.

ومنهم من لم يوجبه وإليه ذهب المصنف، فقال آخرون يجب إلا في المستثنيات، واستدل المصنف بأن المستدل إنما سئل عن الدليل الدال على الحكم، وانتفاء المعارض ليس من جملة العلل المؤثرة الدالة عليه، وأيضاً فإنّ النقض وارد وإن احتراز عنه اتفاقاً لأنّ الذي وقع به الاحتراز عن النقض إما أن يكون جزء العلة أو خارجاً عنها، فإنّ كان الأول فلا خلاف في وجوبه، وإنّ كان الثاني فلا يخلو إما أن يُشار به إلى نفي المعارض أو لا، فإن كان الأول فقد تعرض في الاستدلال بما لم يطلب منه لأنّه طلب منه بعد الفتوى الدليل المقتضي للحكم، وانتفاء المعارض ليس من الدليل، ولأنّ التقدير أن المذكور ليس جزء العلة؛ وإنّ كان الثاني كان النقض متجهاً ولا يندفع به لأنّ النقض عبارة عن وجود العلة من دون الحكم، فإذا كان المذكور خارجاً عن العلة ولا فيه إشارة إلى نفي المعارض، فالعلّة شيء آخر وراءه وقد وجدت في صورة النقض ولا معارض فكان النقض متجهاً.^(١)

وجواب سؤال النقض ببيان معارض يقتضي نقيض الحكم أو خلافه^(٢) ❦

١. في النسختين بعد كلمة «متجهاً»:

[وقال آخرون: (يجب الاحتراز إلا في الصور التي استثنيت لأن المحترز به في غير تلك الصور حتى العلة إما ورود النقض على سبيل الاستثناء فلا يفسد العلة كعلمنا بأن السليم عن الجنابة لا يضمن مع انتقاضه بوجوب الدية على العاقلة وكالتعليل بالطعم ونقيضه بالعرايا].

٢. في النسختين بعد كلمة «خلافه»: [لمصلحة أولى بالفوت لولا الاستثناء].

قال: [الرابع عشر]: الكسر.

وهو نقض المعنى والكلام فيه كالتنقض.*

كالعرايا وضرب الدية على العاقلة. أو يقول: انتفى الحكم في النقض لدفع مفسدة آكد من المصلحة كحل الميتة للمضطر^(١) فإن كان التعليل بظاهر عام حكم بأنه مخصّص وبأنّ المانع ثابت، وطريقه كما تقدّم بيانه.^(٢)

* أقول: هذا السؤال^(٣) الرابع عشر وهو سؤال الكسر وهو نقض المعنى وقد ذكرنا طرق إيرادها والجواب عنه، والبحث فيه كما في النقض.^(٤)

١. بعد كلمة «المضطر» في النسختين:

[وإلا بطل التعليل لأنّ انتفاء الحكم إذا لم يكن لمانع يكون لعدم المقتضي؛ هذا إذا كانت العلة مستنبطة وإنّ كانت منصوصة بظاهر عام وقد تخلف الحكم في النقض عنها حكم بأنه مخصّص...].

٢. وهو وجدان معارض يقتضي نقيض الوصف.

٣. يعني: النوع.

٤. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤ / ١٩٨.

قال: [الخامس عشر]: المعارضة في الأصل بمعنى آخر: إمّا مستقلّ كمعارضة الطعم بالكيل، أو القوت، أو غير مستقلّ، كمعارضة القتل العمد العدوان بالجراح، والمختار قبولها.

لنا: لو لم تكن مقبولةً، لم يمتنع التّحكّم، لأنّ المدّعى علةٌ ليس بأولى بالجزئية أو بالاستقلال من وصف المعارضة.

فإن رُجِحَ بالتّوسعة، مَنَعَ الدلالة، ولو سُلم، عُورِضَ بأنّ الأصل انتفاء الأحكام وباعتبارهما معاً.

وأيضاً، فلمّا ثَبَتَ أنّ مباحث الصحابة، كانت جمعاً ورفقاً.

قالوا: استقلالهما بالمناسبة يستلزم التعدد.

قلنا: تحكّم باطل، كما لو أعطى قريباً عالماً*.

* أقول: هذا النوع الخامس عشر من الاعتراضات وهو: «المعارضة في الأصل» بمعنى آخر غير ما علل به المستدل، وهو إمّا مستقل بالتعليل كمعارضة من علل لتحريم الربا في الثبر بالطعم بالكيل أو بالقوت، وإمّا غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمتثقل بالقتل العمد العدوان بالجراح في الأصل.^(١)

واختلف الجدليون في قبول هذا النوع فقبله قوم ومنعه آخرون

١. في النسختين بعد كلمة «الأصل»: [أعني القتل بالمحدّد].

﴿ واختار المصنف الأول، والدليل عليه: ^(١) أَنَّ الأَصْل إذا وجد فيه وصفان فإِذَا أُقْبِلَ كَلٌّ واحد منهما علّة وهو محال، أو يكون أحدهما علّة أو المجموع .
فإن كان الأول فإِذَا أُقْبِلَ أن تكون العلّة هو ما ذكره المستدل أو ما ذكره المعارض،
والقسمان باطلان لأنّه يكون تحكماً محضاً وأنّ العلّة هو المجموع، امتنع تعدي
الحكم من الأصل إلى الفرع .

فإن رَجِحَ المستدل استقلال وصفه بالتوسعة في الأحكام عند القياس به مُنْعٍ
من الدلالة ^(٢) فإنّ كون اللفظ إذا استعمل في المعنى الفلاني يكثر فائدته غير موجب
لدلالة عليه ؛ ولو سلّم ذلك عَوْرَضُ بَأَنَّ الأَصْل انتفاء الحكم باعتبارهما معاً فإنّ كلّ
واحد من الوصفين مناسب، وأيضاً فَلَمَّا يَثْبِتُ من أنّ الصحابة في مباحثهم الجمع
والفرق وكان مسموعاً .

قالوا ^(٣): استقلالهما بالمناسبة يستلزم تعدد العلل، والتالي باطل

١ . في النسختين بعد عبارة «والدليل عليه»: [أنه لو لم يُقْبَلْ لم يمتنع التحكم، والتالي باطل
فالمقدّم مثله، بيان الشرطية: أنه لو لم تقبل هذه المعارضة كان للحكم بكون المدعى علّة
وهو وصف المستدل مستقلاً بالتعليل لأجزأ من العلّة وهو تحكّم لأنّ المدعى ليس كونه علّة
تامة أولى من كونه جزءاً من العلّة لأنّه لَمَّا اخْتُمِلَ أن يكون كل واحد من وصفي المستدل
والمعارض علّة تامةً لدلالة المناسبة كذلك اخْتُمِلَ أن يكون المجموع علّة بالمناسبة...] .

٢ . بعد كلمة «الدلالة» في النسختين:

[... يعني من دلالة استقلاله على التوسعة ولو سلم الدلالة رجحنا الجزئية على الاستقلال بأنّها
توافق النفي الأصلي لأنّ الأصل انتفاء الأحكام وبأن الجزء يستلزم اعتبارهما معاً يعني اعتبار
وصفي المستدل والمعارض واعتبارهما معاً أولى] .

٣ . أي قال المانعون.

قال: وفي لزوم بيان نفي الوصف عن الفرع:

ثالثها: إن صرَّح به، لزم.

لنا: أنه إذا لم يُصرَّح فقد أتى بما ليس يتنهض معه الدليل، فإن

صرَّح، لزمه الوفاء بما صرَّح*.

﴿فالمقدّم مثله .

والجواب: أن إسناد الحكم إلى أحد الوصفين المناسبين دون المجموع يكون تحكماً كما لو أُعطي إنسان غيره وكان قريباً عالماً فإن اسناد العطاء إلى القرب أو إلى العلم ترجيح من غير مرجح.

* أقول: اختلفوا في أنه هل يجب على المعترض نفي ما ابداه معارضاً في الأصل عن الفرع؟ فمنهم من قال: لا يجب عليه ذلك، فإنه إن كان موجوداً في الفرع افتقر المستدل إلى بيان وجوده فيه ليصح الإلحاق، والآل لم يصح، وإن لم يبيّن فقد انقطع الجمع.

ومنهم من قال: لا بد له من نفيه عن الفرع لأن مقصوده الفرق وذلك لا يتم إلا بالنفي .

واختار المصنف التفصيل وهو أن المعترض إن صرَّح^(١) به لزم البيان

١. في النسختين بعد كلمة «صرح»:

[بالفرق بين الأصل والفرع كما يقول لا يلزم مما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الأصل لزم نفيه عن الفرع للزوم الوفاء بما صرح به وإن لم يصرح بالفرق بل [أتى]

قال: والمختار: أنه لا يحتاجُ إلى أصلٍ، لأنَّ حاصله نفي الحكم، لعدم العلة أو صدُّ المستدل عن التعليل بذلك.

وأيضاً، فأصلُ المستدل أصله. *

لأنَّ المعارض إن لم يصرح بالمنفي فقد أتى بما لا يتهض معه الدليل الذي ذكره المستدل - وهو ذكر الوصف المعارض لما ذكره المستدل - وإن صرح لزمه الوفاء بما صرح به.

* أقول: الأولى أنَّ المعارض هاهنا لا يفتقر إلى أصل للوصف الذي عارض به لأنَّ حاصل هذه المعارضة إما نفي الحكم لعدم العلة^(١) التي ذكرها المعارض أو صدُّ المستدل عن التعليل بذلك الوصف الذي ذكره المستدل، وعلى كلا التقديرين لا يفتقر إلى أصل آخر، وأيضاً فأصل المعارض هو أصل المستدل^(٢) من غير حاجة إلى أصل آخر.

بالمعارضة بيان عدم انتهاض الدليل عليه وقال: ذلك إنما يتهض لو كان ما ادعيت استقلاله كذلك لانباء دليلك عليه، لكنه ليس كذلك لدلالة الدليل على أنه لا بد من ادراج الوصف الذي أقوله في التعليل فلا يلزم نفيه عنه [

١. في النسختين بعد كلمة «العلة»:

[كنفي وجوب القصاص في المنقل لعدم العلة وهي القتل العمد العدوان بالجراح].

٢. في النسختين بعد كلمة «المستدل»:

[فإنه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذلك يشهد لوصف المعارض بالاعتبار].

قال: وجواب المعارضة: إمّا بمنع وجود الوصف .

أو المطالبة بتأثيره إن كان مُثَبِّتاً بِالمُنَاسَبَةِ أو الشبه، لا بالسَّبْرِ .

أو بخفائه، أو عدم انضباطه، أو منع ظهوره، أو انضباطه، أو بيان أنه عدم معارض في الفرع، مثل المكره على المختار بجامع القتل، فيعترض بالطواعية، فيجيب: بأنه عدم الإكراه المناسب نقيض الحكم، وذلك طرداً، أو يبين كونه ملغىً، أو يبين استقلال ما عداه في صورة بظاهر أو إجماع، مثل: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» في معارضة المطعوم بالكيل، ومثل: «مَنْ بَدَّلَ دينه» في معارضة التبديل بالكفر بعد الإيمان غير متعرِّضٍ للتعميم .

ولا يكفي إثبات الحكم في صورةٍ دونه لجواز علةٍ أخرى .

ولذلك لو أبدى أمراً آخر يخلف ما ألغى فسد الإلغاء ويسمى تعدد الوضع لتعدد أصلهما، مثل: أمانٌ من مسلم عاقلٍ، فيصح كالحُرِّ، لأنهما ممتنان لإظهار مصالح الإيمان، فيعترض بالحرية، فإنها مظنة الفراغ للنظر، فيكون أكمل، فيلغىها بالمأذون له في القتال .

فيقول: خَلَفَ الإِذْنَ الحَرِيَّةَ فَإِنِهَا مَظَنَّةٌ لِبَدْلِ الوَسْعِ، أو لعلم السيد

بصلاحيته .

وجوابه: الإِغْلَاءُ إِلاَّ أَنْ يَقِفَ أَحَدُهُمَا، ولا يفيد الإِغْلَاءُ لضعف

المعنى مع تسليم المظنَّة، كما لو اعترض في الرُّدَّةَ بالرجولية؛ فإنها مظنة الإقدام على القتال، فيلغىها بالمقطوع اليدين، ولا يكفي رجحان المعين

ولا كونه متعدياً، لاحتمال الجزئية فيجئ التحكُّم، والصحيح: جواز تعدد الأصول لقوة الظن به، وفي جواز اقتصار المعارضة على أصل واحد قولان، وعلى الجميع في جواز اقتصار المستدل على أصل واحد قولان.*

* أقول: جواب المعارضة المذكور يكون من وجوه:

أحدها: منع وجود الوصف المعارض به في الأصل .

وثانيها: المطالبة بتأثير الوصف إن كان طريق إثبات العلة من جانب المستدل، المناسبة أو الشبه دون السبر والتقسيم لأن المستدل يجب عليه أن يبين أن الوصف الذي أبداه المعترض غير صالح للتعليل في طريقة السبر دون الطريقتين السابقتين .

وثالثها: أن عنوان الوصف من الأمور الخفية التي لا تناط بها الأحكام.

ورابعها: أن يبين أنه غير منضبط .^(١)

وخامسها: أن يمنع ظهور الوصف أو يمنع انضباطه .

وسادسها: أن يُبين أنه عدمٌ معارضٍ في الفرع، مثاله: قياس المكروه على المختار في القصاص بجامع القتل، فيُعارض بالطوعية فإنها في الأصل مناسبة لوجوب القصاص فلا يكون القتل هو العلة، فيُجيب:^(٢) بأنه عدم الإكراه المناسب نقيض الحكم وعدم الإكراه لكونه عدم المعارضة طرد لا يصلح للعلة .

١ . لعل الرابع زائد لأن معناه ورد في الخامس.

٢ . في النسختين بعد كلمة «فيجيب»:

[بأن ما ذكرت من الوصف وهو الطوعية عدم الإكراه الذي يناسب نقيض الحكم] .

وسابعا: أن يبين كون الوصف المعارض به ملغى في جنس الأحكام كالطول والقصر. (١)

وثامنها: أن يبين استقلال ماعده في صورة دونه إما بظاهر من النصوص أو بإجماع، وحيثُ لا يمتنع أن يكون علّة مستقلة في محل التعليل والألزم الغاء المستقل واعتبار غير المستقل، هذا خلف، مثاله من علل الربا بالطعم وعورض بالكيل فيقول: الطعم علّة مستقلة بظاهر قوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل» فإن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية، وكذلك من علل وجوب القتل على المرتد بالتنزيل (٢) فعورض بأنّ العلة إنّما هي التبديل بالكفر بعد الإيمان لا مطلق التبديل فيقول: التبديل مطلقاً هو العلة بظاهر قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» ولا يجب على المستدل التعرّض لعموم الصور، (٣) ولا يكفي في الجواب إثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض به لجواز اثبات الحكم بعلّة أخرى؛ وكذلك لو أبدى المعارض في صورة الإلغاء وصفاً آخر يخلف ما ألغى المستدل (٤) فسد

١. والصحيح أن يقال:.... ملغى مطلقاً كالطول والقصر أو ملغى في جنس ذلك الحكم كالذكرة في باب العتق.

٢. وفي نسخة «ح»: بالتبديل.

٣. في النسختين بدل كلمة «الصور»:

[صور التبديل لثلا ينتقض عليه بتبديل الكفر بالإيمان].

٤. في النسختين بعد كلمة «المستدل»:

[أي يقوم مقام الوصف المعارض به المدعى إلغاؤه بثبوت الحكم دونه فسد الغاء الوصف المعارض به وما يقوم مقامه وإلا كان وصف المستدل في كل صورة جزء العلة وكذا كل

الإلغاء ويسمى تعدد الوضع لتعدد أصل العلة مثاله [في امان العبد]: «أمان يصح من مسلم عاقل» فيصح، كالحُرِّ^(١) لأنهما مظتان لإظهار مصالح الايمان، فيعترض بالحرية فإنها مظنة للفراغ في النظر فيكون أكمل فلا يجوز الإلحاق فيلغها بالمأذون له في القتال فيقول المعترض خَلَفَ الإِذْنَ الحَرِيَّةَ فَإِنَّهُ^(٢) مظنة لبذل الوسع والفراغ في النظر أو لعلم السيد بصلاحيته .

وجوابه: الغاء الوصف الذي ذكره المعترض خَلَفًا للإلغاء، فإن ابدئ وصفاً آخر كان جوابه الإلغاء أيضاً، إلى أن يقف أما المعترض أو المستدل، ولا يكفي إلغاء الوصف بضعف المعنى مع تسليم مظنة الحكم كما لو^(٣) اعترض في الردة بالرجولية فإنها مظنة الإتمام على القتال^(٤) فيلغها بمقطوع اليدين^(٥) ولا يكفي رجحان الوصف المعين (الذي عينه المستدل على ما يعارضه) ولا كونه

واحد من الوصف المعارض به وما يقوم مقامه وإذا ذلك يكون معتبراً لا ملغى ويسمى هذا النوع: تعدد الوضع [.

١. أي: كأمان الحر.

٢. أي الأذن.

٣. بعد «لو» في النسختين:

[علل المستدل قتل المرتدة بالرذة بالقياس على قتل المرتدّ بها فيعترض المعترض بالرجولية...].

٤. بعد كلمة «القتال» في النسختين:

[وهي العلة في الأصل].

٥. بعد كلمة «اليدين» في النسختين:

[فإن الرجولية فيه ضعيفة وإتماما لمنفعه لأنه لما سلم كونه مظنة فلا يمنعه ضعفها في صورة كما لو علل القصد في السفر بالمشقة مع أنها تضعف في المترفه [.

متعدياً لاحتمال كونه جزءاً من العلة^(١) وإلا لجاء التحكّم واختلفوا في أنه هل يجوز تعدد الأصول المقيس عليها أم لا؟ فمَنع منه قوم لأنّه يلزم منه التشريع مع إمكان حصول المقصود بواحد منها، ومنهم من جَوّز ذلك لأنّه أقوى في إفادة الظن، والقائلون بالجواز اختلفوا في أنّه هل يجوز الاقتصار في المعارضة في الأصل على أصل واحد أم لا؟ فمَنع قوم منه لأنّه إذا عارضه المعترض في أصل واحد يبقى قياس المستدل صحيحاً في الأصل الذي لم يعارضه وبه يتم المقصود .

ومنهم من جَوّزه لأنّ المستدل قصد إلحاق الفرع بجميع الأصول، فإذا فرّق المعترض بين الفرع وبعضها^(٢) فقد تم مقصوده.

وعلى القول بوجوب المعارضة في الجميع اختلف القائلون به فمنهم من جَوّز للمستدل الاقتصار في الجواب على أصل واحد لأنّه يحصل مقصوده به، ومنهم من لم يجوّز ذلك لأنّ المستدل التزم صحة القياس على الجميع.

١. ورد في نسخة «ب» بعد عبارة «جزءاً من العلة»:

[ولا استبعاد في ترجيح بعض الاجزاء على البعض. ولو سلم الترجيح لم يفد استقلال الجزئية بل غايته أنه يفيد ابطال استقلال القاصرة ولا يفيد ابطالها بالكلية لاحتمال الجزئية وإذا احتمل ذلك كان الحكم بكون وصف المستدل مستقلاً تحكماً محضاً].

٢. أي أصل من الأصول.

قال: [السادس عشر] التركيب، تقدّم .

[السابع عشر]: التعدية، وتمثيلها في إجبار البكر البالغة: بكرٌ، فجاز إجبارها كالبكر الصّغيرة، فيعارض بالصّغر، ويعدّيه إلى الثيب الصغيرة، [و] يرجع به إلى المعارضة في الأصل. *

* أقول: سؤال التركيب هو أحد الإيرادات الواردة على القياس وهو الوارد على القياس المركّب وقد تقدّم بيانه والجواب عنه في القياس المركّب (١) .

وأما سؤال التعدية (٢)، فهو أن يعين المعارض في الأصل معنى ويعارض به ثم يقول للمستدل: ما عللت به وإن تعدى إلى فرع مختلف فيه فالذي عللت به أيضاً قد تعدى إلى فرع مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر، مثاله قول الشافعي في إجبار البكر البالغ: بكرٌ، فجاز إجبارها كالبكر الصغيرة. وقال الحنفي: العلة الصغر والبيكاره وإن تعدت إلى البالغة، فالصغر متعدّد إلى الثيب الصغيرة .

وهذا السؤال يرجع إلى سؤال المعارضة في الأصل مع زيادة التسوية به في التعدية، وجوابه جوابه (٣).

١. في مباحث شرائط حكم الأصل.

٢. وقد فصله في الإحكام: ١٠٦ / ٤ بعنوان: «الاعتراض السابع عشر». ولاحظ: نهاية الوصول

إلى علم الأصول: ٣٤٨ / ٤.

٣. وهو ابطال ما عارض به المعارض واسقاطه عن الاعتبار، كما مرّ في سؤال المعارضة

للأصل .

قال: [الثامن عشر]: منع وجوده في الفرع مثل: «أمان صدر من أهله في محله» كالمأذون، فيمنع الأهلية.

وجوابه: بيان وجود ما عناه بالأهلية كجواب منعه في الأصل، والصحيح منع السائل من تقريره، لأنّ المستدل مدّع، فعليه إثباته، لئلا يتتشر.*

* أقول: هذا أحد الاسئلة^(١) وهو منع وجود الوصف المدعى عليته في الفرع، مثاله: قولهم في أمان العبد: أمان صدر من أهله في محله، فيصحّ كالمأذون فيمنع المعارض الأهلية في الفرع وهو العبد الغير المأذون له في الحرب.

وجوابه بيان وجود ما أراد من الأهلية في الفرع، وهو كجواب منع وجود الوصف في الأصل.

واختلفوا في أنه هل للسائل أن يثبت هذا السؤال أم لا؟ فمنع منه المصنف لأنّ المستدل مدّع (لوجوده في الفرع)، فعليه إثباته لا على المعارض نفيه، وإلا لانتشر الكلام.

١. وقد رقمه الأمدي في الإحكام بـ«الاعتراض الثامن عشر».

قال: [التاسع عشر]: المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم على نحو طرق اثبات العلة .

والمختار: قبوله، لثلاً تختل فائدة المناظرة.

قالوا: فيه قلب التناظر.

ورُدَّ: بأن القصد الهدم.

وجوابه: بما يعترض به على المستدلِّ، والمختار، قبول الترجيح أيضاً: فيتعيَّن العمل، وهو المقصود.

والمختار: لا يجب الإيماء إلى الترجيح في الدليل، لأنَّه خارج عنه، وتوقف العمل عليه من توابع ورودِ المعارضة لدفعها، لا أنَّه منه.*

* أقول: هذا النوع التاسع عشر من الاعتراضات وهو: المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدلِّ إمَّا بنص أو إجماع ظاهرٍ أو غير ذلك من الطرق، فلا بدَّ من بيان تحققه وطريق كونه مانعاً أو شرطاً على أحد الطرق التي اثبت المستدل بها كون الوصف الذي علل به علة .

وقد اختلفوا في قبول هذا السؤال فقبله قوم ورده آخرون، واختار المصنف الأول لأنَّ قصد المعترض هدم ما بناه المستدل، وهو حاصل هاهنا إذ دليله مقاوم لدليله ولا منع عليه في سلوك طريق الهدم دون طريق، ولو منع لزم سد باب فائدة البحث والاجتهاد والمناظرة .

واحتجَّ الأولون بأنَّ شأن المعترض الهدم، وذكر الدليل المعارض

﴿ يكون استدلالاً وبيانا لا هدماً، ويلزم منه العكس. ^(١)

والجواب: أنَّ القصد الهدم وإن اختلف طرائقه .

وجواب هذا السؤال أنَّ يقدح فيه المستدل بكلِّ ما للمعترض أنَّ يقدح به فيه
أنَّ لو كان المستدل متسماً به .

وإنَّ عجز المستدل عن ذلك كان له أن يدفع السؤال بالترجيح على رأي قوم
لأنَّه مهما ترجَّح ما ذكره المستدل بوجه من وجوه الترجيحات كان العمل به متعيَّناً،
وهو المقصود .

ومنع قوم من ذلك لأنَّ ما ذكره المعترض وإن كان مرجوحاً فهو اعتراض.

واختلفوا في أنَّه هل يجب على المستدل أن يذكر في دليله الإيماء إلى
الترجيح؟ فائتبه قوم لتوقف العمل بالدليل عليه فكان من اجزاء الدليل، ولو لم يذكره
لم يكن ذاكرةً للدليل. ونفاه آخرون لأنَّه مسؤول عن الدليل وقد اتى به والترجيح
خارج عن مسمى الدليل فلا يجب ذكره، وتوقف العمل بالدليل على الترجيح من
توابع ورود المعارضة لدفعها لا أنَّه جزء من الدليل.

١. أي القلب بمعنى أنَّه يصبح المعترض مستدلاً والمستدل معترضاً.

قال: [العشرون] الفرق وهو راجع إلى إحدى المعارضتين،
وإليهما معاً على قول.*

* أقول: سؤال الفرق ^(١) عند قوم عبارة عن المعارضة في الأصل والفرع إلا
أنَّ بعض المتقدمين ذهب إلى أنَّه عبارة عن مجموع معارضتين؛ وعند المتأخرين أنَّه
عبارة عن أحدهما، وقال آخرون ^(٢): سؤال الفرق عبارة عن بيان معنى في الأصل له
مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع، فيرجع حاصله حيثئذٍ إلى بيان انتفاء علَّة
الأصل في الفرع وبه يتقطع الجمع، والجواب ما تقدّم ^(٣).

١. وهو الاعتراض العشرون.

٢. من المتقدمين.

٣. في الجواب عن المعارضة في الأصل والفرع.

قال: [الحادي والعشرون]: اختلاف الضابط في الأصل والفرع،
مثل: تسببوا بالشهادة فوجب القصاص كالمكره.

فيقال: الضابط في الفرع الشهادة، وفي الأصل الإكراه، فلا يتحقق
التساوي.

وجوابه: أن الجامع: ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفاً، أو
بأن أفضاؤه في الفرع مثله، أو أرجح كما لو كان أصله المغربي للحيوان،
فإن انبعاث الأولياء على القتل طلباً للتشفي أغلب من انبعاث الحيوان
بالإغراء بسبب نفرتيه، وعدم علمه، فلا يضرُّ اختلاف أصلي التَّسبُّب، فإنه
اختلاف فرع وأصل، كما يقاس الإرث في طلاق المريض على القاتل
في منع الإرث، ولا يفيد أن التفاوت فيهما ملغى لحفظ النفس، كما أُلغِيَ
التفاوت بين قطع الأنملة وقطع الرقبة، فإنه لم يلزم من إلغاء العالم إلغاء
الحُرِّ. *

* أقول: هذا النوع الحادي والعشرون من الاعتراضات وهو المسمّى سؤال
الاختلاف الضابط في الأصل والفرع مع اتحاد حكمهما،^(١) كما لو قيل في مسألة
شهود القصاص: تسببوا بالشهادة إلى القتل فوجب عليهم القصاص زجراً لهم عن
التسبب كالمكره، فيقول المعترض: الضابط في الفرع الشهادة وفي الأصل الإكراه،
والمقصود منهما وإن كان واحداً وهو الزجر فلا يمكن تعدية الحكم به لأنَّ

الضابطة في الأصل غير موجود في الفرع، والضابط في الفرع يحتمل أن يكون مساوياً لضابط الأصل في الإفضاء إلى المقصود .

وجوابه: أنَّ الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عُرفاً أو تبييناً أنَّ الضابط في الفرع مفض إلى المقصود^(١) أكثر من إفضاء ضابط الأصل إليه أو مساو له كما لو كان أصله «المغري للحيوان» من حيث إنَّ انبعاث الولي للتشفي والانتقام في الفرع أغلب من انبعاث الحيوان بالإغراء بسبب [غلبة] نفرته من الأدمي وعدم علمه فلا يضر اختلاف أصلي التسبب^(٢) لأنه اختلاف في فرع وأصل كما يقاس الإرث في طلاق المريض على [حرمان] القتال في منع الإرث^(٣) ولا يفيد المستدل أن يقول التفاوت بينهما ملغى^(٤) لحفظ النفس كما أنه ألغى التفاوت بين قطع الأنملة وقطع الرقبة، فإنه يلزم من إلغاء العالم إلغاء الحرز^(٥).

١. في النسختين بعد كلمة «المقصود»:

[كإفضاء ضابط الأصل لأن احتمال التساوي أرجح وأن إفضاؤه.]

٢. في النسختين بعد كلمة «التسبب»:

[وهو كون أصل أحدهما شهادة وأصل الآخر إكراهاً أو إغراء، فإنه اختلاف في فرع وأصل وكأنه قبل الشهادة يوجب القصاص قياساً على الإكراه والإغراء، والجامع كون كل واحد منهما سبباً واختلاف الأصل والفرع وكونه شرطاً في القياس غير قادح في صحته وإن بلغ الاختلاف إلى التضاد].

٣. في النسختين بعد كلمة «الإرث»:

[كما تقدم في المناسبة].

٤. في النسختين بعد كلمة «ملغى»:

[أي بين ضابط الأصل والفرع مراعاة لحفظ النفس].

٥. في النسختين ورد هذا المقطع كما يلي:

قال: [الثاني والعشرون]: اختلاف جنس المصلحة، كقول الشافعية: أولج فرجاً في فرجٍ مشتهى طبعاً محرّم شرعاً، فيحدُّ كالزّاني، فيقال: حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط، وفي الأصل دفع محذور اختلاط الأنساب، فقد يتفاوتان في نظر الشرع، وحاصله معارضة. وجوابه كجوابه بحذف خصوص الأصل.*

* أقول: إذا اتحد الضابط بين الأصل والفرع واختلف جنس المصلحة،^(١) كقول الشافعي في مسألة اللواط: أولج فرجاً في فرجٍ مشتهى طبعاً محرّم شرعاً، فيجب الحدّ كالزّاني. فللمعتز أن يقول: الضابط وإن اتحد إلا أنّ جنس المصلحة مختلف لأنّ الحكمة في الفرع هي صيانة النفس عن رذيلة اللواط وفي الأصل دفع محذور اختلاط الأنساب وقد يتفاوتان في نظر الشارع فينط الحکم بإحدى الحكمتين دون الأخرى، وحاصل هذا السؤال يرجع إلى المعارضة.

وجوابه كجوابه وهو أنّ التعليل إنّما وقع بالضابط المشترك المستلزم لدفع المحذور اللازم من عموم الجماع، والتعرض لحذف ما اختصّ به الأصل بأحد الطرائق الموجبة للحذف كالسبر والتقسيم وغير ذلك.

[١] الوجوب القصاص على قاطع الأنملة عند إفضاء القطع إلى الهلاك قياساً على قاطع الرقبة وإن كان التفاوت بينهما ظاهراً غير خفيّ مبالغة في صيانة النفس، وإنّما لا يفيد لأنّه لا يلزم من إلغاء تفاوت القاتل إلغاء كل تفاوت، فإنّه قد ألغى التفاوت بين العالم والجاهل فيقتل أحدهما بالآخر، ولم يبلغ التفاوت بين الحرّ والعبد، وإليه أشار بقوله: بأنّه لم يلزم من إلغاء العالم إلغاء الحرّ.]

قال: [الثالث والعشرون]: مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل، كالبيع على النكاح وعكسه.

وجوابه، ببيان أن الاختلاف راجع إلى المحل الذي اختلافه شرط لا في حكم وبيان.*

* أقول: هذا الثالث والعشرون من الاعتراضات وهو أن يقال: حكم الفرع مخالف لحكم الأصل،^(١) فلا قياس لأن القياس عبارة عن تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة الجامع بينهما، ومع اختلاف الحكم فلا تعدية، مثالة: قياس صحة البيع على صحة النكاح أو بالعكس، وقياس وجوب الصلاة على الصوم وبالعكس.

وجوابه ببيان أن جنس الحكم واحد والاختلاف راجع إلى المحل الذي هو شرط في صحة القياس، فإن القياس لا بد فيه من تعدد المحل وليس الاختلاف في الحكم.

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣٥٣ / ٤، وهو هناك الاعتراض الثامن عشر، وهو الأخير.

قال: [الرابع والعشرون] القلب: قلبٌ لتصحيح مذهبه، وقلبٌ لإبطال مذهب المستدلِّ صريحاً، وقلبٌ بالالتزام.

الأولُ: لبثٌ، فلا يكون قرْبَةً بنفسه، كالوقوف بـ «عرفة»، فيقول الشافعيُّ: فلا يشترطُ فيه الصُّوم، كالوقوف بـ «عرفة» .

الثاني: عضو وضوءٍ، فلا يُكتفى فيه بأقلِّ ما ينطلقُ كغيره، فيقول الشافعي: فلا يتقدر بالربع.

الثالث: عقد معاوضةٍ فيصحُّ مع الجهل بالمعوض، كالنكاح، فيقول الشافعيُّ: فلا يشترط فيه خيار الرؤية، لأنَّ من قال بالصحة، قال بخيار الرؤية، فإذا انتفى اللازمُ، انتفى الملزوم.

والحقُّ أنَّه نوع معارضةٍ اشترك فيه الأصل والجامع، فكان أولى بالقبول. *

* أقول: هذا الرابع والعشرون من الاعتراضات وهو المسمى بالقلب^(١) وهو على ثلاثة أقسام:

الأول: قلب لتصحيح مذهب المعترض .

الثاني: قلب لإبطال مذهب المستدل صريحاً.

الثالث: قلب لإبطال مذهب المستدل بالالتزام .

.....
 ﴿٣٥﴾ مثال الأول: قول الحنفي في مسألة الاعتكاف: لبثتُ، فلا يكون قرية بنفسه كالوقوف بعرفة .

فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة، فكل من المستدل والمعترض قد تعرض في دليله لتصحيح مذهبه إلا أنَّ المستدل أشار لعلته إلى اشتراط الصوم بالالتزام والمعترض أشار إلى نفي اشتراطه صريحاً وقد يكون كل واحد منهما يشير في دليله إلى تصحيح مذهبه صريحاً كقول الشافعي في إزالة النجاسة: طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث، فيقول المعترض: طهارة تراد لأجل الصلاة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث.

مثال الثاني: قول الحنفي في مسح الرأس: عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفي فيه بأقل ما ينطلق عليه الإسم كسائر الأعضاء ؛ فيقول الشافعي: عضو من أعضاء الطهارة فلا يتقدر بالربع كغيره من الأعضاء ؛ فكل منهما قد أشار في دليله إلى إبطال مذهب خصمه وليس في ذلك ما يدل على تصحيح مذهب أحدهما لجواز أن يكون الحق غيرهما كمذهب مالك في وجوب الاستيعاب إلا إذا كان في المسألة قولان لا غير، فإنه يلزم من إبطال أحدهما صحة الآخر.

مثال الثالث: قول الحنفي في مسألة [بيع] الغائب: عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح. فيقول الشافعي: عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح ؛ فالمعترض هاهنا تعرض لابطال مذهب الخصم بالالتزام لأنَّ من قال بالصحة فقد قال بخيار الرؤية، فالخيار لازم الصحة، فإذا انتفى انتفت الصحة.

واختلف الناس في قبول هذا السؤال فقبله قوم من حيث إنه يشير إلى ﴿٣٦﴾

ضعف الدليل لدلالته على نقيض مذهب المستدل. وردّه آخرون لأنّ المعارض إما أن يعترض في دليبه لنقيض حكم المستدل أو لغيره، فإن كان الأوّل [فقد] تعذّر عليه القياس على أصل المستدل لأنّه يستحيل اجتماع حكمين متنافيين مجتمع عليهما في أصل واحد، وإن كان الثاني لم يكن ذلك اعتراضاً على الدليل.

والحقّ القبول لأنّ المعارض وإن تعرّض في الدليل لحكم يقابل حكم المستدل صريحاً فقد يمكن اجتماعهما في أصل واحد كما في إزالة النجاسة على ما ذكرناه،^(١) وإن تعرّض لغيره فقد يصح القلب إذا كان ذلك لازماً عما ذكره المعارض كما في مسألة بيع الغائب، على أنّ القلب نوع من المعارضة اشترك فيه الأصل والجامع فكان أولى بالقبول من غيره من المعارضات.

قال: [الخامس والعشرون] القول بالموجب، وحقيقته: تسليم الدليل مع بقاء النزاع، وهو ثلاثة:

الأول: أن يستتجه ما يتوهم أنه محلُّ النزاع، أو ملازمه، مثل: قتل بما يقتل غالباً، فلا ينافي وجوب القصاص، كحرقه، فيردُّ: بأنَّ عدم المنافاة ليس محل النزاع، ولا يقتضيه .

الثاني: أن يستتجه إبطال ما يتوهم أنه مأخذُ الخصم، مثل: التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسَّل إليه، فيردُّ: إذ لا يلزم من إبطال مانع انتفاء الموانع، ووجود الشرائط، والمقتضي .

والصحيح: أنه مصدِّق في مذهبه، وأكثرُ القول بالموجب كذلك، لخفاء المأخذ، بخلاف محالِّ الخلاف.

الثالث: أن يسكت عن الصغرى، وهي غير مشهورة مثل: ما ثبت قرينة فشرطه النية كالصلاة، ويسكت عن: «والوضوء قرينة» فيردُّ، ولو ذكرها لم يرد إلا المنع.

وقولهم: «فيه انقطاع أحدهما» بعيدٌ في الثالث، لاختلاف المرادين.

وجواب الأول: بأنه محلُّ النزاع، أو مستلزم، كما لو قال: لا يجوز قتل المسلم بالذمي، فيقال بالموجب، لأنه يجب، فيقول: المعنى بـ « لا يجوز» تحريمه، ويلزم نفي الوجوب.

وعن الثاني: أنه المأخذ .

وعن الثالث: بأن الحذف سائغ.*

* أقول: هذا الخامس والعشرون من الاعتراضات وهو القول بالموجب،^(١) وهو يرجع إلى تسليم ما اتخذته المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهو على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون المستدل استتج من دليله ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه، مثل ما إذا قال: «قتل بما يقتل غالباً» فلا ينافي وجوب القصاص كحرقه، فيقول المعترض: أقول بموجب ما ذكرت من الدليل ولا يلزم المطلوب، فإن عدم المنافاة لا يلزم منها^(٢) وجوب القصاص ولا نقيضه.

الثاني: أن يكون المستدل يستتج من دليله إبطال مأخذ الخصم كما يقول: التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتوسل^(٣) إليه فيقول المعترض: لا يلزم من إبطال مانع إنتفاء الموانع ووجود جميع الشرائط والمقتضي. واختلف الجدليون^(٤):

فقال قوم: إنه يجب على المعترض ذكر مستند القول بالموجب في هذا النوع لاحتمال أن يكون هذا المأخذ عنده، فإذا علم أنه لا يكلف بإظهار المأخذ عند إيراد القول بالموجب فقد يقول بذلك عناداً وإيقافاً لكلام المستدل.

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤ / ٢١٧.

٢. في نسخة «ج»: [منه].

٣. في نسخة «ج» بعد كلمة «كالتوسل»:

[كالتوسل إليه فيقول المعترض أقول لموجب ما ذكرت ولا يلزم المطلوب لأنه لا يلزم].

٤. في وجوب إلزام المعترض اظهار مدرك القول بالموجب.

وقال آخرون: لا يجب ذلك لأنه عاقل وهو أعرف بمأخذ إمامه فكان الظاهر من حاله الصدق؛ وهذا النوع من القول بالموجب أكثر من النوع الأول وأشهر بين المناظرين لأن خفاء المدارك أغلب من خفاء الأحكام فإنه قد يشترك الخواص والعوام في نقل الأحكام دون مداركها.

الثالث: أن يسكت المستدل عن الصغرى التي هي مشهورة مثل ما ثبت قرينة، فشرطه النية كالصلاة، ويهمل قوله: والوضوء قرينة، فيقول المعترض: أقول بالموجب وامنع من إيجاب النية في الوضوء؟ ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض إلا المنع.

وقول الجدليين في القلب انقطاع أحدهما، صحيح في الأولين لما ذكرنا من توجههما عليه، وبعيد في الثالث لاختلاف المرادين، فلا يرد النفي والاثبات على محل واحد لأن أحدهما أراد بالقرينة غير ما أراد به الآخر، وحيثُذ يصير النزاع لفظياً فلا يلزم الانقطاع.

وجواب الأول أن المستتج إنما هو محل النزاع أو ملازمه كما لو قال: لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقال بالموجب لأنه يجب، والواجب ليس بجائز فيقول المستدل: عنيتُ بقولي «لا يجوز»، التحريم، ويلزم نفي الوجوب حيثُذ.

وعن الثاني: أنَّ المستتج المأخذ.^(١)

وعن الثالث: بأنَّ الحذف لإحدى المقدمتين سائغ والدليل عبارة عن مجموعهما.

١. في النسختين بعد كلمة «المأخذ»:

[وتبين اشتهاه بين النظار كما سبق].

قال: والإعترضات من جنس واحدٍ تتعدّدُ اتفاقاً، ومن أجناسٍ، كالمنع، والمطالبة، والنقض، والمعارضة، منع أهل «سمرقند» التعدّد، للخبط، والمترتبة منع الأكثر، لما فيه من التّسليم للمتقدّم فيتعيّن الآخر. والمختار: جوازه، لأنّ التّسليم تقديريٌّ فلتترتب، وإلا كان منعاً بعد تسليم فيقدّم ما يتعلّق بالأصل، ثمّ العلة، لاستنباطها منه، ثمّ الفرع لبنائه عليهما، وتقدم النّقض على معارضة الأصل، لأنّه يورد لإبطاله العلة، والمعارضة لإبطال استقلالها.*

* أقول: الاعتراضات إما أن تكون من جنس واحد كالنقض أو المعارضات في إحدى ركّبي القياس أمّا الأصل أو الفرع، وأمّا أن تكون من أجناس متعدّدة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة، فإن كان الأول فقد اتفق الجدليون على جواز إيرادها معاً لأنّه لا يلزم منها تناقض ولا خروج من سؤال إلى غيره، وإن كان الثاني فتلك الأسئلة لا تخلو إمّا أن تكون مترتبة أو غير مترتبة فإن كانت غير مترتبة فقد جوز الجمهور الجمع بينها ومنع منه أهل «سمرقند» وأوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه إلى الضبط وبعده عن الخبط.

وإن كانت مترتبة فقد اختلفوا في جواز إيرادها معاً، فمنع الأكثر منه لأنّ المناظر إذا طالب بتأثير الوصف بعد أن منع وجوده فقد نزل عن المنع وأشعر بتسليم وجوده لأنّه لو بقي على منع وجود الوصف لَمَا طالب بتأثيره لأنّ تأثير ما لا وجود له محال، وحينئذٍ فلا يستحقّ المعترض جواباً إلا عن السؤال الأخير.

وجوزّه آخرون بأنّ يطلب تأثير الوصف بعد منع وجوده على تقدير

﴿التسليم لوجوده بأن نقول: لو سلمنا وجوده تقديراً فلا نسلم تأثيره، وإذا كان كذلك فلنرتب الأسئلة والآ كان منعاً لتسليم ما ثبت تسليمه .

فأولى ما تقدم سؤال الاستفسار لأن من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه، ثم سؤال فساد الاعتبار لأنه نظر في فساد من حيث الإجمال، ثم فساد الوضع،^(١) ثم منع الحكم في الأصل، ثم منع وجود العلة فيه لأن العلة مستنبطة من حكم الأصل فتأخر السؤال عنها عن السؤال عنه، ثم ما يتعلق بعلة الوصف كالمطالبة، وعدم التأثير، والقدرح في المناسبة، والتقسيم، وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط، وكون الحكم غير صالح لإفضائه إلى المقصود، ثم النقض والكسر لكونه معارضاً لدليل العلية، ثم المعارضة في الأصل لأنه متعارض لنفس العلة فهو متأخر عن النقض^(٢)، ثم التعدية والتركيب لأنهما في الحقيقة معارضة في الأصل، ثم منع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه لحكم الأصل ومخالفته للأصل في الضابط والمعارضة في الفرع، وسؤال القلب، والقول بالموجب.^(٣)

١ . في النسختين بعد كلمة «الوضع» :

[لأنه أخص من فساد الاعتبار، والنظر في الأعم مقدّم .]

٢ . في بعض المصادر بدل «النقض» : [المعارض] .

٣ . قد توقف الشارح المعظم في عد الاعتراضات عند الاعتراض الخامس عشر في حين أن الأمدي في الإحكام: ١٠٥ / ٣ - ١٣٣ . قد أنهاها إلى الاعتراض الخامس والعشرين وإليك عناوينها: .

سؤال التركيب، سؤال التعدية، منع وجود الوصف المعلل به في الفرع، الفرق، اختلاف الضابط واتحاد الحكمة، اتحاد الضابط واختلاف الجنس، مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل، سؤال القلب، سؤال القول بالموجب.

قال: والاستدلال يطلق على ذكر الدليل، ويطلق على نوع خاص، وهو المقصود، فقيل: ما ليس بنص، ولا إجماع، ولا قياس، وقيل: ولا قياس علة، فيدخل نفي الفارق والتلازم.

وأما نحو: وَجِدَ السَّبَبُ أو المانع، أو: فقد الشَّرْط، فقيل: دعوى دليل، وقيل: دليل، وعلى أنه دليل قيل: استدلالٌ وقيل: إن أُثِبَتْ بِغَيْرِ الثلاثة.

والمختار: أنه ثلاثة: تلازمٌ بين حكمين من غير تعيين علة، وإستصحاب، وشرع من قبلنا.*

[الاستدلال]

* أقول: لما فرغ من البحث في القياس شرع في الاستدلال،^(١) وهو أحد الطرق المفيدة للأحكام وهو لفظ مشترك بين معان:

فيطلق على ذكر الدليل سواء كان نصاً أو إجماعاً أو قياساً، ويطلق على معنى آخر أخص منه وهو المعنى به هاهنا وهو دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً، وقيل دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياس علة، فيدخل تحته قياس نفي الفارق، وهو القياس في معنى الأصل على ما مرّ وقياس التلازم، وهو قياس الدلالة.

واختلفوا في مثل قولنا: وجد السبب فيوجد المسبب، أو وجد المانع أو

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤ / ٣٥٧ و ٤٤٧؛ المحصول: ٢ / ٥٨٢.

.....

﴿ انتفى الشرط فيتفي الحكم هل هو دليل أم لا؟ فقال قوم أنه دليل، وقيل إنه دعوى دليل، والقائلون بأنه دليل قال بعضهم: إنه استدلال لأنه ليس بنص ولا إجماع ولا قياس، وقيل^(١): إن أثبت بغير الثلاثة فهو استدلال وإلا فلا، واختار المصنف أن أنواع الدليل ثلاثة: الأول: التلازم بين الحكمين من غير تعيين العلة الجامعة وإلا كان قياساً، والثاني: الاستصحاب، والثالث: شرع من قبلنا.

١. وجاءت العبارة بعد كلمة «وقيل» في النسختين:
 [إن أبيت السبب أو المانع أو الشرط بغير الثلاثة أي النص والإجماع والقياس...] .

قال: الأول: تلازم بين ثبوتين أو نفيين، أو ثبوتٍ ونفيٍّ، أو نفيٍّ وثبوتٍ، والمتلازمان: إن كانا طرداً وعكساً كالجسم والتأليف، جرى فيهما الأولان طرداً وعكساً.

وإن كانا طرداً لا عكساً، كالجسم والحدوث، جرى فيهما الأول طرداً، والثاني عكساً.

والمتنافيان إن كانا طرداً وعكساً، كالحدوث ووجوب البقاء، جرى فيهما الآخران طرداً وعكساً: فإن تنافيا إثباتاً، كالتأليف والقدم، جرى فيهما الثالث طرداً وعكساً، وإن تنافيا نفيّاً، كالأساس والخلل، جرى فيهما الرابع طرداً وعكساً.

الأول: في الأحكام: من صحَّ طلاقه، صحَّ ظهاره، ويثبت بالطرده ويقوى بالعكس، ويقرَّر بثبوت أحد الأثرين، فيلزم الآخر للزوم المؤثر وبثبوت المؤثر ولا يُعيَّن المؤثر، فيكون انتقالاً إلى قياس العلة.

الثاني: لو صحَّ الوضوء بغير نيّة، لصحَّ التيمُّم، ويثبت بالطرده كما تقدّم، ويُقرَّر بانتفاء أحد الأثرين فينتفي الآخر، للزوم انتفاء المؤثر وبانتفاء المؤثر.

الثالث: ما كان مباحاً لا يكون حراماً.

الرابع: ما لا يكون جائزاً يكون حراماً، ويقرَّران بثبوت التنافي بينهما

أو من لوازمهما.*

* أقول: المتلازمان ^(١) إما أن يكونا ثبوتيين ^(٢) أو نفيين أو يكون الملزوم ثبوتياً واللازم نفياً أو بالعكس، والمتلازمان إما أن يتلازما طرداً وعكساً أو طرداً لا عكساً فإن تلازما طرداً و عكساً جرى فيهما الأولان أعني أن يكونا ثبوتيين ونفيين كالجسم والتأليف فإنه لما كان الجسم ملزوماً للتأليف وبالعكس طرداً وعكساً كان الجسم الثبوتي ملزوماً للتأليف الثبوتي طرداً و عكساً وعدم الجسم السلبي ملزوماً لعدم تأليف السلبي طرداً وعكساً.

وإن تلازما طرداً لا عكساً كالجسم والحدوث، فإن الجسم مستلزم للحدوث ولا ينعكس، فإنه ليس الحدوث مستلزماً للجسم وهما ثبوتيان تلازما طرداً و لم يتلازما عكساً فيجري فيهما :

الأول: أعني التلازم الثبوتي طرداً فإن كل جسم محدث، ويجري فيهما .

الثاني: عكساً أعني التلازم السلبي فإن عدم [الجسم وعدم الحدوث متلازمان عكساً لا طرداً فإنه يمكن جعلوا الأمر عن الجسم والحدوث وإنما سلبيهما يتلازمان عكساً أي يتلازم الجسم والحدوث]، ^(٣) والمتنافيان إن كانا طرداً وعكساً، ^(٤) ۞

١ . نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤ / ٣٥٨.

٢ . كذا في جميع النسخ وفي المتن: «ثبوتين».

٣ . جاءت العبارة التالية في نسخة «ج» بدلا عما في المتن:

[الحدوث مستلزم لعدم الجسم] .

٤ . في النسختين بعد كلمة «عكساً»:

﴿ فإن كلّ محدث ليس بواجب و كلّ ما ليس بمحدث فهو واجب، فقد حصل تلازم بين ثبوت ونفي وبين نفي و ثبوت كلّ واحد منهما طرداً وعكساً [لاكلّ واحد منهما عكس الآخر] ^(١) وإنّ تنافياً اثباتاً كالتأليف والقدم فإنّهما متنافيان اثباتاً ويجوز رفعهما، جرى فيهما [الثبوت] .

الثالث: وهو استلزام الثبوت للنفي طرداً وعكساً فإنّ التأليف مستلزم لعدم القِدَم، هذا في الطرد ؛ وفي العكس القِدَم مستلزم لعدم التأليف، وإنّ تنافياً نفيّاً كالأساس و الخلل جرى فيهما [النفي].

الرابع: أعني التلازم بين نفي و ثبوت طرداً لاستلزام عدم الأساس للخلل، وعكساً لاستلزام عدم الخلل، الأساس.

مثال الأول - وهو التلازم من بين ثبوتين في الأحكام - قولنا: من صح طلاقه صح ظهاره، وثبتت هذه الملازمة بالطرد وتقوى بالعكس، ^(٢) وتقرر اللزوم ﴿

﴿ أي تنافياً في الوجود والعدم كالحديث ووجوب البقاء فإنّ الحديث والوجوب متنافيان وجوداً وعدمًا جرى بينهما الأخران أعني التلازم بين ثبوت ونفي كل واحد منهما طرداً وعكساً.]

١. وجاء بدلاً عنها في النسختين ما يلي:

[فإنه يصدق أيضاً كل ما ليس بواجب فهو محدث وكل ما هو واجب فليس بمحدث إن تنافياً].
٢. في النسختين بعد كلمة «بالعكس»:

[أي إن ثبت بدوران صحة الظهار مع صحة الطلاق وجوداً وعدمًا حتّى يلزم كون صحة الطلاق علّة لصحة الظهار فيستلزمها وتقرر بأنّ الصحيحين أثران لمؤثر واحد ويلزم من ثبوت أحد الأثرين ثبوت الآخر لثبوت المؤثر فإنّ وجود أحد الأثرين دليل على وجود المؤثر وهو دليل على وجود الأثر الآخر].

بشوت أحد الأمرين يثبت الآخر لثبوت المؤثر فإن وجود أحد الأثرين دليل على وجود المؤثر وهو دليل على وجود الأمر الآخر، وتقرر أيضاً بثبوت المؤثر من غير تعيين للمؤثر وإلا كان انتقالاً إلى قياس العلة ولم يكن استدلالاً.

مثال الثاني - وهو التلازم بين النفيين - قولنا: لو صحَّ الوضوء بغير نيّة لصحَّ التيمم، ويثبت بالطرد كما تقدّم في جانب الثبوت، ويقرر بانتفاء أحد الأثرين، فينتفي المؤثر فينتفي الأثر الآخر، فإن الأثر إذا انتفى انتفى المؤثر أولاً، ويقرر أيضاً بانتفاء المؤثر.

مثال الثالث - وهو أن يكون الملزوم ثبوتاً واللازم نفيّاً - قولنا: ما كان حلالاً لا يكون حراماً.

مثال الرابع - عكسه - وهو قولنا: ما لا يكون مباحاً يكون حراماً، ويقرر هنا بأن الملازمتان بثبوت التنافي بين الحكمين أو بين لوازمهما، فإذا تقرر ذلك وثبت أحدهما، لزم انتفاء الآخر.

قال: وَيَرِدُ عَلَى الْجَمِيعِ: منعهما ومنع أحدهما، وَيَرِدُ مِنَ الْأَسْئَلَةِ مَا عدا أسئلة نفس الوصف الجامع.

ويختص بسؤال، مثل قولهم في قصاص الأيدي باليد: أحد مُوجِبِي الأصل، وهو النفس، فيجب بدليل الموجب الثاني، وهي الدية، وَقُرِّرَ بِأَنَّ الدية أحد الموجبين، فيستلزم الآخر، لَأَنَّ الْعِلَّةَ إِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً، فَوَاضِحٌ، وَإِنْ كَانَتْ مُتَعَدِّدَةً، فَتَلَازَمُ الْحَكِيمِينَ دَلِيلٌ تَلَازَمُ الْعِلَّتَيْنِ.

فيعترض: بجواز أَنْ يَكُونَ فِي الْفَرْعِ بِأُخْرَى لَا تَقْتَضِي الْآخَرَ، وَيَرْجِّحُهُ بِاتِّسَاعِ الْمَدَارِكِ، فَلَا يَلْزَمُ الْآخَرَ.

وجوابه: أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ أُخْرَى، وَتَرْجِيحُهُ بِأَوْلَوِيَّةِ الْإِتِّحَادِ، لَمَا فِيهِ مِنَ الْعَكْسِ.

فَإِنْ قَالَ: فَالْأَصْلَ عَدَمُ عِلَّةِ الْأَصْلِ فِي الْفَرْعِ، قَالَ: وَالْمُتَعَدِّدَةُ أَوْلَى*.

* أقول: لما فرغ من أنواع التلازم والتنافي شرع في الاعتراض عليها، وقوله: وَيَرِدُ عَلَى الْجَمِيعِ منعهما، يعني به أَنَّ أنواع التلازم يرد عليها المنع في^(١) اللازم والملزوم أو في أحدهما إما في اللازم أو في الملزوم ويرد هاهنا من الأسئلة ما

١. جاء بعد كلمة «في» في النسختين:

[ويرد هاهنا من الأسئلة ما ذكرنا في فصل القياس ما عدا أسئلة نفس الوصف الجامع فإنها مختصة بالقياس]

ذكر في فصل القياس ماعدا أسئلة نفس الوصف الجامع فإنها مختصة بالقياس لعدم تعيين العلة هاهنا، ويختص التلازم المذكور بسؤال آخر غير ما ذكرنا في قياس العلة، وذلك إذا كان الجامع من الأصل والفرع أحد موجبي الأصل أي علقته، مثاله: قولهم في قصاص الأيدي باليد الواحدة: إن قصاص الأيدي باليد الواحدة أحد موجبي علة الأصل وهو تفويت النفس، وإذا كان كذلك فيجب في الفرع بدليل وجود الموجب الثاني لعلّة الأصل وهو الدية على تقدير وجودها في الفرع.

وقرروا وجوبها في القصاص في الفرع بأن الدية أحد الموجبين فيستلزم الموجب الآخر لأنّ علة الموجبين في الأصل - إن اتحدت - فواضح لزوم المطلوب لاستلزام وجود أحد موجبيها في الفرع وجودها المستلزم لوجود الموجب الآخر وهو القصاص على الكل، وإن تعددت فتلازم الحكمين في الأصل دليل تلازم العلتين، فيعترض المعترض بما ذكرنا من السؤال وهو المختص بقياس الدلالة. وتقرير الاعتراض والجواب عنه قد تقدّم فيما مضى.

قال: الاستصحاب: الأكثر، كالمزني، والصيرفي، والغزالي: على صحته، وأكثر الحنفية: على بطلانه كان نفيًا أصليًا، أو حكماً شرعيًا، مثل قول الشافعية في الخارج: الإجماع على أنه قبله متطهرٌ، والأصل البقاء حتى يثبت معارضٌ، والأصل عدمه.

لنا: أن ما تحقق ولم يظن معارض يستلزم ظنَّ البقاء.

وأيضاً: لو لم يكن الظنَّ حاصلًا، لكان الشك في الزوجية ابتداءً كالشك في بقائها في التحريم أو الجواز، وهو باطلٌ، وقد استصحاب الأصل فيهما.

قالوا: الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي، والدليل نصُّ أو إجماعٌ، أو قياس.

وأجيب: بأنَّ الحكم البقاء، ويكفي فيه ذلك ولو سلّم فالدليل الاستصحاب.

قالوا: لو كان الأصل البقاء، لكانت بينة النفي أولى، وهو باطل بالإجماع.

وأجيب: بأنَّ المثبت يبعد غلظه، فيحصل الظن.

قالوا: لا ظنَّ مع جواز الأقيسة .

قلنا: الفرض بعد بحث العالم.*

[الاستصحاب]

* أقول: اختلف الناس في استصحاب الحال^(١) هل هو حجة أم لا؟

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤ / ٣٦٣ - ٣٩٤؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٥٥٧ -

فذهب جماعة من الأشاعرة كالمزني والصفري والغزالي وجماعة الإمامية إلى صحته، وذهب جماعة من المعتزلة كأبي الحسين البصري وأكثر الحنفية إلى بطلانه، وزعم هؤلاء أنه يفيد الترجيح لا غير .

واختار المصنف الأول سواء كان الاستصحاب للنفي الأصلي أو للحكم الشرعي، مثاله قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين: متطهر قبل الخروج، فيكون كذلك بعد الخروج، لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت دليل معارض يقتضي عدمه، والأصل عدم ذلك الدليل .

واستدل المصنف بوجهين :

الأول: أن الاستصحاب يفيد الظن فيجب العمل به أما الأولى فلا تأنع قطعاً أنا متى تحققنا ثبوت أمر ولم يحصل لنا ظن بوجود معارض له، فإننا نظن قطعاً ثبوت ذلك الأمر على ما كان عليه، وأما الثانية فظاهرة .

الثاني: أن الاجماع واقع على أن من شك في حصول الزوجية لامرأة فإنها تكون محرمة عليه، ومن شك في بقاء الزوجية بعد حصولها فإنها لا تكون محرمة عليه، فنقول: لو لم يكن الأصل البقاء لكان الأصل أما العدم أو يتساوى، والأول باطل وإلا لزم تحريم الزوجة، والتالي باطل أيضاً وإلا لزم عدم الفرق. (١)

٥٦١؛ عدة الأصول: ٢/٧٥٣؛ الإحكام لابن حزم: ١/٦٨؛ المعتمد: ٢/٣٢٣؛ التبصرة: ٥٣٠؛ المستصفى: ١/٣٨٤؛ المحصول: ٢/٥٥٩ .

١. في نسخة «ج» فقط بعد كلمة «الفرق»:

[وهو باطل لوقوع الاتفاق على الفرق بين صورتين في الجواز والتحريم لامتناع مد اليد إليها

﴿ واحتج المخالف بوجه :

أحدها: أن حصول الطهارة - لو كان - شرعي فلا بُدَّ له من دليل، والدليل إما أن يكون نصاً أو إجماعاً أو قياساً فلا يكون الاستصحاب حجة .

والجواب: ليس الحكم المستنبط من الاستصحاب الطهارة بل بقاء الطهارة ويكفي فيه الاستصحاب، ولو سلمنا لكن الدليل هو الاستصحاب ويُمنع انحصار الأدلة فيما ذكرتم فإن هذا نفس النزاع هاهنا.

وثانيها: أنه لو كان الأصل بقاء ما كان على ما كان لزم ترجيح بيئته النفي على الإثبات، والتالي باطل إجماعاً، فالمقدم مثله .

والجواب: أن بيئته الإثبات إنما ترجحت من حيث إن الظن بها أقوى لأنها بعيدة عن الغلط بخلاف بيئته النفي .

وثالثها: إننا بعد حصول الشرع يغلب على ظننا كون كل صورة إما أن تكون قد شرع فيها الحكم بالنص أو بالقياس وعلى هذا التقدير كيف يبقى الظن بالاستمرار باقياً .

والجواب: إننا إنما نتمسك بالاستصحاب بعد بحث العالم عن الأقيسة والنصوص.

﴿ على التقدير الأول دون الثاني وإنما فرقوا بينهما لانهم استصحابوا الأصل في صورتين حتى قيل بامتناع الأولى وجواز الثانية .]

قال: شرع من قبلنا: المختار: أَنَّهُ ﷺ قبل البعث متعبِّدٌ بشرع، قيل: نوح. وقيل: إبراهيم. وقيل: موسى. وقيل: عيسى ﷺ. وقيل: ما ثبت أَنَّهُ شرعٌ.

ومنهم من منع، وتوقف الغزاليُّ.

لنا: الأحاديث متضاربة: كان يتعبَّد، كان يتحنُّث، كان يصلِّي، كان يطوفُ.

واستدل: بأنَّ من قبله لجميع المكلفين.

وأجيب: بالمنع.

قالوا: لو كان، لقضت العادة بالمخالطة أو لزمتهُ.

قلنا: التواتر لا يحتاج، وغيره لا يفيد.

وقد تمتنع المخالطة لموانع؛ فيحمل عليها جمعاً بين الأدلة.

[شرع النبي قبل البعثة]

* أقول: اختلف الناس في أَنَّ النبي ﷺ هل كان متعبِّداً بشرع أحد من الانبياء قبله قبل النبوة أم لا؟ فذهب جماعة إلى أَنَّهُ كان متعبِّداً، ونفاه آخرون كأبي الحسين البصري وغيره، وتوقف الغزاليُّ والقاضي عبدالجبار.

والمثبتون اختلفوا: فذهب بعضهم إلى أَنَّهُ كان متعبِّداً بشرع نوح، وآخرون

قالوا بشرع إبراهيم، وآخرون بشرع موسى، وآخرون بشرع عيسى، وآخرون

قالوا: إنه ما ثبت أنه شرع .

واستدل المصنف على أنه كان متعبداً بشرع من قبله بما نُقل نقلاً يقارب المتواتر أنه كان يصلي، ويحج، ويعتمر، ويطوف بالبيت، ويجتنب الميتة، ويزكّي ويأكل اللحم، ويركب الحمار، وهذه أمور لا يدركها العقل فلا مصير إليها إلا من الشرع .

واستدلّ آخرون على هذا المذهب أيضاً بأن عيسى كان مبعوثاً إلى جميع المكلفين والنبي ﷺ كان من جملة المكلفين فيكون عيسى مبعوثاً إليه .
والجواب: لا نسلم عموم دعوة من تقدّمه .

واحتج المخالف: بأنه لو كان متعبداً بشرع من قبله لكان مخالطاً لأهل تلك الشريعة للعادة الجارية بذلك أو لزمته المخالطة لأرباب تلك الشريعة بحيث يستفيد منهم الأحكام، ولما كان التالي باطلاً اجماعاً فكذلك المقدم .

والجواب: لا نسلم وجوب المخالطة لأنّ الشرع المنقول إليه عمّن تقدمه إن كان تواتراً فلا يحتاج إلى المخالطة والمناظرة، وإن كان أحاداً فهو غير مقبول خصوصاً مع اعتقاده بأن أهل زمانه ﷺ كانوا في غاية الإلحاد، سلّمنا أنه كان تحصل المخالطة [ولكن] قد لا تحصل لموانع تمنع منها، فيحمل ترك المخالطة لمن يقاربه من أرباب الشرائع المتقدمة على تلك الموانع جمعاً بين الأدلة .

قال: المختار: أنه بعد البعث متعبد بما لم ينسخ.
لنا: ما تقدم، والأصل بقاؤه.

وأيضاً: الاتفاق على الاستدلال بقوله: «النَّفْسِ بِالنَّفْسِ»^(١).

وأيضاً: ثبت أنه قال: «من نام عن صلاةٍ أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها»؛ وتلا: «وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»^(٢)، وهي لموسى عليه السلام؛ وسياقه يدلُّ على الاستدلال به .

قالوا: لم يذكر في حديث معاذ وصوبه .
وأجيب: بأنه تركه: إمّا لأنّ الكتاب يشمله، أو لقلته؛ جمعاً بين الأدلة.

قالوا: لو كان، لوجب تعلمها والبحث عنها.

قلنا: المعبر المتواتر، فلا يحتاج.

قالوا: الإجماع على أن شريعته ﷺ ناسخة.

قلنا: لما خالفها، وإلاّ وجب نسخُ وجوب الإيمان وتحريم الكفر.

* أقول: اختلف الناس في أنّ الرسول ﷺ بعد البعثة هل هو متعبد بما لم

يُنسخ من شرع الانبياء أم لا؟ فنفاه قوم وأثبته آخرون.

واستدل المصنف علىّ الاثبات بوجوه:

أحدها: ما تقدّم من أنه كان متعبداً قبل النبوة والأصل بقاء ذلك التعبد عملاً

بالاستصحاب إلى [أن] يرد الناسخ، والتقدير أنه لم ينسخ .

﴿ وثانيها: أنه قد وقع اتفاق العلماء على وجوب القصاص بقوله تعالى: **﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾** وهو إشارة إلى ما ورد في التوراة. وثالثها: ما نقل عنه ﷺ من أنه قال: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، ثم قرأ **﴿وَاقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾**»^(١) وهي أمر لموسى، وسياق هذه القراءة عقيب ذلك الحكم مشعر بكون المتلو دليلاً على الحكم. احتج المخالف بوجوه:

أحدها: أنه لما بعث معاذاً إلى اليمن لم يذكر معاذ شريعة المتقدمين مع أنه ﷺ صوّبه، ولو كان شرع من قبلنا أحد المدارك للأحكام لوجب على النبي ﷺ إظهاره لمعاذ حين تركه.

والجواب: أنه ترك معاذ شرع من تقدمنا لكونه داخلاً تحت الكتاب بوجه ما، أو أنه تركه لعله لا نعرفها الآن جمعاً بين الأدلة.

وثانيها: لو كانت الكتب السالفة حجة لنا لوجب علينا تعلمها والبحث عنها كوجوب تعلم القرآن والسنة، ولما لم يكن كذلك ثبت أننا لسنا متعبدين بها. والجواب: أن المتواتر منها هو المعتبر وهو غير محتاج إلى البحث. وثالثها: اجمعت الأمة على أن شريعته ﷺ ناسخة لجميع الشرائع الماضية فكيف نتعبد نحن بها مع نسخها.

والجواب: أن المنسوخ من الشرائع السابقة ليس إلا ما خالف شريعتنا، وإلا لوجب نسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر لكونه من الشرائع السابقة.

١. مسند أحمد: ٥ / ٣٨٢؛ سنن الترمذي: ٥ / ٣٣٦؛ سنن البيهقي: ٥ / ٢١٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٣ / ٢٨٧.

قال: مذهب الصحابي ليس حجةً على صحابي إتفاقاً.

والمختار: ولا على غيرهم.

وللشافعي، ولأحمد قولان في أنه حجةً متقدمة على القياس.

وقال قوم: إن خالف القياس.

وقيل: الحجة قول أبي بكر وعمر.

لنا: لا دليل عليه، فوجب تركه.

وأيضاً: لو كان حجة على غيرهم، لكان قول الأعمى الأفضل حجةً

على غيره، إذ لا يُقدَّرُ فيهم أكثر.

واستدلّ: لو كان حجةً لتناقضت الحجج.

وأجيب: بأنّ الترجيح أو الوقف أو التخيير يدفعه كغيره.

واستدلّ لو كان حجةً، لوجب التقليد مع إمكان الاجتهاد.

وأجيب: إذا كان حجةً فلا تقليد.

قالوا: «أصحابي كالنجوم»، «اقتدوا بالذين من بعدي».

وأجيب: بأنّ المراد المقلِّدون، لأنّ خطابه للصَّحابة.

قالوا: ولّى عبدالرحمن عليّاً عليه السلام، بشرط الاقتداء بالشيخين، فلم

يقبل، وولّى عثمان، فقبل، ولم ينكر، فدلّ على أنّه إجماعٌ.

قلنا: المراد متابعتهم في السيرة والسياسة، وإلّا وجب على

الصحابي التقليد.

قالوا: إذا خالف القياس، فلا بدّ من حجّة نقلية.

وأجيب: بأن ذلك يلزم الصحابي، ويجري في التابعين مع غيرهم.*

[حجّية قول الصحابي]

* أقول: اتفق الناس على أنّ مذهب الصحابي ليس حجّة في حق صحابي آخر،^(١) وإنما الخلاف في أنّه هل هو حجّة على غير الصحابي أم لا؟ فذهبت الأشاعرة والمعتزلة والشافعي في أحد القولين عنه وأحمد في إحدى الروايتين إلى أنّه ليس بحجّة، وذهب مالك والرازي وبعض أصحاب أبي حنيفة إلى أنّه حجّة مقدّمة على القياس؛ وذهب قوم إلى أنّه حجّة إن كان مخالفاً للقياس وإلا فلا، قال آخرون أنّ الحجّة من اقوال الصحابة إنّما هي قول أبي بكر وعمر.

والدليل على أنّ قول الصحابي ليس حجة مطلقاً أنّه لا دليل على كونه حجة فوجب نفيه، وأيضاً لو كان قول الصحابي حجة لكان قول الأعمش حجة على غيره، والتالي باطل فالمقدم مثله، وبيان الشرطية أنّ الصحابة لا يُقدّر فيهم أكثر من العلم والدين فلو كان بلوغ النصيب الوافر من هذين مقتضياً لتقليد الغير لكان كلّ من اتصف بهما، كذلك؛ وأمّا بطلان التالي فبالانفاق.

وقد احتجّ القائلون بأنّ قول الصحابي ليس بحجة بوجوه ضعيفة استدرك

عليها المصنف:

منها: أنه لو كان قول الصحابي حجة لتناقضت الحجج، والتالي باطل فالمقدم مثله، وبيان الشرطية أن الصحابة كثيراً ما اختلفوا في المسائل وليس قول البعض أولى من قول البعض الآخر حتى يكون أحدهما حجة والآخر ليس بحجة؛ وبطلان التالي ظاهر.

والجواب: المنع من الملازمة بناءً على أن المكلف يرجح أحد القولين على الآخر أو على القول بالوقف أو التخيير كما في غيره من الأدلة المتعارضة. ومنها: أن قول الصحابي لو كان حجة لوجب التقليد مع التمكن من النظر والاجتهاد، والتالي باطل فالمقدم [مثله].

بيان الشرطية أن المجتهد إذا رأى قول الصحابي قاضياً بحكم وكان قول الصحابي حجة وجب عليه الانقياد إليه والقبول منه، وبطلان التالي ظاهر بالإجماع. والجواب: لا نسلم الملازمة، وبيان المنع: أن قول الصحابي إذا كان حجة فالمتبع له متبع للحجة وليس بمقلد.

واحتج القائلون بأنه حجة بوجوه:

أحدها: قوله عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»،^(١) جعل الاهتداء لازماً للاقتداء ولا يعني بكونه حجة سوى هذا.

وثانيها: قوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» أمر باتباعهما

فيعون قولهما حجة.

١. بحار الأنوار: ٢٨ / ١٩؛ فتح الباري: ٤ / ٤٩؛ عمدة القاري: ١٠ / ٢٠٢؛ الاستذكار: ٤ / ٧؛

التمهيد: ٤ / ٢٦٣؛ شرح نهج البلاغة: ٢٠ / ١١؛ شرح مسند أبي حنيفة: ٣٢٨.

والجواب عنهما بعد تسليم النقل: أَنَّهُ ﷺ خاطب بهذا المقلدين لا المجتهدين، وبيانه: أَنَّهُ خطاب للصحابة، وبالإجماع لا يجوز للصحابي المجتهد تقليد صحابي آخر.

وثالثها: أَنَّ عبد الرحمن بن عوف وُلِّيَ علياً ﷺ بشرط الاقتداء بالشيخين فأبى، ووُلِّيَ عثمان فقبل، فحصل الاتفاق على ذلك من غير انكار فكان إجماعاً.

والجواب: المراد بالاقتداء بالشيخين سيرتهما وسياستهما لا اتباعهما في المسائل الاجتهادية، وإلاَّ وجب على الصحابي اتباع غيره من الصحابة، وذلك باطل بالإجماع.

واحتجَّ من قال بأنَّه حجّة إذا خالف القياس: بأنَّ قول الصحابي إذا كان مخالفاً للقياس فلا بد وأنَّ يكون لدليل نقلي وإلاَّ كان فسقاً والصحابي منزّه عن ذلك، وإذا كان لدليل نقلي كان حجّة.

والجواب: بأنَّ ذلك يلزم الصحابي دون غيره حتى يظهر الدليل، ويستتقض بالتابعي فإنَّه إذا قال قولاً بخلاف القياس فلا بد وأنَّ يكون لدليل نقلي وإلاَّ كان فاسقاً وهو منزّه عن ذلك، فإذا كان لدليل نقلي وجب على غير التابعي اتباعه، ولمَّا كان ذلك باطلاً فكذا ما قلموه.

قال: الاستحسانُ: قال به الحنفيّة والحنابلة، وأنكره غيرُهم حتّى قال الشافعي: من استحسن فقد شرّع، ولا يتحقّق استحسانٌ مختلفٌ فيه فقيل: دليلٌ ينقذ في نفس المجتهد تعرُّس عبارته عنه.

قلنا: إنْ شكَّ فيه فمردودٌ، وإنْ تحقّق، فمعمولٌ به اتفاقاً.

وقيل: هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى، ولا نزاع فيه .

وقيل: تخصيص قياسٍ بأقوى منه، ولا نزاع فيه .

وقيل: [هو] العدول إلى خلاف النظير، لدليل أقوى، ولا نزاع فيه .

وقيل العدول عن حكم الدليل إلى العادة، لمصلحة الناس، كدخول الحمام، وشرب الماء من السقاء.

قلنا: مستندهُ جريانه في زمانه أو زمانهم، مع علمهم من غير انكارٍ أو غير ذلك، وإلّا فهو مردودٌ، فإنْ تحقّق استحسانٌ مختلف فيه، قلنا: لا دليل يدل عليه، فوجب تركه.

قالوا: «وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ»^(١).

قلنا: أي: الأظهر والأولى، وقوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسنٌ» يعني: الإجماع، وإلّا لَزِمَ الْعَوَامُ.*

[حجّية الاستحسان]

* أقول: اختلف الناس في الاستحسان^(٢) فقال به جماعة الحنفيّة

١. الزمر: ٥٥.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤ / ٣٩٥ - ٤٠١؛ الإحكام للآمدي: ٤ / ١٦٣؛ المحصول: ٢ /

«وجماعة من الحنابلة، وانكره الشافعي والإمامية حتى أنّ الشافعي قال: «من استحسّن فقد شرّع».

ولا يتحقق استحسان مختلف فيه لأنّ الخلاف لم يقع في اطلاق لفظه بل اختلفوا في المعنى، وفي التحقيق كلّ من فسر^(١) بشيء فذلك الشيء متفق على العمل به، فقال بعض الحنفية في تحديده أنّه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه فلا يقدر على اظهاره، والتحقيق مع هؤلاء أنّ نقول: إنّ شكّ المجتهد في كونه دليلاً فهو مردود اتفاقاً، وإنّ تحقق أنّه دليل فهو معمول به اتفاقاً فلا اختلاف حينئذٍ في الاستحسان على هذا التفسير.

وقال آخرون: إنّ الاستحسان هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه. ولا نزاع أيضاً في العمل بمثل هذا عند القائلين بالقياس، فلا اختلاف في العمل بالاستحسان على هذا التفسير أيضاً.

وقال آخرون: إنّ تخصيص قياس بأقوى منه، ولا نزاع فيه أيضاً. وقال أبو الحسن الكرخي: الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى، ولا نزاع في هذا أيضاً.

وقيل: العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تقدير مدة السكون، وشرب الماء من السماء من غير تقدير له ولعوضه. والتحقيق فيه أنّ نقول: العادة إنّ علم أنّها جرت في زمانه عليه السلام من غير انكار أو في زمن الصحابة من غير انكار فهي حجّة اتفاقاً، وإلا فهي مردودة.

قال: المصالح المرسلة: تقدّمت .

لنا: لا دليل، فوجب الردُّ.

قالوا: لو لم تعتبر، لأدّى إلى خلوّ وقائع.

قلنا: بعد تسليم أنّها لا تخلو، العمومات والأقيسة تأخذها.*

.....
 واعلم أنّ المصنف رد على القائلين بالاستحسان بتقدير أنّ يفسر بتفسير يقع فيه الخلاف، بأن قال: لا دليل على العمل به فيجب تركه لأن الأدلة المستفاد منها الأحكام معدودة، وليس الاستحسان واحداً منها .

واحتج القائلون بالاستحسان بقوله تعالى: ﴿وَأَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(١).

والجواب: أنّ المراد بالأحسن هاهنا ليس الأولى والأظهر، وقوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»^(٢) عنى به ما اجمع عليه أهل الحل والعقد، وإلا لزم أن يكون العوام إذا استحسنوا شيئاً أن يكون حجّة، وليس كذلك بالاتفاق .

[حجّية المصالح المرسلة]

* أقول: قد بيّنا أنّ المصلحة إذا لم يعتبرها الشارع بالاعتبار والإلغاء تسمى بالمناسب المرسل .^(٣)

وقد اتفق الجمهور على ردّه، ونُقل عن مالك قبوله؛ واستدل المصنف

١. الزمر: ٥٥ . ٢. مسند أحمد: ١ / ٣٧٩؛ مستدرک الحاکم: ٣ / ٧٨؛ مجمع الزوائد: ١ / ١٧٧ .

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٤ / ٤٠٢؛ المحصول: ٢ / ٥٧٨ .

قال: الاجتهاد: في الاصطلاح: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكمٍ شرعيٍّ، والفقيه تقدّم، وقد علم المجتهد والمجتهد فيه.*

☞ على الأول بأنه لا دليل عليه فيجب ردّه. واحتجّ المخالف بأنه لو لم يُعتبر لأذى إلى خلو وقائع عن الأحكام،^(١) والتالي باطل فالمقدّم مثله .
والجواب: بعد المنع من بطلان التالي إنا نقول: إنها لا يخلو فإنّ العمومات والأقيسة^(٢) تتناول جميع الوقائع.

[الاجتهاد]

* أقول: الاجتهاد^(٣) في اصطلاح الناس عبارة عن: «استفراغ الوسع في أمر من الأمور مستلزم للمشقة» كما يقال: اجتهد في نقل الحجر العظيم، ولا يقال في حمل الصغير أنّه اجتهد فيه .

وفي اصطلاح الفقهاء: «عبارة عن استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي»،^(٤) فالفقيه قد عُرّف فيما تقدّم،^(٥) وما في الرسم تقييد ☞

١. في النسختين بعد كلمة «الاحكام»:

[وذلك عندما إذا لم يجد المجتهد مستنداً في المسألة غير تلك المصالح] .

٢. على رأي القائل بها.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٥٣٤ - ٥٤١؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١٦٧ / ٥ - ٢٨٤؛ التبصرة: ٤٩٦؛ المستصفى: ٤٠١ / ٢؛ المحصول: ٥٠٠ / ٢ .

٤. في النسختين بعد كلمة «شرعي»: [فالاستفراغ كالجنس، والفقيه قد عرف فيما مضى،

قال: مسألة: اختلفوا في تجزؤ الاجتهاد:

المثبت: لو لم يتجزأ، لعلم الجميع، وقد سنل مالك عن أربعين مسألة، فقال في ست وثلاثين منها: لا أدري.

وأجيب: بتعارض الأدلة، وبالعجز عن المبالغة في الحال.

قالوا: إذا اطلع على أمارات مسألة، فهو وغيره سواء.

وأجيب: بأنه قد يكون مالم يعلمه متعلقاً.

النافي: كل ما يُقدَّر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض.

وأجيب: الفرض حصول الجميع في ظنه عن مجتهد، أو بعد تحرير

الأئمة للأمارات.*

❦ للاستفراغ بالاجتهاد، والمجتهد قد عرّف وهو الفقيه، والمُجتهد فيه قد عرّف وهو الأحكام الشرعية.

❦ أقول: اختلف الناس في أنه هل يتجزأ الاجتهاد أم لا؟

فذهب جماعة إلى أن الاجتهاد يتجزأ فيجوز أن نقول: العالم نال (٦) منصب

الاجتهاد في بعض الأحكام دون البعض، فمن نظر في القياس فله أن يفتي في ❦

❦ وقولنا: لتحصيل الظن، احتراز عن الاستفراغ لتحصيل علم كما في الأحكام العقلية، وقولنا

بحكم شرعي احتراز عن الحكم العقلي].

٥. قدم تقدّم في أول الكتاب عند تفسير معنى الفقه.

٦. في جميع النسخ وردت كلمة «أي يقال» والصحيح ما اثبتناه.

مسألة قياسية وإن لم يكن ماهراً في الحديث، ومن عرف مسألة الشركة في الموارد فهو فقيه في علم الفرائض وإن لم يكن قد حصل الاخبار التي وردت في تحريم المسكرات .

وقال آخرون: أن الاجتهاد منصب لا يتجزأ .

احتج الأولون: بأن مالكا كان فقيهاً بالاتفاق مع أنه قد سُئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها: «لا أدري!» فلو اشترط في الفقيه العلم بكل الفتاوى لما جاز لمالك أن يفتي، وقد أجاب في هذه المسائل بلا أدري .

وأجاب المصنف عن هذا: بأن مالكا إنما أجاب بذلك في تلك المسائل لكثرة نظره وتعارض الأدلة عنده، لا لعدم تمهره في تلك المسائل أو أنه قد عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر، وإن كان في وقت آخر ناظراً .

واحتجوا أيضاً: بأنه إذا أُطلع على دليل مسألة على الاستقصاء استوى هو والعالم بكل المسائل في العلم بتلك المسألة، فكما جاز للثاني الإفتاء فكذا الأول .

وأجاب: بأنه يجوز أن يكون في بعض المسائل التي لا يعلمها، تعلق بهذه المسألة.

احتج الباقيون^(١): بأن كل مجهول يجوز أن يكون له تعلق بالمسائل المعلومة، فلا يجوز الإفتاء في حكم معين لجواز تعلق ذلك المجهول به.

وأجاب: بأن التقدير أن المجتهد يغلب على ظنه حصول جميع الأمارات له إما عن مجتهد أو بعد تحرير الاثمة المتقدمين للأمارات.

١. أي النافون للتجزؤ في الاجتهاد .

قال: مسألة: المختار: أنه ﷺ كان متعبداً بالاجتهاد .

لنا: مثل: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ» «ولو استقبلتُ من أمري ما استدبرت لَمَا سَقَتُ الْهَدْيِي» ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي.
واستدل أبو يوسف: بقوله: «لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» وقرّره الفارسي .

واستدل: بأنه أكثر ثواباً، للمشقة فيه، فكان أولى.

وأجيب: بأن سقوطه لدرجة أعلى.

قالوا: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ».

وأجيب: بأن الظاهر ردُّ قولهم: افتراه، ولو سلّم، فإذا تعبد بالاجتهاد

بالوحي، لم ينطق إلا عن وحي.

قالوا: لو كان لجاز مخالفته، لأنها من أحكام الاجتهاد.

وأجيب: بالمنع كالإجماع عن اجتهاد.

قالوا: لو كان، لما تأخر في جواب.

قلنا: لجواز الوحي أو لاستفراغ الوسع.

قالوا: القادر على اليقين يحرم عليه الظن.

قلنا: لا يُعْلَمُ إِلَّا بَعْدَ الْوَحْيِ، فكان كالحكم بالشهادة.*

* أقول: اختلف الناس في أن النبي ﷺ هل كان متعبداً بالاجتهاد أم لا؟^(١)

فذهب أحمد بن حنبل وأبو يوسف إلى أنه كان متعبداً، وقال أبو علي الجبائي وأبو هاشم أنه لم يكن متعبداً به، وهو مذهب الإمامية كافة. وذهب آخرون منهم القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري إلى أنه يجوز ذلك من غير قطع به.

وقال آخرون: إنه كان متعبداً بالاجتهاد في أمور الحرب دون الأحكام .

واختار المصنف الأول واستدل بقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَهُمْ﴾^(١) عاتبه على ذلك فلا يكون بالوحي، وروي عنه ﷺ أنه قال - حين أمر الصحابة بالتمتع وتخلفه عنهم - : «لو استقبلتُ من أمري ما استدبرت لَمَا سقت الهدى»^(٢) وهذا لا يصح إلا على تقدير أن يكون قد فعل ذلك بالاجتهاد .

واستدل أبو يوسف على ذلك أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾^(٣) وهو عام في المنصوص والمستنبط لأن كل واحد منهما يصدق عليه أنه مما أراه الله له ؛ وقرر أبو علي الفارسي هذا الدليل فقال: لا يجوز أن يكون المراد بالإراءة هاهنا إراءة العين لاستحالتها في الأحكام والإعلام والآن لوجب ذكر المفعول الثالث لوجود المفعول الثاني وهو الضمير الراجع إلى ما قارب^(٤) المعنى ليحكم بين الناس بما جعله الله لك

١. التوبة: ٤٣.

٢. سنن أبي داود: ٤٠١ / ١ برقم ١٧٨٤؛ سنن البيهقي: ٦ / ٥؛ عوالي اللآلي: ٤٥ / ١ برقم ٥٩، و

٢١٣ برقم ٦٧ وج ٢ / ٢٣٥ برقم ٣؛ بحار الأنوار: ٦٣٢ / ٣٠.

٣. النساء: ١٠٥.

٤. وفي نسخة «ج»: أفاده.

﴿ رأياً.﴾

ولقائل أن يقول: يجوز أن تكون «ما» مصدرية فلا ضمير يرجع إليها فانتفى
الدليل الدال على فساد إراءة الاعلام .

واستدل آخرون: بأن الحكم بالاجتهاد سلوك لأشق الطريقتين فيكون ثوابه
أعظم فلا يجوز خلوه منصب النبوة منه .

والجواب: أن الاجتهاد إنما سقط عنه ﷺ لحصول درجة هي أعلى وهي
حصول الحكم بالقطع لا بالظن .

واحتج القائلون بأنه لم يكن متعبداً بالاجتهاد بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ
الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(١) اخبر الله تعالى بأن جميع ما يحكم به فإنه
إنما يكون بوحي يوحى إليه .

وأجاب المصنف بوجهين:

الأول: أن الظاهر من سياق هذه الآية إنما هو رد قولهم أنه مفتر.^(٢)

الثاني: أنه إذا كان متعبداً بالاجتهاد وتعبده به مستفاداً من الوحي لم ينطق إلا

عن وحي .

وهذان الوجهان ضعيفان :

أما الأول: فلا أنه ليس في ذكر الآيات المتقدمة ذكر الإفتاء حتى يكون ﴿

١ . النجم: ٣ - ٤ .

٢ . في نسخة «ب» بعد كلمة «قولهم»:

[أنه مفتر في القرآن فالظاهر أنه لا ينطق في القرآن إلا عن وحي لأنه لا ينطق مطلقاً إلا عن وحي].

ذلك ردّاً لقولهم .

وأما الثاني: فضعيف أيضاً والألزم أن يكون المستنبط لحكم بالقياس قد حكم بالنص، لأن العمل بالقياس مستفاد عندهم من النص، ولا شك في ضعف ذلك .

واحتجّ المانعون بوجه آخر فقالوا: لو جاز أن يكون متعبداً بالاجتهاد لجاز لنا مخالفته، والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية: أن الحكم المجتهد فيه يجوز للمجتهد مخالفة غيره من المجتهدين إجماعاً، وبيان بطلان التالي ظاهر .

والجواب: لا نسلم الشرطية ويتقضى ما ذكرتم بالإجماع الذي حصل عن اجتهاد فإنه لا يجوز مخالفته .

واحتجوا أيضاً: بأنه لو جاز أن يكون متعبداً بالاجتهاد لما توقف في الأحكام وتأخير جوابه .

وأجاب المصنف: بأن التأخير يجوز أن يكون لتجويزه الوحي أو أن يكون لاستفراغ الوسع في الاجتهاد .

واحتجوا أيضاً: بأن القادر على معرفة الحكم بالقطع يحرم عليه الظن فيه لأنه يكون سلوكاً لأضعف الطريقين الذي لا يؤمن معه الخطأ مع وجود أقواهما المأمون معه الخطأ .

وأجاب المصنف: بأن الحكم إنما يكون معلوماً بعد الوحي أما قبله فلا، فجاز فيه استعمال الظن كالحكم بالشهادة.

قال: مسألة: المختار: وقوع الاجتهاد ممَّن عاصره ظناً.

وثالثها: الوقف.

ورابعها: الوقف فيمن حضره.

لنا: قول أبي بكر: لاهاً الله، إذن لا يعمد إلى أسدٍ من أسد الله يقاتل

عن الله ورسوله، فيعطيك سلَّبهُ فقال ﷺ: «صَدَقَ».

وحكَّم سعد بن معاذ في بني قريظة، فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم،

فقال ﷺ: «لقد حكمت بحكم الله مِنْ فوقِ سبعةِ أَرْقِعةٍ».

قالوا: القدرة على العلم تمنعه الاجتهاد.

قلنا: تثبت الخيرةً بالدليل.

قالوا: كانوا يرجعون إليه .

قلنا: صحيح، فأين مَنعُهُم؟*

* أقول: اختلف الناس في أنه هل يجوز الاجتهاد لمعاصريه ﷺ أم لا؟

فمنع منه قوم وجوّزه آخرون، والمجوزون منهم من قصر ذلك على القضاة والولاة

الغائبين ومنهم من اطلق الجواز، وأبو علي الجبائي توقف في أنه هل وقع التعبد به

سمعاً أم لا؟ والقاضي عبد الجبار توقف في أنه هل وقع التعبد به سمعاً للحاضرين

دون الغيب .

واختار المصنف الوقوع لا قطعاً بل ظناً .

واستدل بقول أبي بكر في حق أبي قتادة - لما قتل مشركاً وأخذ سلَّبه -

غيره :- لاها الله إذا لا يعمدُ إلى أسدٍ من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سَلْبَهُ،^(١) فقال له رسول الله ﷺ «صدق» وكان قول أبي بكر عن الاجتهاد .

وأيضاً رُوي عن النبي ﷺ أنه حَكَمَ سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال ﷺ: «حكمت بحكم الله من فوق سبعة أَرْقِعَةٍ»^(٢) وذلك يدلُّ على تصويبه في الاجتهاد وتجويزه .

واحتجَّ المانع بوجهين:

الأول: أنَّ المعاصرين متمكنون من معرفة الحكم قطعاً فلا يكتفى بالظن الذي هو ثمرة الاجتهاد .

والجواب: أنَّ^(٣) الخيرة^(٤) نفس العمل بالقطع وثبت العمل بالاجتهاد^(٥) بالدليل الذي تقدّم في حق النبي ﷺ .

الثاني: أنَّ الصحابة كانوا يرجعون إليه في الأحكام ولو كان الاجتهاد

١. صحيح البخاري: ٥ / ١٠٠؛ سنن أبي داود: ١ / ٦١٧؛ سنن البيهقي: ٦ / ٣٠٦؛ شرح صحيح مسلم للنووي: ١٢ / ٦٠.

٢. ارشاد المفيد: ١ / ١١٠؛ بحار الأنوار: ٢٠ / ٢١٢ و ٢٣٦ و ٢٦٢؛ مستدرک الوسائل: ١١ / ١٢٨ ح ١٩؛ فتح الباري: ٧ / ٣١٧؛ الكشف: ٣ / ٢٥٧؛ سعد السعود: ١٣٩.

٣. في النسختين بعد كلمة «أن» ما يلي:

[ما ذكرتموه إنما يلزم إذا لم يثبت بالدليل الخيرة بين الأخذ بقوله والرجوع إليه وبين العمل بالاجتهاد ولكن لم لا يجوز قيام الدليل على الخيرة؟ وقول المصنّف يوهّم أنّ هناك دليلاً ولم أظفر به .]

٤. المراد من الخيرة هنا هو التخيير بين الاجتهاد والسؤال من النبي ﷺ .

٥. وردت في نسخة «أ» بعد كلمة «الاجتهاد» كلمة «يثبت» واسقاطها أولى لأنها تخل بالسياق .

قال: مسألة: الإجماع على أن المصيب في العقلیات واحدٌ، وأن النافي ملة الإسلام مخطئٌ آثمٌ كافرٌ، اجتهد، أو لم يجتهد.

وقال الجاحظ: لا إثم على المجتهد، بخلاف المعاند، وزاد العنبري: كلُّ مجتهدٍ في العقلیات مصيبٌ.

لنا: إجماع المسلمين على أنَّهم من أهل التَّار، ولو كانوا غير آثمين لَمَا سَاغ ذلك.

واستدل: بالظواهر.

وأجيب: باحتمال التخصيص.

قالوا: تكليفهم بنقيض اجتهادهم ممتنع عقلاً وسمعاً لأنه ممَّا لا

يطاق.

وأجيب: بأنه كلفهم الإسلام، وهو من المتأتى، المعتاد، فليس من

المستحيل في شيء.*

﴿ سائغاً لما رجعوا إليه دائماً.﴾

والجواب: أن رجوعهم إليه لا يمنع من الاجتهاد لجواز أن يكونوا قد سلكوا أحد الطريقين الدالين على الحكم أو أنهم اجتهدوا ولم يقفوا على الحكم؛ وبالجملة فالرجوع إليه ليس فيه منع لهم من الحكم بالاجتهاد.

* أقول: أجمع المسلمون على أنه ليس كلُّ مجتهدٍ في العقلیات مصيباً بل

المصيب واحد، وأن ما عداه مخطئٌ آثمٌ كافرٌ فيما ينافي الملة سواء اجتهد ﴿﴾

﴿ ولم يصل إلى الحق أو لم يجتهد، ونقل عن الجاحظ خلاف هذا الإجماع فإنه قال: المجتهد إذا بلغ واستقصى في إجهاده ولم يظفر بالحق فإنه غير مأثوم، ومذهب عبيد الله بن الحسن العنبري من المعتزلة وزاد فيه: أن كل مجتهد في العقليات مصيب؛ وهذه الزيادة فاسدة لأن الإصابتة إن عني بها هاهنا الوصول إلى الحق فهو محال وإلا لزم حقيقة اعتقادي الضدين وإن عني بها سقوط العقاب فهو مذهب الجاحظ.

واستدل الجمهور باجماع المسلمين على أن المخطئ في الاعتقاد سواء كان عن اجتهاد أو لا عن اجتهاد، من أهل النار فلو كان غير مأثوم لما ساء هذا الإجماع. واستدلوا أيضاً بالطواهر الواردة في القرآن كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾^(١) وقوله: ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ﴾^(٢) وغير ذلك من الآيات الدالة على توعد المخطئين في الاعتقاد. والمصنف لم يسلك هذه الطريقة لأن الألفاظ محتملة للتخصيص فلا تبقى الحجة قطعية.

واحتج المخالف بأنه لو كانوا مخطئين لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية: أنهم لو كلّفوا بنقيض ما أدى إليه اجتهادهم لزم ما ذكرنا وأما بطلان التالي فبالعقل والسمع.

والجواب: أنهم كلّفوا بالإسلام وهو ممكن غير مستحيل، فاندفع ما ذكره.

قال: مسألة: القطع: لا إثم على مجتهد في حكم شرعي اجتهادي،
وذهب بشر المريسي والأصم إلى تأثيم المخطئ.

لنا: العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرر الشائع من غير تكبير،
ولا تأثيم لمعيّن ولا مبهم، والقطع: أنه لو كان إثم، لَقَضَتِ العادة بذكره .
واعترض: كَالْقِيَّاسِ* .

* أقول: ذهب الجمهور إلى أنَّ المخطئ في المسائل الاجتهادية الفرعية في
الأحكام الشرعية غير آثم،^(١) وذهب بشر المريسي^(٢) والأصم^(٣) إلى تأثيم
المخطئ فيه وهو منقول عن الإمامية^(٤).

واستدل المصنف بالعلم بالحاصل بالتواتر بأنَّ الصحابة اختلفوا في مسائل
كثيرة لا تحصى، وساغ ذلك بينهم من غير إنكار ولا تأثيم لواحد من الصحابة

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٥ / ٢٠٠؛ المحصول: ٢ / ٥٠٤.

٢. هو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث العدوي البغدادي المريسي، كان عين الجهمية في عصره،
له تصانيف منها: كتاب الإرجاء، كتاب الرد على الخوارج، كتاب الاستطاعة، توفي في آخر
سنة ثمانين عشرة ومائتين وقد قارب الثمانين (سير أعلام النبلاء): ١٠ / ١٩٩ برقم ٤٥.

٣. الأصم: هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، فقيه معتزلي مفسر، له مناظرات مع أبي
الهديل توفي نحو: ٢٢٥ هـ. انظر الأعلام: ٣ / ٣٢٣.

٤. وقد نسبته الشارح المعظم في نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٥ / ١٩٧ إلى بعض الإمامية،
وقد عالج شيخنا الأستاذ السبحاني - دام ظله - المسألة في مقدمة هذا الجزء من نهاية
الوصول حيث كشف الستار عن مختلف المذاهب في المسألة، فمن شاء أن يقف على ما
ذهبت إليه الإمامية فليراجع.

«بعينه ولا لواحد منهم لا بعينه، ومن المعلوم قطعاً أنه لو كان أحدهم آثماً لقضت العادة بذكره .

واعترض على هذا المخالف بمنع عدم الإنكار من الصحابة^(١) وكيف يصح ذلك مع أنه قد اشتهر انكار بعضهم على بعض في العمل بالقياس.

١. في النسختين بعد كلمة «الصحابة»:

[فإنه يجوز أن يكونوا قد انكروا ولم ينقل أو يقول أنهم أضمروا الإنكار ولم يظهره إما لخوف أو لغير ذلك كالقياس أي كما مر في مسألة القياس من الاحتمالات والجواب كما مر في القياس أيضاً].

قال: مسألة: المسألة التي لا قاطع فيها، قال القاضي والجبائي: كلُّ مجتهدٍ فيها مصيبٌ، وحكم الله فيها تابع لظنِّ المجتهد.

وقيل: المصيب واحدٌ، ثمَّ منهم من قال: لا دليل عليه كدفين يصاب.

وقال الأستاذ: إنَّ دليله ظنيٌّ، فمن ظفر به فهو المصيب.

المريسيُّ والأصمُّ: دليله قطعيٌّ، والمخطئ آثم.

ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب، فإن كان فيها قاطعٌ فقصر، فمخطئ آثم، وإن لم يقصر، فالمختار مخطئ غير آثم.

لنا: لا دليل على التصويب، والأصل عدمه.

وصوب غير معيّن، للإجماع.

وأيضاً: لو كان كلُّ مصيباً، لاجتمع النقيضان، لأنَّ استمرار قطعه مشروطٌ ببقاء ظنِّه، للإجماع على أنه لو ظنَّ غيره، وجب الرجوع، فيكون ظاناً عالماً بشيءٍ واحد. *

* أقول: المسألة الظنية من الفقه إذا لم يوجد فيها نصٌ اختلف الناس فيها،

فقال القاضي أبو بكر والجبائيان وأبو الهذيل: إنَّ كلَّ مجتهدٍ فيها مصيبٌ وليس لله تعالى فيها حكم معين بل حكم الله تابع لظن المجتهد فإذا اجتهد واحد وغلب على ظنه التحريم كان الحكم في حقه التحريم، وإذا اجتهد آخر وغلب على ظنه الحل كان الحكم في حقه الحل.

وقال آخرون: إنَّ المصيب واحد، وهو مذهب جماعة من الأشاعرة والمعتزلة وكافة الإمامية، ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم: إنَّ ذلك الواحد ليس عليه دليل بل هو كدفين يظفر به اتفاقاً بعد الاجتهاد فمن ظفر بذلك الدليل فهو مصيب ومن اخطأه فهو مخطئ .

وقال الأستاذ: ^(١) إنَّ عليه دليلاً ظنياً فمن ظفر به فهو المصيب .

وقال بشر المريسي والأصم: إنَّ عليه دليلاً قطعياً فمن ظفر به فهو المصيب ومن اخطأه فهو آثم .

ونُقل عن الشافعي وأحمد ومالك وأبي حنيفة والأشعري، التخطنة والتصويب معاً.

وإنَّ كان في المسألة نصّ قاطع فقصر المجتهد في اجتهاده ولم يظفر بالحق فهو مخطئ آثم، وإنَّ لم يقصر ولم يظفر بالحق فهو مخطئ غير آثم عند المصنف. واستدلَّ على أنَّ المصيب واحد بأنه لا دلالة على تصويب الجميع مع أنَّ الأصل عدمه فيجب تركه وتصويب واحد غير معين، للاجماع وإلا لزم تخطئة الجميع، وهو محال.

وأيضاً لو كان كلَّ مجتهد مصيباً لزم اجتماع التقيضين لأنَّ المجتهد إذا غلب على ظنَّه أنَّ الحكم هو الجَلُّ، فلو قطع بأنه مصيب لزم منه القطع بالمظنون لأنَّ القطع الحاصل له مستمر باستمرار ظنه للاجماع على أنه إذا تغير ظنه وجب الرجوع إلى ما تغير إليه ظنه وذلك يستلزم العلم بالمظنون حال كونه مظنوناً، هذا خلف.

١. هو إما ابن فورك أو أبو إسحاق الاسفرائيني.

قال: لا يقال: الظنُّ يتنفي بالعلم، لأننا نقطع ببقائه، ولأنه كان يستحيل ظنُّ النقيض مع ذكره.

فإن قيل: مشترك الإلزام، لأنَّ الإجماع على وجوب اتباع الظنِّ، فيجب الفعل أو يحرم قطعاً.

قلنا: الظنُّ متعلِّقٌ بأنَّه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المخالفة، فاختلف المتعلقان، فإذا تبدَّل الظنُّ زال شرط تحريم المخالفة.

فإن قيل: فالظنُّ متعلِّقٌ بكونه دليلاً، والعلم بثبوت مدلوله، فإذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم.

قلنا: كونه دليلاً حكماً أيضاً، فإذا ظنَّه علمه، وإلا جاز أن يكون المتعبَّد به غيره، فلا يكون كلُّ مجتهدٍ مصيباً.*

.....

* أقول: هذا إيراد على الوجه الثاني مع الجواب عنه وتقديره أن نقول: إنَّ الظن بالحكم يتنفي عند حصول القطع به، فلا يرد الظنُّ والعلم على شيء واحد.

والجواب من وجهين:

الأول: أننا نقطع ببقاء الظن عند القطع بأن كلَّ مجتهد مصيب.

الثاني: أنه لو انتفى الظن وحصل القطع بالحكم لاستحال ظن النقيض الآخر مع ذكره وإقامة دليل عليه، ولما كان التالي باطلاً فإن كثيراً من الناس يظنون الحكم المعين ثم يتغير ظنهم عند حصول الذكر لنقيضه. (١)

١. في النسختين بعد كلمة «لنقيضه» ورد ما يلي:
[وإقامة الدليل عليه وكذا المقدم، فإن قيل ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين مشترك الإلزام.]

﴿ فَإِنْ قِيلَ هَذَا الْوَجْهَ الثَّانِي مَشْتَرِكُ الْإِزْمَامِ فَإِنَّهُ كَمَا يَرُدُّ عَلَى الْقَائِلِينَ بِأَنَّ كُلَّ مَجْتَهِدٍ مُصِيبٌ يَرُدُّ عَلَى الْقَائِلِينَ بِأَنَّ الْمَصِيبَ وَاحِدًا، وَيَبَيِّنُهُ أَنَّ الْإِجْمَاعَ حَاصِلٌ عَلَى وَجُوبِ اتِّبَاعِ الظَّنِّ فَيَجِبُ الْفِعْلُ أَوْ يَحْرَمُ قِطْعًا، وَإِنْ كَانَ الْحَلُّ أَوْ الْحَرْمَةُ ظَنِّيَيْنِ قَلْنَا لَيْسَ الظَّنُّ وَالْعِلْمُ هَاهُنَا مَتَوَارِدَيْنِ عَلَى مَحَلٍّ وَاحِدٍ فَإِنَّ الظَّنَّ مُتَعَلِّقٌ ^(١) بِأَنَّ الْحُكْمَ الْمَطْلُوبَ هُوَ الْحَلُّ مِثْلًا وَالْعِلْمُ مُتَعَلِّقٌ بِتَحْرِيمِ مَخَالَفَةِ هَذَا الظَّنِّ فَإِنَّ أَحَدَ الْمُتَعَلِّقِينَ [مُخْتَلَفٌ] عَنِ الْآخَرِ، وَإِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَعَلِّقَانِ لَمْ تَبْقَ اسْتِحْوَاحًا، ^(٢) فَإِذَا تَبَدَّلَ الظَّنُّ زَالَ شَرْطُ تَحْرِيمِ الْمَخَالَفَةِ، لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ إِنَّمَا وَقَعَ عَلَى تَحْرِيمِ الْمَخَالَفَةِ لِلْمُظَنُّونِ، وَيَعْدُ زَوَالُ الظَّنِّ لَا تَحْرِيمَ .

فَإِنْ قِيلَ هَاهُنَا أَيْضًا اخْتَلَفَ الْمُتَعَلِّقُ لِأَنَّ الظَّنَّ مُتَعَلِّقٌ ^(٣) بِكَوْنِ الدَّلِيلِ الَّذِي أَقَامَهُ الْمَجْتَهِدُ دَلِيلًا، وَالْعِلْمُ تَعَلَّقَ بِثُبُوتِ الْمَدْلُولِ، فَإِذَا تَبَدَّلَ الظَّنُّ زَالَ شَرْطُ ثُبُوتِ الْحُكْمِ، لِأَنَّ شَرْطَ ثُبُوتِ الْحُكْمِ هُوَ ظَنُّ الدَّلِيلِ .

قَلْنَا: كَوْنُ الدَّلِيلِ دَلِيلًا حُكْمًا أَيْضًا وَإِذَا ظَنَّهُ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا، وَإِلَّا جَازَ أَنْ يَكُونَ الْمُتَعَبَّدُ بِهِ غَيْرَ الدَّلِيلِ، فَلَا يَكُونُ كُلُّ مَجْتَهِدٍ مُصِيبًا، وَحَيْثُ يَرُدُّ الْأَشْكَالَ عَلَى دَلَالَةِ الدَّلِيلِ كَمَا أوردناه عَلَى الْحُكْمِ.

١. بعد كلمة «متعلق» في النسختين:

[بأن أي بأن الذي أدى إليه اجتهاده هو الحكم المطلوب لله تعالى وهو الحلّ مثلاً].

٢. ورد في النسختين بعد كلمة «الاستحالة»:

[لا يقال لو اختلف المتعلق لما اختلف متعلق العلة بتبديل الظن لکنه يختلف لأنه إذا تبدل الظنّ

لم تحرم المخالفة لأننا نقول: استمرار الظن الأول شرط تحريم المخالفة].

٣. وردت كلمة «يتعلق» في نسخة «أ» بعد كلمة «متعلق» ولكن لا داعي لوجودها.

قال: وأيضاً أطلق الصحابة الخطأ في الاجتهاد كثيراً، وشاع وتكرّر، ولم يُنكر عن علي عليه السلام وزيد وغيرهما أنّهم خَطَّئُوا ابن عباس في ترك العول، وخطأهم، وقال: من باهَلَنِي باهَلْتُهُ إِنَّ اللَّهَ لم يجعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلاثاً.*

* أقول: هذه حجة أخرى^(١) استدل بها المتقدمون على أنّ المصيب واحد وهو أنّ الاجماع واقع من الصحابة على اطلاق لفظ الخطأ في الاجتهاد، رُوي عن أبي بكر أنّه قال: «في الكلاله أقول فيها برأبي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريتان من ذلك»^(٢)، ورُوي عن عمر أنّه قال لكاتبه اكتب: «هذا ما رأى عمر فإن كان خطأ فمَنه وإن كان صواباً فمن الله»،^(٣) وقوله في جواب المرأة التي ردّت عليه في نهيهِ عن المبالغة في المهر: «اصابت امرأة واخطأ عمر»^(٤).

ورد جماعة من الصحابة على ابن عباس في العول، وانكر عليهم ابن عباس وخطأهم وقال: «من باهَلَنِي باهَلْتُهُ، إِنَّ اللَّهَ لم يجعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلاثاً، هذان نصفان ذهباً بالمال فأين موضع الثلث»^(٥) وبالجملة فالوقائع المأثورة عنهم أكثر من أن تحصى.

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢٢٤ / ٥.

٢. مسند أحمد: ٤ / ٢٧٩؛ كنز العمال: ١١ / ٧٩ برقم ٣٠٦٩١.

٣. نهج الحق وكشف الصدق: ٤٠٧؛ احقاق الحق: ٣٣٩.

٤. الإحكام للأمدي: ٤ / ١٨٧.

٥. الإحكام: ٤ / ١٨٨؛ نهج الحق وكشف الصدق: ٤٠٧؛ الكافي: ٧ / ٨٠، الحديث ٣، باب آخر

قال: وأستدلُّ: إن كانا بدليين : فإن كان أحدهما راجحاً، تعيَّن، وإلا تساقطا.

وأجيب: بأنَّ الأمارات تترجَّح بالنسب، فكلُّ راجحٍ. واستدلُّ: بالإجماع على شرع المناظرة، فلولا تبيين الصَّواب، لم تكن فائدة.

وأجيب: بتبيين الترجيح، أو التساوي أو التمرين.

واستدلُّ: بأنَّ المجتهد طالبٌ.

وطالبٌ ولا مطلوب محال، فمن أخطأ، فهو مخطئ قطعاً.

وأجيب: مطلوبه ما يغلب على ظنِّه، فيحصل وإن كان مختلفاً.

واستدلُّ بأنَّه يلزم حلُّ الشيء وتحريمه لو قال مجتهد شافعيٌّ

لمجتهدة حنفيه: أنت بائنٌ، ثم قال: راجعتك.

وكذا: لو تزوج مجتهداً امرأةً بغير وليٍّ، ثمَّ تزوجها بعده مجتهد

بوليٍّ.

وأجيب: بأنَّه مشترك الإلزام، إذ لا خلاف في لزوم اتباع ظنِّه.

وجوابه: أن يُرفع إلى الحاكم، فيُتبع حكمه.*

* أقول: هذه أوجه ذكرها المصنف دالة على أنَّ المصيب واحد مع

الاعتراض عليها:

فمنها: أنَّ المجتهدين إما أن يحكما بدليين أولاً، فإن كان الثاني فهو

﴿باطل قطعاً وإن كان الأول فلا يخلو إما أن يكون أحد الدليلين راجحاً على الآخر أو لا، فإن كان أحدهما راجحاً تعيّن العمل به فلا يكون العامل بالمرجوح مصيباً، وإن لم يكن تساقطاً فلا يكون كلّ واحد منهما مصيباً أيضاً .

والجواب: أنّ الراجح في نفس الأمر غير الراجح عند المجتهدين، والأمّارات تترجح عند المجتهدين بالنسبة، فإن كلّ إمارة راجحة عند شخص وإن كانت مرجوحة عند غيره .

ومنها: أنّ الإجماع واقع على تسويغ المناظرة والمباحثة فلولا يُبيّن الصواب من المناظرة ولألم تكن فيها فائدة^(١) .

والجواب: الفائدة تبين الترجيح في الدليلين والتساوي بينهما عند المجتهد حتّى يجزم مع الترجيح ويتوقف أو يتخير مع التساوي أو تكون الفائدة هي التمرين فإنّه ممّا يفيد النفس استعداداً تاماً لا يدرك الأحكام .

ومنها: أنّ المجتهد طالب فلا يخلو إما أن يكون له مطلوب أو لا، والثاني محال قطعاً، وإذا كان كلّ طالب له مطلوب فمن أخطأه فهو مخطئ قطعاً فالمصيب واحد .

والجواب: المطلوب هو ما يغلب على الظن ليس هو الحكم المعين وغلبة الظن حاصلة لكلّ مجتهد وإن اختلفت المتعلقات .

ومنها: أنّه لو كان كلّ مجتهد مصيباً لزم توارد الحل والحرمة على شيء واحد، واللازم محال فالملزوم مثله، بيان الملازمة أننا لو فرضنا مجتهداً شافعيّاً قال ﴿

١ . في النسختين بعد كلمة «فائدة» ما يلي:

[وإذا كانت الفائدة تبين الصواب لم يكن الكل صواباً].

قال: الْمُصَوَّبَةُ قالوا: لو كان المصيب واحداً، لوجب النقيضان إن كان المحل باقياً، أو وجب الخطأ إن سقط الحكم المطلوب .

وأجيب: بثبوت الثاني، بدليل أنه لو كان فيها نص، أو إجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد، وجب مخالفته، وهو خطأ، فهذا أجدر.

قالوا: قال: «بأيهم اقتديتم اهتديتم»، فلو كان أحدهما مخطئاً، لم يكن هدىً.

وأجيب: بأنه هدى، لأنه فعل ما يجب عليه من مجتهد أو مقلد. *

لزوجته المجتهدة الحنفية: أنت بائن، ثم يقول: راجعتك، فإنها بالنظر إلى الزوج تجوز له المراجعة وبالنظر إليها تحرم^(١). وكذا لو تزوج مجتهد امرأة بغير ولي ثم تزوجها بعده آخر بولي .

والجواب: أن هذه الفروض مشتركة الإلزام فإنها كما ترد على المصوبة ترد على من يقول المصيب واحد، لأننا وإن جعلنا المصيب واحداً إلا أن كل واحد من المجتهدين مأمور بإتباع ظنه، فلا يجوز له خلافه فالشافعي مأمور بإتباع ظنه بجواز المراجعة، والحنفية مأمورة بإتباع ظنها بتحريمها، وحينئذ يعود الأشكال فما اجبتم به فهو جواب المصوبة.

والجواب في مثل هذه الوقائع إنما هو التراجع إلى الحاكم فمهما حكم به اتبع.

* أقول: احتج المصوبة بوجهين :

☞

١. ورد في نسخة «ج» بعد كلمة «تحرم»: [إذ لا رجعة في ألفاظ الكتابات عندهم].

الأول: أنه لو كان المصيب واحداً لزم اجتماع التقيضين أو وجوب اتباع الخطأ والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية، أن المكلف مأمور باتباع ظنه إجماعاً فإذا فرضنا المكلف غلب على ظنه أن الحكم الوجوب مع أنه في نفس الأمر ليس كذلك، فلا يخلو إما أن يبقى الحكم في نفس الأمر على ما هو عليه أو لا، والأول يلزم منه الوجوب والتحريم وذلك قول باجتماع التقيضين، والثاني يلزم منه وجوب الخطأ .

والجواب: أن نختار القسم الثاني قوله: يلزم منه وجوب الخطأ، قلنا ممنوع فإنه على تقدير سقوط الحكم الثابت في نفس الأمر لا يبقى ما ظنه المكلف خطأ، وهذا كما لو فرضنا أنه كان في المسألة نص أو إجماع ولم يطلع عليه المكلف إلا بعد الاجتهاد فإنه يجب مخالفته واتباع ظنه وهو خطأ فهذا أولى .

الثاني: أنه عَلَيْهِ السَّلَام قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١) ولو كان أحدهما منخطئاً لما كان الاقتداء به هُدى.

والجواب أن نقول: الاقتداء المراد به هاهنا فعل ما يجب على المكلف ولا شك في أن الصحابة فعلوا الواجب من الاجتهاد أو التقليد فكان الاقتداء بهم اهتداء.

١ . فتح الباري: ٤ / ٤٩.

وهو حديث موضوع ترفضه الإمامية برمتهم، ورفضه الكثير من علماء السنة: فهذا ابن حزم في «الإحكام: ٥ / ٦٤٢» يصفه: أما الحديث المذكور فباطل مكذوب من توليد أهل الفسق لوجوه ذكرها، وقال أحمد: حديث لا يصح، وقال البراز: لا يصح هذا الكلام عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إلى غيرها من الكلمات، فمن أراد المزيد فليرجع إلى المصادر التالية: «الايضاح: ٥٢١؛ الإفصاح: ٤٩؛ الطرائف: ٥٢٣؛ الصوارم المهرقة: ٣-٥».

قال: مسألة: تقابل الدليلين العقليين محال، لاستلزامهما التقيضين، وأما تقابل الأمارات الظنية وتعادلها، فالجمهور: جائز، خلافاً لأحمد والكرخي.

لنا: لو امتنع لكان لدليل، والأصل عدمه.

قالوا: لو تعادلا: فإما أن يعمل بهما أو بأحدهما معيّنًا أو مخيّرًا أو لا، والأول: باطل، والثاني: تحكّم، والثالث: حرامٌ لزيدٍ حلالٌ لعمروٍ من مجتهدٍ واحدٍ، والرابع: كذبٌ، لأنه يقول: لا حرام ولا حلال، وهو أحدهما.

وأجيب: يُعمل بهما لأنّهما وقفا فيقف، أو بأحدهما مخيّرًا، أو لا يعمل بهما، ولا تناقض إلا من اعتقاد نفي الأمرين لا في ترك العمل.*

* أقول: اتفقوا على أن الأدلة العقلية يمتنع تقابلها لأنّ الدليل العقلي ملزوم للعلم فلو كان كل واحد من الدليلين المتقابلين مستلزمًا للعلم لزم اجتماع التقيضين وهو العلم بالشيء مع العلم بعدمه وسواء كان ذلك لشخص واحد أو لشخصين فإنّ العلم لا بدّ فيه من المطابقة وهذا ظاهر؛ وأما الخلاف في تعادل الأمارات المفيدة للظن فجوّزه الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة ومنعه أحمد بن حنبل و [عبيد الله] بن الحسين الكرخي .

استدل المجوزون: بأنّه لو امتنع تعادلها لكان ذلك إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً، والأول باطل قطعاً والثاني باطل لأنّه لا بدّ له من دليل حينئذٍ والأصل عدمه.

واحتجَّ المانعون: بأنَّه لو جاز تعادلها فلا يخلو إمَّا أَنْ يُعْمَلَ بهما معاً أو بواحدة منهما معيَّنة أو بواحدة منهما على سبيل التخيير بمعنى أَنَّ للمكلف أَنْ يعمل بأيُّهما شاء أو لا يعمل بواحدة منهما، والكُلُّ باطل، أمَّا الأول فلائِه يلزم منه العمل بالتقيضين فإنَّ أمانة التحريم مناقضة لأمانة التحليل .

وأما الثاني: فلائِه تحكُّم محض لأنَّهما لمَّا تعادلا ولم يكن أحدهما أرجح من الآخر كان العمل بواحد منهما ترجيحاً للمساوي، وهو محال .

وأما الثالث: فلائِه يلزم منه جواز إفتاء المجتهد الواحد لزيد بالتحليل ولعمرو بالتحريم، وذلك باطل لأنَّه يلزم منه تعدد الحق .

وأما الرابع: فلائِه يلزم منه الكذب فإنَّ المجتهد حيثنَّه يُفتي بعدم التحليل والتحريم مع ثبوت أحدهما .

والجواب: لم لا يُعْمَلَ بهما معاً ويكون مجموعهما كدليل واحد مقتضاه الوقف فيقف، أو لم لا يعمل بأحدهما على التخيير ولا استبعاد في التحليل لزيد والتحريم لعمرو كما لو تغيَّر اجتهاده، أو نقول: لم لا يجوز أَنْ لا يعمل بهما .

قوله: يلزم منه التقيضان، قلنا: ممنوع فإنَّ التناقض إنَّما يلزم من اعتقاد نفي التحليل والتحريم لا من ترك العمل بالأمارتين.

قال: مسألة: لا يستقيم لمجتهد قولان متناقضان في وقت واحد، بخلاف وقتين أو شخصين على قول التخيير، فإن ترتباً، فالظاهر رجوعٌ، وكذلك المتناظران، ولم يظهر فرقٌ.

وقول الشافعي في سبع عشرة مسألة: فيها قولان، إمّا للعلماء، وإمّا فيها ما يقتضي للعلماء قولين، لتعادل الدليلين عنده، وإمّا لي قولان على التخيير عند التعادل، وإمّا تقدّم لي فيها قولان.*

* أقول: الجمهور على أنه لا يجوز أن يكون للمجتهد في مسألة واحدة قولان متناقضان في وقت واحد، وإن كان جائزاً بالنسبة إلى وقتين أو إلى الشخصين^(١) كما^(٢) قلنا في المسألة المتقدمة، فإن تقدّم أحد القولين على الآخر كان الثاني رجوعاً، وكذلك المتناظران في وقت واحد ولم يظهر فرق .

وتأول أصحاب الشافعي قوله: في المسألة قولان أو ثلاثة، بوجوه: (٣)

أحدها: أنه يحتمل أن يكون حاكياً لقول السلف.

وثانيها: يحتمل أنه أراد أن في هذه المسألة ما يقتضي للعلماء قولين

١. في نسخة «ج» بعد كلمة «الشخصين»:

[على القول بالتخيير].

٢. بعد كلمة «كما» في النسختين:

[لو أفنى لزيد بالتحليل ولعمرو بالتحريم على القول بالتخيير].

٣. وردت العبارة في نسخة «ب» كما يلي:

[قوله في سبع عشرة مسألة: فيها قولان، بوجوه: أحدها].

قال: مسألة: لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه، ولا من غيره باتفاق، للتسلسل، فتفوت مصلحة نصب الحاكم، ويتنقض إذا خالف قاطعاً .

ولو حكم على خلاف اجتهاده، كان باطلاً وإن قلد غيره اتفاقاً، فلو تزوج امرأة بغير وليٍّ، ثم تغير اجتهاده، فالمختار التحريم .

وقيل: إن لم يتصل به حكمٌ، وكذلك المقلد يتغير اجتهاد مقلده، فلو حكم مقلد بخلاف اجتهاد إمامه، جرى على جواز تقليده غيره. *

لتعادل الدليلين عنده .

وثالثها: يحتمل أنه أشار بذلك إلى نفسه ويكون القول فيها التخيير .

ورابعها: أنه يكون حاكياً لقول له سالف .

* أقول: اتفق الجمهور على أنه لا ينقض الحكم في المسائل الاجتهادية^(١)

إما يتغير اجتهاده أو يحكم حاكم آخر فإنه لو جاز نقض حكمه إما له أو لغيره لجاز نقض ذلك النقض وذلك يفضي إلى التسلسل وهو محال ومخالف للغرض الذي لأجله تنصب الحكام فإنهم إنما نصبوا لقطع المنازعة .

أما إذا كان حكم القاضي مخالفاً لنص قاطع فإنه يُنقض بلا خلاف وإذا اجتهد وحكم بخلاف ما أدنى إليه اجتهاده تقليداً لغيره فهو حكم باطل اجماعاً فلو اجتهد وتزوج امرأة بغير وليٍّ ثم تغير اجتهاده إلى التحريم فالأولى القول بالتحريم

١ . في النسختين بعد كلمة «الاجتهادية»:

[وهي الأحكام الشرعية التي دلالتها ظنية] .

تبعاً لاجتهاده وإلا لكان في استدامته التحليل مخالفاً لاجتهاده، وهو خلاف الإجماع على ما تقدم.

وقيل يجوز تغيير الحكم إلا أن يتصل بالاجتهاد الأول حكم حاكم آخر محافظة على حكم الحاكم وكذلك المقلد إذا تغير اجتهاد مقلده فإنه يتغير الحكم في حقه لأنه إنما اتبع الحكم الأول للاجتهاد، فلما زال ذلك الاجتهاد زال جواز التقليد. ولو كان الحاكم مقلد الإمام ثم حكم بخلاف قول إمامه اتباعاً لإمام آخر هل يجوز حكمه ولا ينتقض أم لا؟ تُبنى على القول بجواز مخالفة المقلد لإمامه فمن جَوَز اتباع المقلد لغير إمامه جَوَز هذا الحكم ومنع من نقيضه وإلا فلا.

قال: مسألة: المجتهد قبل أن يجتهد ممنوعٌ من التَّقْلِيدِ .

وقيل: فيما لا يخصّه .

وقيل: فيما لا يفوت وقته .

وقيل: إلا أن يكون أعلم منه .

وقال الشافعي: إلا أن يكون صحابياً .

وقيل أرجح، فإن استؤوا تخييراً .

وقيل: أو تابعياً .

وقيل: غير ممنوع، وبعد الاجتهاد اتفاقاً .

لنا: حكم شرعي، فلا بدّ من دليل، والأصل عدمه، بخلاف النَّفْيِ، فإنّه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت، وأيضاً يتمكّن من الأصل، فلا يجوز البديل كغيره .

واستُدلّ: لو جاز قبله، لجاز بعده .

وأجيب: بأنّه بعده حصل الظنُّ الأقوى .

والمجوز: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» (١) .

قلنا: للمقلّدين، بدليل: «إِنْ كُنْتُمْ» ولأنّ المجتهد من أهل الذكر .

الضحابة، «أصحابي كالنجوم» وقد سبق .

قالوا: المعتبر الظنُّ، وهو حاصلٌ.

أجيب: بأنَّ ظنَّ اجتهاده أقوى. *

* أقول: اختلفوا في أنه هل يجوز للمجتهد التقليد في مسألة قبل اجتهاده فيها أم لا؟ فذهب أكثر الفقهاء والقاضي أبو بكر إلى المنع من ذلك مطلقاً، وذهب بعض أهل العراق ^(١) إلى أنه يجوز للعالم تقليد غيره فيما يخصه دون ما يُفتي به، ومن هؤلاء من خصص الجواز بما يفوت وقته ومنع من التقليد فيما لا يفوت .

وقال محمد بن الحسن: يجوز للعالم تقليد من هو أعلم منه لا من هو مثله ولا من هو دونه .

وقال الشافعي: إنَّ المجتهد ممنوع من التقليد لغيره إلا أن يكون ذلك الغير صحابياً .

وقال أبو علي الجُبَّائي: يجوز له تقليد الصحابي إذا كان أرجح من غيره، فإن استووا تخيّر في تقليد من شاء منهم .

وقال آخرون بجواز تقليد الصحابة والتابعين دون من عداهم .

وقال أحمد بن حنبل: يجوز تقليد العالم للعالم مطلقاً، هذا إذا لم يجتهد المجتهد في المسألة أما إذا اجتهد فيها فقد اتفقوا على أنه لا يجوز له تقليد غيره فيما يخالف ذلك الحكم الذي أدى إليه اجتهاده .

واستدل المصنف على المنع مطلقاً بأنَّ القول بجواز التقليد قول بثبوت

١. وفي نسخة «ج» بزيادة: وأبو حنيفة وأصحابه .

﴿حكم شرعي فلا بد له من دليل والأصل عدمه فمن ادعاه فعليه اظهاره.﴾

لا يقال: القول بعدم الجواز قول بحكم شرعي فلا بد له أيضاً من دليل والأصل عدمه فإن ادعيتموه فعليكم الإظهار إلا أن تجعلوا عدم دليل الثبوت دليل العدم، فحينئذ نجعل نحن عدم دليل العدم دليلاً على الثبوت .

لأننا نقول: الفرق حاصل فإن العدم يكفي فيه عدم دليل الثبوت بخلاف الثبوت .

وأيضاً فالمجتهد متمكن من الاتيان بالأصل وهو الاجتهاد فلا يجوز له البدل أعني التقليد كغيره من الواجبات التي لها بدل كالوضوء والتيمم.

واستدل بعضهم على المنع بأنه لو جاز التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعده، والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله، والجامع بينهما المصلحة الناشئة من تمكن المكلف من السلوك لأحد الطريقتين مع ثبوت الآخر .

والجواب: الفرق حاصل فإنه بعد الاجتهاد حصل له الظن الأقوى فلا يجوز له سلوك الطريق الاضعف مع حصول الأقوى .

قال المجوزون: الدليل على الجواز مطلقاً قوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم فجاز له السؤال .

واجاب المصنف: بأن هذا خطاب للمقلد بدليل قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فإن هذا مخصوص بمن ليس بعالم وهو المقلد، وأيضاً فإن المجتهد

من أهل الذكر لأنه لا يجوز أن يكون المراد من أهل الذكر المقلدين .

قال المجوزون لتقليد الصحابة: الدليل عليه قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» جعل الاهتداء لازماً للاقتداء مطلقاً سواء كان من العامي أو من المجتهد .

والجواب عنه ما مضى في مسألة أن مذهب الصحابي ليس بحجة .

قالوا: المعتبر حصول الظن وهو حاصل على تقدير التقليد فيجب القول بالخروج عن العهدة .

والجواب: أن مع حصول ظن اجتهاده لا يجوز اتباع ظن التقليد لأنه ترك لأقوى الطريقتين واتباع لأضعفهما.

قال: مسألة: يجوز أن يقال للمجتهد: احكم بما شئت، فهو صوابٌ، وتردّد الشافعي، ثم المختار: لم يقع.

لنا: لو امتنع لكان لغيره، والأصل عدمه.

قالوا: يؤدّي إلى انتفاء المصالح، لجهل العبد.

وأجيب: بأنّ الكلام في الجواز، ولو سلّم لزمّت المصالح، وإنّ جهلها.

(الوقوع)، قالوا: «إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ» (١).

وأجيب: بأنّه يجوز أن يكون بدليل ظني.

قالوا: «لا يُخْتَلَى خِلاهَا، وَلَا يُعْضَدُ شَجَرُهَا»، فقال العباس: «إِلَّا الإِذْخِرَ، فَقَالَ: «إِلَّا الإِذْخِرَ».

وأجيب: بأنّ الإذخر ليس من الخلا، فدليله الاستصحاب، أو منه، ولم يُرِدْهُ، وصحّ استثناؤه بتقدير تكريره، لفهم ذلك، أو منه وأريد ونسخ، بتقدير تكريره بوحى سريع.

قالوا: قال: «لولا أن أشقّ»، «أحجّنا هذا لعامنا، أو للأبد» فقال: للأبد، ولو قلت نعم لوجب .

ولمّا قتل النضر بن الحارث، ثمّ أنشدته ابنته:

ما كان ضرك لو مننت وربّما منّ الفتى، وهو المغيظ المحقن

قال عليه السلام: «لو سمعته، ما قتلته» .

وأجيب: بجواز أن يكون خَيْرٌ فيه معيّنًا، ويجوز أن يكون بوحى. *

* أقول: ذهب جماعة إلى أنه يجوز أن يقال للمجتهد: احكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالصواب، ثم اختلف هؤلاء فقال قوم: يجوز مطلقاً للنبي ﷺ وغيره من العلماء، وعن أبي علي الجبائي في أحد قوليهِ أنه يجوز للنبي ﷺ خاصة، قال قوم: لا يجوز ذلك مطلقاً، وتردد الشافعي، واختلفوا في الوقوع .

واختار المصنف الجواز وعدم الوقوع، أمّا الجواز فلائنه لو امتنع ذلك لكان الامتناع إما أن يكون لذاته أو لغيره، والأول باطل لأننا لو قدرناه واقعاً لم يلزم منه محال .

والثاني أيضاً باطل لأن الأصل عدم ذلك الغير.

احتج المانع من الجواز بأن الشرائع إنما شرّعت لمصالح المكلفين والعباد جاهل بالمصلحة ولا يأمن الإقدام على المفسدة فلو كان حيثنذ مكلفاً بذلك النوع من المفسدة لزم نقض الغرض من الشرائع، وهو باطل .

والجواب: أن هذا يلزم من الوقوع لا من تجويز الوقوع، وأيضاً لو سلمنا لكن المصالح لازمة وإن جهلها المكلف لأن الله تعالى إذا قال له: إنك لا تختار إلا الأصلح، انحصر اختياره في الأصلح واندفع ما ذكرتموه من المحذور .

واحتج القائلون بالوقوع بوجوه :

أحدها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا

﴿حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾^(١) فاستثناء ما حَرَّمَ اسرائيل على نفسه من الطعام المحلل دليل على أَنَّ الحكم قد يستند إلى اجتهاد المكلف واختياره .

والجواب: يجوز أن يكون اسرائيل إنما حرم على نفسه ما حرمه بالاجتهاد مستنداً في ذلك إلى دليل ظني، أو نقول: يجوز أن يستند التحريم إلى نفسه على سبيل المجاز كما يُقال للنادر: أنه قد أوجب على نفسه وإن كان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والنذر سبب في الوجوب منه تعالى .

وثانيها: قوله ﷺ في مكة أنه: «لا يُختلَىٰ خلاها ولا يُعضد شجرها»، فقال العباس: إلا الإذخر يا رسول الله، فقال: «إلا الإذخر».^(٢) فهذا الإستثناء من النبي ﷺ إنما كان من تلقاء نفسه لعلنا بأنَّه في تلك الحالة لم ينزل عليه وحياً، فدل ذلك على تفويض الحكم إليه .

والجواب من وجوه:

الأول: أنَّ الإذخر ليس من الشجر فإباحته ثابتة بحكم الاستصحاب واستثناء النبي ﷺ له إنما كان للتأكيد .

الثاني: لو سلمنا أنَّ الإذخر من الشجر فيحتمل أنه لم يكن مراداً من قوله: «لا يختلأ خلاها ولا يعضد شجرها»، وكان ﷺ قد بين ذلك والتكرير للفهم .

الثالث: سلمنا أنه مراد منه لكن نسخ بوحى سريع نزل عليه في تلك

١ . آل عمران: ٩٣ .

٢ . صحيح البخاري: ٣٦ / ١ ، كتاب العلم، وج ٢ / ٩٥ ، باب الجنائز، وج ٣ / ١٣ ، كتاب البيوع؛ سنن النسائي: ٢١١ / ٥ ؛ مسند أحمد: ٢٥٣ / ١ ؛ الكافي: ٢٢٦ / ٤ ح ٣ ؛ من لا يحضره الفقيه: ٢ /

الحال لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (١).

ثالثها: قوله عليه السلام: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» (٢) أضاف الأمر إلى نفسه. وقوله عليه السلام: «لما قيل له: أحجنا لعامنا هذا أم للأبد؟ فقال: «للأبد ولو قلت نعم لوجب» (٣) أضاف الوجوب إلى نفسه.

ولما قتل النضر بن الحرث انشدته ابته:

ما كان ضرُّك لو مننت وريما من الفتى، وهو المغيظ المحتق
فقال عليه السلام: «لو سمعته ما قتله» (٤) وهذا يدل على أن القتل كان مفوضاً إليه.

والجواب عن هذه الأحاديث أنه يجوز أن يكون قد خيّر في هذه الأمور، (٥) أو يكون ذلك مستنداً إلى الوحي.

١. النجم: ٣-٤.

٢. صحيح البخاري: ١/٢١٤، كتاب الجمعة؛ سنن ابن ماجه: ١/١٠٥ برقم ٢٨٧؛ الكافي: ٣/٢٢ ح ١، باب السواك؛ من لا يحضره الفقيه: ١/٥٥ ح ١٢٣، باب علة الوضوء.

٣. مسند أحمد: ١/٢٥٥، ٢٩١، ٣٥٢، ٣٧١؛ سنن النسائي: ٥/١١١؛ مستدرک الحاكم: ١/٤٧٠؛ مستدرک الوسائل: ٨، الباب ٣ من أبواب وجوب الحج، الحديث ٤؛ عوالي اللآلي: ١/١٦٩، برقم ١٨٩.

٤. الاستيعاب: ٤/١٩٠٥؛ شرح نهج البلاغة: ١٤/١٧٢؛ البرهان: ١/٣١٤؛ المحصول: ٦/١٤٤؛ الإحكام للأمدى: ٤/٢١١؛ أسد الغابة: ٥/١٨؛ الإصابة: ٨/٢٨٥.

٥. في النسختين بعد كلمة «الأمر» ما يلي:

[على سبيل التعيين لا مطلقاً على معنى أن يكون مخيراً في أن يأمر بالسواك أو لا يأمر، وأن يكون مخيراً في تكرير الحج وعدم تكريره، وفي قتل النضر وتركه لا معنى أن يقال له: أحكم بما شئت فهو سواء كما هو مذهب الخصم].

قال: مسألة: المختار: أنه ﷺ لا يُقرُّ على خطأ في اجتهاده.

وقيل: بنفي الخطأ.

لنا: لو امتنع لكان لمانع، والأصل عدمه، وأيضاً: «لَمْ أذْنَتْ»، «مَا كَانَ لِنَبِيِّ» حَتَّى قَالَ: لو نزلَ مِنَ السَّمَاءِ عَذَابٌ، ما نجا منه غير عمر، لأنَّه أشار بقتلهم.

وأيضاً: «إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ أَحَدَكُمْ أَلْحَنَ بِحِجَّتِهِ، فَمَنْ قَضَيْتَ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ مَالِ أَخِيهِ، فَلَا يَأْخُذْهُ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنْ نَارٍ» وقال: «إِنَّمَا أَحْكَمَ بِالظَّاهِرِ».

وأجيب: بأنَّ الكلام في الأحكام لا في فصل الخصومات.

ورد: بأنَّه مستلزم للحكم الشرعي المحتمل.

قالوا: لو جاز، لجاز أمرنا بالخطأ.

وأجيب: بثبوته للعوام.

قالوا: الإجماع معصوم فالرسول أولى.

قلنا: اختصاصه بالرُّتْبَةِ وإتباع الإجماع له، يَدْفَعُ الْأَوْلَوِيَّةَ، فَيَتَّبَعُ

الدليل.

قالوا: الشُّكُّ في حكمه مَخْلٌ بمقصود البعثة.

وأجيب: بأنَّ الاحتمال في الاجتهاد لا يخلُّ، بخلاف الرسالة

والوحي.*

* أقول: الذاهبون إلى أنه يجوز الاجتهاد للنبي ﷺ اختلفوا^(١): فذهب قوم من الأشاعرة إلى أنه لا يجوز الخطأ عليه أصلاً، وذهب جماعة منهم والحنابلة وأبو علي الجبائي وطائفة من المعتزلة إلى أنه يجوز ذلك لكن بشرط أن لا يقر عليه؛ وهو اختيار المصنف واستدل عليه بوجوه:

الأول: أنه لو امتنع وقوع الخطأ منه فلا يخلو إما أن يكون ذلك الامتناع لذاته أو لدليل، والأول باطل لأننا لو فرضنا وقوعه لا يلزم منه محال لذاته والثاني باطل لأن الأصل عدمه.

الثاني: قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾^(٢) والعفو إنما يكون مع ارتكاب الذنب، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَىٰ حَتَّىٰ يُبْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾^(٣) وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ^(٤) لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ^(٥)

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ١٨٦/٥؛ المعتمد: ٢٤٢/٢؛ المحصول: ٤٩٠/٢.

٢. التوبة: ٤٣.

٣. جاء في نسخة «ب» في الحاشية:

[قوله: عرض الدنيا أي حطامها بأخذ الفداء وسمي حطام الدنيا عرضاً لقلّة لبثه.]

٤. ورد في حاشية نسخة «ب» بعد كلمة «سبق»:

[سبق في اللوح أنها] [أنه] لا يعذب أحداً ممن شهد بدرأ مع النبي ﷺ لمسكم فيما أخذتم من الفداء عذاب عظيم.]

٥. الأنفال: ٦٧ - ٦٨.

حتى قال ﷺ: «لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه إلا عمر»^(١) لأنه أشار بقتل أهل بدر وترك مفاداتهم .

الثالث: قوله ﷺ: «إنكم تختصمون إلي ولعل أحكم ألحن بحجته فمن قضيت له شيء من مال أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار»^(٢)، وقوله ﷺ: «إنما أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر» .

واجيب عن الثالث: بأن الكلام إنما هو في الاحكام لا في القضاء وفصل الحكومات .

واجاب عنه المصنف: بأن القضاء يستلزم الحكم الشرعي المحتمل للخطأ. ولقائل أن يقول: أما الآية الأولى فلا تدل على الذنب لأن العفو كما يكون عن الذنب فقد يكون على ترك الأولى خصوصاً في حق الأنبياء ﷺ، وأما الآية الثانية فلا تدل على أنه هو الأمر بالمفاداة فجاز أن يكون ذلك خطاباً مع أصحابه، وأما الخبران فلا يدلان على الخطأ لأن مستند الحكم إما الاقرار أو الشهادة فإذا حصل وجب الحكم بمقتضاهما، وإن كانا باطلين فالحكم صحيح ومستنده باطل

١ . تخريج الأحاديث والآثار: ٣٨ / ٢؛ الفتح السماوي: ٦٦١ / ٢؛ تفسير السمرقندي: ٣٢ / ٢؛ الشفاء بتعريف حقوق المصطفى: ١٦٠ / ٢ .

٢ . صحيح البخاري: ١٦٢ / ٣، كتاب الشهادات وج ٦٢ / ٨، كتاب الحيل؛ صحيح مسلم: ٥ / ١٢٩، باب الحكم بالظاهر؛ سنن ابن ماجه: ٧٧٧ / ٢؛ سنن أبي داود: ١٦٠ / ٢؛ سنن الترمذي: ٢ / ٣٩٨ برقم ١٣٥٤؛ سنن النسائي: ٨ / ٢٣٣ و ٢٤٧؛ مسند أحمد: ٢ / ٣٣٢ وج ٢٠٣ / ٦ و ٢٣٠؛ الكافي: ٧ / ٤١٤ ح ١، باب أن القضاء بالبينات؛ بحار الأنوار: ٧٣ / ٣٤٣ وقد وردت الرواية باختلاف في اللفظ مثل: تجتمعون أو تختصمون أو تختصمون.

«وذلك لا يدل على الخطأ» .

واحتج المانعون بوجوه:

أحدها: أنه لو جاز الخطأ على الأنبياء في اجتهادهم لجاز أمرنا بالخطأ لأننا مأمورون باتباعه، والأمر بالخطأ قبيح فلا يصدر عن الحكيم .

وأجاب المصنف: بأنه معارض بأمر العامي تقليد المفتي مع جواز خطائه.

وثانيها: أن إجماع الأمة لا يجوز عليه الخطأ، فالرسول ﷺ أولى وإلا لكانت الأمة أعلى رتبة منه .

وأجاب المصنف: بأن اختصاص الرسول ﷺ بالرسالة وكون الإجماع تابع له ومستند إلى قوله وكون الأمة مأمورين باتباعه يدفع هذه الأولوية،^(١) فيتبع الدليل.

وثالثها: أنه لو جاز الخطأ في حكمه لوقع الشك فيما يحكم به أنه خطأ أو صواب، وذلك يخل بمقصود البعثة لأن المقصود منها اتباعه .

وأجاب: بأن احتمال الخطأ في الاجتهاد لا يخل بالمقصود بخلاف احتمال الخطأ في الرسالة والوحي فإنه هو المخل بالمقصود من البعثة.

١. في النسختين بعد كلمة «الأولوية»:

[إذ لا يلزم حينئذ من جواز الخطأ عليه وعصمتهم عنه كونهم أعلى رتبة منه .]

قال: مسألة :

المختار: أن النافي مطالبٌ بدليل. وقيل: في العقليّ، لا الشرعيّ.

لنا: لو لم يكن لكان ضرورياً نظرياً، وهو مُحالٌ.

وأيضاً الإجماع على ذلك في دعوى الوحدانية والقَدَم، وهو نفي

الشريك، ونفي الحدوث.

النافي: لو لزم لمنكر مدّعي النبوة، وصلاة سادسة، ومنكر

الدعوى.

وأجيب: بأن الدليل يكون استصحاباً مع عدم الراجع، وقد يكون

انتفاء لازم، ويستدلُّ بالقياس الشرعيّ بالمانع، وانتفاء الشرط على النفي،

بخلاف مَنْ لا يخصّص العلة*.

* أقول: اختلف الناس في أنّ النافي هل عليه دليل أم لا؟ فقال قوم: إنّه لا

دليل عليه سواء كان نافياً لقضية عقلية أو لحكم شرعي، وقال آخرون إنّه لا بدّ له من

دليل فيهما، وأوجب طائفة الدليل على النافي في العقليات دون الشرعيات .

واستدل المصنف على أنّه لا بدّ له من دليل: بأنّه لو لم يكن عليه دليل لكان

النفي ضرورياً لكنه نظري قطعاً لأنّ الكلام فيه، وذلك يستلزم اجتماع الضدين وهو

محال، وأيضاً الاجماع حاصل على أنّ النافي لا بدّ له من دليل فإنّ القائل بالقدم

والوحدانية يطالب بالدليل قطعاً مع أنّه في الحقيقة إنّما يدعي النفي لأنّ القدم عبارة

عن نفي الحدوث وليس صفة زائدة على الماهية، والوحدانية عبارة عن

﴿ نفي الشريك .

احتجّ القائلون بعدم إيجاب الدليل على النافي: بأنّ الاجماع واقع على أنّ من ادّعى النبوة وانكرها غيره لا يجب على المنكر الدليل، وكذلك من أنكر وجوب صلاة سادسة أو أنكر دعوى إدعاها عليه غيره .

والجواب: أنّ ما ذكرتموه من هذه الصور لا ينفك عن الأدلة فإنّ الدليل قد يكون استصحاباً مع عدم الراجع له، وقد يكون إنتفاء لازم يستدل منه على نفي ملزومه .

وقد يستدل على النفي بالقياس الشرعي ويكون الجامع فيه هو المانع أو انتفاء الشرط، هذا عند من يجوز تخصيص العلة، أمّا عند من لا يجوز ذلك، فلا.

قال: التقليد، والمُفتي، والمفتي، وما يستفتى فيه :

فالتقليد: العمل بقول غيرك من غير حُجّة، وليس الرجوع إلى الرسول ﷺ [و] إلى الإجماع، والعامي إلى المفتي، والقاضي إلى العدول، بتقليد؛ لقيام الحُجّة، ولا مشاحّة في التسمية .

والمُفتي: الفقيه، وقد تقدّم.

والمُفتى [المستفتى]: خلافه.

فإن قلنا بالتجزؤ، فواضح.

والمستفتى فيه: المسائل الاجتهادية لا العقلية، على الصحيح.*

[مبحث التقليد]

* أقول: قد ذكرنا في صدر الكتاب أنّ أصول الفقه باحثة عن الطرق المفيدة للأحكام، وذكرنا هناك أنّ الطرق منها ما يكون للمجتهد ومنها ما يكون للمقلد، ولما بحث عن المعنى الأول انتقل إلى البحث عن الثاني .

وقد عرّف التقليد بأنّه: العمل بقول الغير من غير حجة، ويندرج فيه أمران:

أحدهما: الأخذ بقول العامي .

والثاني: أخذ المجتهد بقول مثله من غير دليل، ويخرج عنه الأخذ بقول

الرسول ﷺ والرجوع إلى الإجماع. وأخذ العامي في الحكم بقول المجتهد المفتي

وتعويل القاضي على العدول فإنّ هذه كلّها لا يطلق عليها بالنظر إلى هذا الحدّ

اسم التقليد، فإنَّ كلَّ واحد من هذه لا يخلو عن الحجَّة.

أما الأخذ بقول الرسول ﷺ فالحجَّة عليه ظاهرة، وأما الباقي فالحجَّة عليه قول الرسول ﷺ، وقد يطلق في الاستعمال اسم التقليد على هذه، ولا مشاحة في الاسماء .

وأما المفتي فهو الفقيه وقد تقدّم تعريفه في صدر الكتاب، والمستفتي خلافه؛ واعلم أنَّ المستفتي إما أن يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد أو لا، فإنَّ كان الأول فما أذى إليه اجتهاده لا تجوز مخالفته ولا التقليد فيه، وإن لم يكن قد اجتهد فقد ذهب قومٌ إلى أنه لا يجوز اتباع غيره .

وإن كان الثاني ^(١) فإن كان عامياً صرفاً فقد اختلفوا في جواز التقليد له، وكذلك اختلفوا فيما إذا بلغ دون رتبة الاجتهاد. والصحيح أنَّ من لم يبلغ رتبة الاجتهاد يجوز له التقليد، فلاجل ذلك ذكر المصنف أنَّ الاجتهاد إن كان متجزئاً فواضح ^(٢). وأما ما فيه الاستفتاء فهو المسائل الاجتهادية من الشرعيات لا المسائل العقلية، فإنَّ تلك إنما يكتفى فيها بالقطع .

١. أي لم يكن من أهل الاجتهاد والفتيا.

٢. في النسختين بعد كلمة «فواضح»:

[أي الفرق بين المفتي والمفتي إذكل من كان أعلم من غيره في مسألة فهو مفتي بالنسبة إليه وأما إن لم نقل بالتجزئي فالمفتي هو الذي يكون من أهل الإجهاد].

قال: مسألة: لا تقليد في العقليات؛ كوجود الباري تعالى.

وقال العنبري بجوازه.

وقيل: النظر فيها حرامٌ.

لنا: الاجماعُ على وجوب المعرفة، والتقليد لا يحصلُ ؛ لجواز

الكذب، ولأنه كان يحصل بحدوث العالم قدمه .

ولأنه لو حصل لكان نظراً ولا دليل.

قالوا: لو كان واجباً، لكانت الصحابة أولى، ولو كان، لثقل كالفروع.

وأجيب: بأنه كذلك وإلا لزم نسبتهم إلى الجهل بالله، وهو باطلٌ،

وإنما لم ينقل لوضوحه ولعدم المُحَوِّجِ إلى الإكثار.

قالوا: لو كان لألزم الصحابة العوامَ بذلك.

قلنا: نعم، وليس المراد تحرير الأدلة، والجواب عن الشُّبه والدليل

يحصل بأيسر نظرٍ.

قالوا: وجوب النظر دورٌ عقلي، وقد تقدّم.

قالوا: مظنةُ الوقوع في الشبهة والضلالة، بخلاف التقليد.

قلنا: فيحرم على المقلد، ويتسلسل.*

[لا تقليد في العقليات]

* أقول: اختلف الناس في تجويز التقليد في العقليات (١) المتعلقة

﴿٣﴾ بالاعتقاد كوجود الباري تعالى وما يجوز عليه من الصفات ولا يجوز.

فمذهب الجمهور إلى المنع من ذلك، وقال عبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية: يجوز ذلك، وقال آخرون بتحريم النظر فيها وأنَّ الواجب في مثل هذا التقليد .

والدليل على وجوب المعرفة أنَّ الاجماع حاصل على وجوب المعرفة بالله تعالى، والتقليد غير مفيد لها لوجوه:

الأول: أنَّ المقلِّد ليس بمعصوم فيجوز كذبه، فحينئذٍ لا تحصل المعرفة.

الثاني: أن من قلِّد في أن العالم محدث لو أفاده العلم لكان من قلِّد في قدمه مستحصلاً للعلم ويلزم من ذلك حصول العلم بالقدم والحدوث وهو باطل قطعاً.

الثالث: أنَّ العلم لو حصل بالتقليد لكان نظرياً، والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية: أنَّ العلم الضروري متنف قطعاً وإلا لوجب الاشتراك فيه، ولأنَّه لو خُلِّي الإنسان ونفسه متجرداً عن الدواعي الحاصلة بسبب نشئه لما حكم بشيءٍ من الاعتقادات التقليدية، وأمَّا بطلان التالي فلأنَّ النظري لا يحصل إلا عن دليل والأصل عدمه فمن ادعاه فعليه إظهاره .

فثبت بهذه الوجوه أنَّ التقليد غير مفيد للعلم فلا يخرج المكلف به عن عهدة وجوب المعرفة.

احتجَّ المخالف بوجوه:

أحدها: أنَّ النظر لو كان واجباً لكانت الصحابة أولى بالنظر، ولو كان

كذلك لنقل عنهم لاشتهاره فيما بينهم، مع أنَّ الحاجة داعية إليه كما نقل عنهم المسائل الشرعية التي هي فروع الاعتقادات العقلية .

والجواب: بأن النظر كان واجباً على الصحابة والآل لم ينقل عنهم ذلك لوضوحه وعدم المحجوج إلى الإكثار. (١)

والثاني: لو كان النظر واجباً لكانت الصحابة قد ألزمت العوام بذلك، والتالي باطل فالمقدّم مثله .

والجواب: التزام الزام الصحابة ذلك، وليس المراد من الأدلة المجردة عن القوانين الناتجة، والجواب عن الشبهات ولا شك في أنَّ الدليل يحصل بإيسر شيء من النظر.

الثالث: وهو دليل الموجبين للتقليد، قالوا: لو وجب النظر في معرفة الله تعالى لزم الدور المحال لأنَّ معرفة الايجاب متوقفة على معرفة الموجب والجواب عنه قد تقدّم. (٢)

الرابع: قالوا: أنَّ النظر مظنة للشبهة والضلالة بخلاف التقليد الذي يحصل الظن بحصول السلامة معه .

١ . بعد كلمة «الاكثار» في النسختين:

[لصحة اذهانهم وقوتها بخلاف المسائل النظرية الاجتهادية فإنها مستندة إلى الظن الذي قد لا يحصل الاتفاق عليه فيحجج فيه إلى المناظرة] .

٢ . في بحث مسألة الحسن والقيح .

قال: مسألة :

غيرُ المجتهد يلزمهُ التقليد، وإن كان عالماً .

وقيل: بشرط أن يتبين له صحةُ اجتهاده بدليله.

لنا: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ۖ وَهُوَ عَامٌّ فِيمَنْ لَا يَعْلَمُ .

وأيضاً: لم يزل المستفتون يتبعون من غير إبداء المستند لهم من

غير نكيرٍ.

قالوا: يُؤدِّي إلى وجوب اتباع الخطأ.

قلنا: وكذلك لو أبدى له مستنده، وكذلك المفتي نفسه. *

والجواب: ^(١) أن الاعتقاد الحاصل للمقلد إما أن يكون بالتقليد أو بالنظر، فإن كان الثاني لزم تحريم التقليد، لأنه لا يخلو عن النظر الحاصل عن قلده، وإن كان الأول لزم التسلسل.

* أقول: اختلفوا في العامي ^(٢) ومن عرف بعض العلوم المشترطة في الاجتهاد، هل يجوز لهم التقليد أم لا؟ فذهب قوم إلى أنه يلزمهم التقليد والأخذ بقول المفتي .

وقال بعض معتزلة بغداد: لا يجوز لهم التقليد إلا بعد أن يُبين لهم

١ . في نسخة «ب» بعد كلمة «والجواب»:

[يلزم من ذلك تحريم النظر على المقلد ويتسلسل فإنه يلزم منه وجوب التقليد على كل أحد .]

٢ . نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٥ / ٢٥٠ ؛ المحصول: ٢ / ٥٢٧ .

صحة اجتهاد المجتهد بدليله .

وقال الجبائي: يجوز ذلك .

والدليل على وجوب التقليد قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) وهو عام في كل من ليس بعالم سواء كان عامياً محضاً أو عالماً ببعض العلوم .

وأيضاً: الإجماع حاصل على اتباع المُقلِّدين من غير أن يكشفوا لهم عن وجه اجتهادهم ولا يذكر لهم الأدلة التي استندوا إليها مع أنه لم يقع انكار في ذلك من قديم الوقت وحديثه.

احتج المانع: بأنَّ التقليد لا يؤمن معه من الخطأ فلو وجب التقليد لأدَّى ذلك إلى وجوب اتباع الخطأ، وهو محال .

والجواب: يلزم ذلك فيما لو اظهر له المستند، بأنه لا يلزم من إظهار المستند العلم، بل اقصى ما في الباب حصول الظن وهو غير موجب لانتفاء الخطأ.

وأيضاً يرد هذا في المفتي نفسه فإنه إذا ظن الحكم بدليل وجب عليه اتباعه وإن كان يجوز أن يكون خطأ.

قال: مسألة: الاتفاق على استفتاء من عُرف بالعلم والعدالة، أو رآه منتصباً، والناس مستفتون مُعظّمون له، وعلى امتناعه في ضده .

والمختار: امتناعه في المجهول.

لنا: أن الأصل عدم العلم.

وأيضاً: الأكثر الجهال، فالظاهر أنه من الغالب كالشاهد والراوي.

قالوا: لو امتنع لذلك، لامتنع فيمن علمه دون عدالته.

قلنا: ممتنع، ولو سلم، فالفرق أن الغالب في المجتهدين العدالة، بخلاف الاجتهاد. *

* أقول: قدّمنا أن المقلد يجب عليه اتباع المفتي من غير أن يشترط اظهار دليل له، ولا خلاف في أنه لا يجوز تقليد من اتفق حتى العوام فحينئذ، لا بد من تمييز العالم العادل من غيره حتى يتبع، وقد وقع الاتفاق على جواز استفتاء من اشتهر بين الناس بالعلم والعدالة أو كان منتصباً للحكم والناس معظّمون له مُقبِلون على استفتائه. واتفقوا على المنع من تقليد من كان بضد ذلك، واختلفوا في مجهول الحال هل يجوز تقليده أم لا؟ فالأولى أنه لا يجوز لوجهين :

الأول: أن الأصل عدم العلم .

الثاني: أن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل فالظاهر أن هذا المجهول من قبيل الغالب، وذلك كالشاهد والراوي فإنه لا بد من معرفة عدالتهما ولا يكفي فيه الجهل بفسوقهما وعدالتهما فكذا هاهنا.

قال: مسألة: إذا تكررت الواقعة، لم يلزم تكرير النظر، وقيل: يلزم.
لنا: اجتهد، والأصل عدمُ أمرٍ آخر.
قالوا: يحتمل أن يتغير اجتهادهُ.
قلنا: فيجب تكريره أبداً.*

احتج المخالف: بأنه لو امتنع تقليد من جهل حاله في العلم والعدالة، لامتنع تقليد من عرف منه العلم وجهلت عدالته .

والجواب: يلتزم بالامتناع ولو سلم، فالفرق أن الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد، فإنه ليس الغالب في الناس حصول الاجتهاد.

* أقول: اختلفوا^(١) في المجتهد إذا اجتهد وأداه نظره إلى حكم معين ثم تكررت الواقعة، هل يجب عليه تكرير النظر أم لا؟ فقال قوم: يجب عليه ذلك ومنع منه آخرون.

احتج المانعون: بأن المكلف مأمور بالاجتهاد وقد حصل فيخرج عن العهدة لأن الأصل عدم أمر آخر .

قال الموجبون: محتمل أن يكون المجتهد قد تغير اجتهاده، فتجب عليه المعاودة .

قلنا: هذا مدفوع، وإلا وجب عليه تكرير الفكر دائماً في الحكم الواحد المعين، لجواز التغير.

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٥/٢٤٧؛ المحصول: ٢/٥٢٦؛ الإحكام للآمدي: ٤/٢٤١.

قال: مسألة: يجوز خلو الزمان عن مجتهدٍ، خلافاً للحنابلة.

لنا: لو امتنع كان لغيره، والأصل عدمه.

وقال ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعاً يَنْتَزِعُهُ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ

العلماء حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمٌ اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوسًا جَهَالًا، فَسئَلُوا فَافْتَوْا
بغير علم، فضلوا وأضلوا».

قالوا: قال: «لا تزال طائفةٌ من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي

أمرُ الله، وحتى يظهر الدجال».

قلنا: فأين نفى الجواز، ولو سُلم، فدليلنا أظهر ولو سُلم،

فيتعارضان، ويسلم الأول.

قالوا: فرض كفاية، فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل.

قلنا: إذا فرض موت العلماء لم يمكن.*

* أقول: اختلفوا^(١) في أنه هل يجوز خلو الزمان عن مجتهد أم لا؟ فذهب

الجمهور إلى جوازه ومنع منه الحنابلة.

احتج الجمهور بوجهين:

الأول: أنه لو امتنع خلو الزمان عن المجتهد لكان ذلك الامتناع إما أن يكون

لذاته وهو محال، لأنه لا يلزم من فرضه محال وإما أن يكون لغيره، والأصل

عدمه.

الثاني: أنه عليه السلام قال: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا واضلوا»^(١) حكم عليه السلام بفقد العلماء وخلو الزمان من مجتهد في الاحكام.

احتج المخالف بوجهين :

الأول: قوله عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال» حكم عليه السلام بعدم الخلو في وقت من الاوقات من مجتهد .
والجواب: ليس في هذا الحديث دلالة على موضع النزاع لأن البحث إنما وقع في الجواز، سلمنا لكن دليلنا أظهر في الخلو من دليلكم .

سلمنا لكن يحصل التعارض فيتساقتان ويبقى الدليل العقلي الأول سالماً.

الثاني: أن الاجتهاد فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل وهو ترك الاجتهاد .

والجواب: أننا إذا فرضنا موت العلماء لم يكن الاجتهاد واجباً فلا يستلزم تركه اتفاق المسلمين على الخطأ.

١ . صحيح البخاري: ١ / ٣٣ وفيه: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالماً.. إلى آخر الحديث»، صحيح مسلم: ٨ / ٦٠ وفيه بدل العباد، الناس وبدل كلمة يبق، يترك؛ مسند أحمد: ٢ / ١٦٢ وفيه بدل العباد الناس وكلمة يبق بدلها يترك؛ سنن الدارمي: ١ / ٧٧؛ دعائم الإسلام: ١ / ٩٦ وهو نفس حديث الدارمي.

قال: مسألة: إفتاء من ليس بمجتهد، بمذهب مجتهد إن كان مطلعاً على المآخذ، أهلاً للنظر، جائز.

وقيل: عند عدم المجتهد.

وقيل: يجوز مطلقاً.

وقيل: لا يجوز.

لنا: وقوع ذلك، ولم يُنكر، وأنكر من غيره.

المجوز: ناقل كالأحاديث.

وأجيب: بأن الخلاف في غير النقل.

المانع: لو جاز لجاز للعامي.

وأجيب: بالدليل، وبالفرق*.

* أقول: اختلف الناس^(١) في غير المجتهد من أهل النظر هل يجوز له أن يفتي بمقول مجتهد آخر أم لا؟ فذهب قوم إلى جواز ذلك مطلقاً ومنع منه أبو الحسين البصري مطلقاً، وقال آخرون: يجوز عند عدم المجتهد.

وذهب آخرون إلى أن المفتي إن كان من أهل النظر مطلعاً على مآخذ المجتهد الذي قلده قادراً على التفريع على ما قلده فيه متمكناً من النظر والمناظرة جاز، وإلا فلا، وهو مذهب المصنف.

وَاسْتَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ بِالْإِجْمَاعِ فَإِنَّ الْمَجْتَهِدَ فِي هَذَا الزَّمَانِ نَادِرٌ بَلْ مَفْقُودٌ، وَمَعَ ذَلِكَ فَالْفُقَهَاءُ يَفْتَوْنَ تَعْوِيلاً عَلَى أَثْمَتِهِمُ الَّذِينَ قَلِدُوهُمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَقَعَ إِنْكَارٌ فِي ذَلِكَ فَكَانَ إِجْمَاعاً عَلَى الْجَوَازِ، وَانْكَرُوا فِي غَيْرِهِ فَإِنَّ الْعَامِيَ لَوْ جَعَلَ نَفْسَهُ فِي مَقَامِ الْإِفْتَاءِ أَنْكَرَ عَلَيْهِ ذَلِكَ .

قال المجوّزون: المفتي المقلّد ناقل عن قلده وكان جائزاً لأنّه يتنزل منزلة الأحاديث المنقولة عن الرسول ﷺ .

والجواب: هذا ليس صورة النزاع لأنّ المفتي يجوز له النقل عن تقدمه من المجتهدين إجماعاً، وإنّما الخلاف في أنّه هل يفتي تعويلاً على قوله أم لا؟ واحتجّ المانعون: بأنّه لو جاز له أن يفتي مقلداً عن غيره لجاز للعامي ذلك، والتالي باطل إجماعاً فالمقدّم مثله .

والجواب: الملازمة ممنوعة لما بيّنا من الدليل الدال على الجواز في حقّ من له أهلية النظر وعلى المنع في حق العامي، على أنّ الفرق ظاهر فإن من له أهلية النظر متمكن من الاطلاع على سند المقلّد بخلاف العامي، فكان الخطأ عن ذلك ابعده.

قال: مسألة: للمقلد أن يُقلد المفضل، وعن أحمد، وابن سريج: الأرجح متعينٌ.

لنا: القطع بأنهم كانوا يفتون مع الاشتهار والتكرّر، ولم يُنكر. وأيضاً: قال: «أصحابي كالنجوم».

واستدلّ: بأنّ العامّي لا يمكنه الترجيح، لقصوره. وأجيب: بأنّه يظهر بالتسامع، وبرجوع العلماء إليه، وغير ذلك. قالوا: أقوالهم كالأدلة، فيجب الترجيحُ.

قلنا: لا يقاوم ما ذكرناه، ولو سلّم فلعسرِ ترجيح العوامّ. قالوا: الظن بقول الأعمل أقوى. قلنا: تقرير ما قدمتموه.*

* أقول: المقلد إذا وجد في البلد مفتياً واحداً وجب الرجوع إليه، وإن تعدد فإن تساوا في العلم والدين تخير المقلد، وإن ترجح أحدهم فقد اختلفوا: (١) فقال القاضي أبو بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء: يجوز له تقليد مَنْ شاء منهم سواء كان فاضلاً أو مفضولاً.

ومنع أحمدٌ وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة من الأصوليين والفقهاء ذلك، وأوجبوا الأخذ بقول الأفضل.

واحتج المصنف على مذهبه وهو الأول: بأن الإجماع واقع على أن المرجوح كان يفتي مع وجود الراجح ولم ينكر ذلك مع اشتهاه وتكرره في كل وقت، وأيضاً قال عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، ومعلوم أن الصحابة تفاوتوا في العلم والدين .

واستدل بعضهم على هذا المذهب: بأن العامي لو وجب عليه الأخذ بقول الأرجح لزم تكليف مالا يطاق لأنه غير متمكن من الترجيح لقصوره .

والجواب: المنع من عدم تمكنه فإن معرفة الأرجح قد تحصل بالسمع والاشتهاه ورجوع العلماء إليه وغير ذلك من إقبال الناس عليه في الاستفتاء ونحوه. واحتج المخالف: بأن أقوال المفتين كأدلة ومع كثرة الأدلة يجب الترجيح، فكذا في المفتين .

والجواب: هذا الذي ذكرتموه من القياس لا يعارض ما ذكرناه من الإجماع، لأن الإجماع مقدّم على القياس إجماعاً، سلّمنا مساواة الدليلين لكننا نقول الفرق بين الأدلة والمفتين أن المرجح في الأدلة متمكن من ذلك، بخلاف العامي فإنه يعسر عليه معرفة الراجح من العلماء .

قالوا: الظن بقول الأرجح أقوى، فتعيّن العمل به .

والجواب: أن هذا تقرير لما قدمته من الدليل الأول لكونه في الحقيقة بياناً للجامع وليس دليلاً برأسه، وقد اجبنا عنه.

قال: مسألة: ولا يَرْجِعُ عنه بعد تقليده اتفاقاً، وفي حكمٍ آخر: المختار: جوازه.

لنا: القطع بوقوعه، ولم يُنكر، فلو التزم مذهباً معيناً، كمالك والشافعي، وغيرهما، فثالثها كالأول.*

* أقول: العامي إذا استفتى مجتهداً فقد اتفقوا على أنه لا يجوز له العدول عنه إلى غيره في تلك الواقعة، واختلفوا في غيرها ^(١) فذهب قوم إلى أنه يجوز له العدول إلى مجتهد آخر في مسألة أخرى ومنع منه آخرون.

واحتج المصنف على الأول بحصول الاجماع عليه فإنما تقطع بأن العوام في زمان الصحابة يقلدون من شاؤوا من المفتين ثم يستفتون غيرهم من غير انكار منهم.

وإنما إذا عيّن العامي مذهباً كمذهب الشافعي مثلاً أو أبي حنيفة وقال إنني متبع له وملتزم به، فهل له الرجوع إلى غيره والأخذ بقوله في مسألة من المسائل؟ ذهب قوم إلى الجواز لأنّ التزامه بذلك لا يكون ملزماً له، وذهب آخرون إلى المنع لأنّه بالتزامه مذهباً معيناً يصير لازماً له، وفصل آخرون فقالوا: إنّ كلّ مسألة من مذهب الأول عمل بها المستفتي فلا يجوز له تقليد الغير فيها وما لم يتصل بها عمله فلا مانع له من اتباع غيره، وهذا كالأول ^(٢) وهو الذي عبر عنه المصنف بقوله: فثالثها، أي ثالث الأقوال.

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٥/ ٢٦٦.

٢. في النسختين بعد كلمة «كالأول» ورد ما يلي:

[أي كالحكم الأول المذكور في هذه المسألة وهو أنه إن قلّد أي عمل لا يرجع، وإلا جاز].

قال: الترجيح: وهو اقتران الأمانة بما يقوى به على معارضها، فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك.

وأورد شهادة أربعة مع اثنين، وأجيب: بالتزامه، وبالفرق، ولا تعارض في قطعيين، ولا في قطعي وظني، لانتفاء الظن والترجيح في ظنيين منقولين، أو معقولين، أو منقولٍ ومعقولٍ.*

[مبحث التعادل والترجيح]

* أقول: لما فرغ عن البحث في هذا الكتاب عن الطرق المفيدة للأحكام على سبيل الإجمال وكيفية استشعار الاحكام منها، ختمه بالبحث عن الترجيح فإن الأدلة قد تتعارض .

واعلم أنَّ الترجيح عبارة عن: «اقتران الأمانة بما يقوى به على ما يعارضها» فالإقتران كالجنس، وقيد بالأمانة المفيدة للظن لتخصيصه، وقيد بقولنا: بما يقوى به على ما يعارضها، فإن الأمانة ما لم يكن لها معارض لا يكون هناك ترجيح وإذا ترجحت الأمانة على ما يعارضها وجب العمل بها للاجماع الحاصل من الصحابة على العمل بالراجح من الأمارتين .

وأورد على ذلك شهادة الأربعة فإنها راجحة على شهادة الإثنين إذا تعارضتا ومع ذلك فلا يتعين العمل بالأربعة .

والجواب: بالتزام وجوب العمل بشهادة الأربعة على بعض الأقوال، أو يقول الفرق أنَّ الصحابة إنما اعتبروا الترجيح في باب الأدلة دون الشهادات، والمعتبر

﴿ إِنَّمَا هُوَ عَمَلُ الصَّحَابَةِ . ﴾

واعلم أنَّ الأدلة القطعية لا يمكن فيها التعارض لأنَّ القطع بالثبوت لا بدَّ فيه من المطابقة، وكذلك القطع بالانتفاء فلو حصل دليلان قطعيان متعارضان لزم اجتماع النقيضين، وهو محال. وإذا لم يمكن التعارض لم يمكن الترجيح، ولا يعقل الترجيح بين قطعي وظني لأنَّ الظني يمتنع أن يترجح على القطعي فإذن الترجيح ليس إلا فيما يفيد الظن ؛ والدليلين الظنَّيان إما أن يكونا منقولين أو معقولين، أو يكون أحدهما منقولاً والآخر معقولاً.

قال: مسألة: الأول في السند، والمتن، والمدلول، وفي الخارج.

الأول: بكثرة الرواة لقوة الظن، خلافاً للكرخي، وبزيادة الثقة، وبالفطنة، والورع، والعلم، والضبط، والنحو، وبأنه أشهر بأحدها، وباعتماده على حفظه لا نسخته، وعلى ذكرٍ لاخط، وبموافقة عمله، وبأنه عرف أنه لا يُرسِلُ إلا عن عدلٍ في المرسلين.

وبأن يكون المباشر، كرواية أبي رافع: نكح ميمونة وهو حلال، وكان السّفير بينهما، على رواية ابن عباس: نكح ميمونة وهو حرام.

وبأن يكون صاحب القصّة، كرواية ميمونة: تزوّجني ﷺ ونحن حلالان.

وبأن يكون مشافهاً، كرواية القاسم عن عائشة: أن بريرة عتقت، وكان زوجها عبداً، على من روى أنه كان حرّاً، لأنها عمّة القاسم.

أو يكون أقرب عند سماعه، كرواية ابن عمر: أفرد ﷺ وكان تحت ناقته حين لبّي.

وبكونه من أكابر الصحابة لقربه غالباً، أو متقدم الإسلام، أو مشهور النسب، أو غير ملتبسٍ مضعفٍ، وبتحملها بالغا، وبكثرة المزكّين أو أعدائهم، أو أوثقيهم، وبالصّريح على الحكم، والحكم على العمل، وبالمتواتر على المسند، والمسند على المرسل، ومرسل التابعي على غيره، وبالأعلى إسناداً، والمسند على كتابٍ معروفٍ، وعلى المشهور، والكتاب على المشهور، وبمثل البخاري ومسلم على غيره. والمسند

باتفاقٍ على مختلفٍ فيه. وبقراءة الشَّيخ، وبكونه غير مختلفٍ فيه. وبالسَّماع على محتمل. ولسكوته مع الحضور على الغيبة، وبورود صيغةٍ فيه على ما فهم. وبما لا تعمُّ به البلوى على الآخر في الأحاد. وبما لم يثبت إنكارٌ لرواته على الآخر.*

* أقول: لما ذكر أنَّ التعارض إنما يقع في الأدلة الظنيَّة وقسمها إلى ثلاثة أقسام انقسم التعارض إليها أيضاً، بدأ بالتعارض الواقع بين المنقولين . واعلم أنَّ الترجيح لأحد المنقولين على الآخر لا يخلو إمَّا أن يكون باعتبار الناقلين أو باعتبار المنقول أو باعتبار ما يفهم من المنقول أو باعتبار أمر آخر خارج عن الخبر، فالذي يكون باعتبار الناقلين^(١) هو الترجيح بحسب السند والثاني بحسب المتن والثالث بحسب الدلالة، ويبدأ بالأول لأنه الأصل، والترجيح يقع في ذلك على وجوه:

الأول: كثرة الرواة فإنَّ أحد الخبرين إذا كان رواه أكثر كان راجحاً على ما كان رواه أقل، لأنَّ الظن هناك أكثر واحتمال الخطأ وتعمد الكذب فيه أقل وهذا قد خالف فيه الكرخي .

الثاني: أن يكون أحد الراويين مشهوراً بالعلم والضبط والورع والثقة والنحو. الثالث: أن يكون أحدهما أشهر من الآخر في ذلك .

الرابع: أن يكون أحد الراويين حافظاً للرواية غير معول في ذلك على

خط يجلده ذاكراً لها غير مستند إلى نسخة كتاب.

الخامس: أن يكون أحد الراويين عاملاً بروايته فإن العمل يعضد الرواية وإن كان غير حجة.

السادس: أن يكون أحد الراويين لا يرسل إلا عن عدل وقد عُرف منه ذلك فإنه أولى ممن أرسل ولا يعرف منه هذا، وهذا الترجيح يختص بالخبر المرسل.

السابع: أن يكون أحد الراويين مباشراً لما رواه فإنه أولى من رواية من ليس بمباشر وذلك كرواية أبي رافع: «أن النبي ﷺ نكح ميمونة وهو حلال»، فإنها راجحة على رواية ابن عباس: «أنه ﷺ نكحها وهو حرام» لأن أبا رافع كان هو السفير بينهما والقابل لنكاح ميمونة، فكانت روايته أولى. (١)

الثامن: أن يكون أحدهما صاحب القصة كرواية ميمونة: «تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان» فإنها راجحة على رواية ابن عباس. (٢)

التاسع: أن يكون أحدهما مشافهاً كرواية القاسم بن محمد بن أبي بكر عن عائشة: «أن بريدة عتقت وكان زوجها عبداً» فإنها راجحة على رواية من روى أنه كان حراً لأنها عمّة القاسم (٣). (٤)

١. مسند أحمد: ١ / ٢٢١، وفيها أنه وهو محرم؛ سنن النسائي: ٦ / ٨٨ وهي نفس رواية مسند أحمد؛ السنن الكبرى للبيهقي: ٥ / ٦٦، ٧ / ٢١٠؛ مسند أبي يعلى: ٤ / ٢٨١ وهي نفس رواية مسند أحمد؛ الاستذكار: ٤ / ١١٧؛ بحار الأنوار: ١٦ / ٣٩٤.

٢. سنن الدارمي: ٢ / ٣٨؛ سنن أبي داود: ١ / ٤١٣؛ سنن البيهقي: ٧ / ٢١١؛ المنتقى من السنن المسندة: ١٧٤؛ شرح معاني الآثار: ٢ / ٢٧٠؛ سنن الدارقطني: ٣ / ١٨٣.

٣. والراوي سمع من وراء حجاب.

العاشر: أن يكون أحدهما أقرب إلى النبي ﷺ عند سماعه، كرواية ابن عمر عن النبي ﷺ: «أفرد وكان تحت ناقته فلبى».

الحادي عشر: أن يكون أحدهما من أكابر الصحابة لقربه في اغلب الأحوال.
الثاني عشر: أن يكون أحدهما أقدم إسلاماً من الآخر.

الثالث عشر: أن يكون أحدهما مشهور النسب فإنه راجح على رواية من ليس كذلك.

الرابع عشر: أن يكون أحدهما غير مُلتبس بضعيف في الاسم فإنه راجح على الملتبس.

الخامس عشر: أن يكون أحدهما تحمّل الرواية بالغاً فإنه راجح على من تحمّل الرواية طفلاً لجواز الخطأ عليه غالباً.

السادس عشر: أن يكون أحدهما قد زكاه جماعة أكثر من مزكّي الآخر.

السابع عشر: أن يكون المزكي لأحدهما أعدل وأوثق من مزكّي الآخر.

الثامن عشر: أن يكون أحدهما قد زُكّي بصريح القول والآخر زُكّي بالحكم بشهادته.

التاسع عشر: أن يكون أحدهما قد زُكّي بالحكم بالشهادة فإنه راجح على تزكية من حصلت تزكيته بالعمل بروايته.

١. صحيح البخاري: ٣/ ١٣١ و ٦/ ١٢٤؛ صحيح مسلم: ٣/ ١٢٠ و ٤/ ٢١٥؛ سنن ابن ماجة: ١/ ٦٧٠؛ سنن أبي داود: ١/ ٤٩٧؛ الكافي: ٥/ ٤٨٦؛ وسائل الشيعة: ج ١٤ باب إذا ملكت المرأة زوجها، ح ٢؛ عوالي اللآلي: ٣/ ٣٤٧.

﴿ الترجيح باعتبار المنقول ﴾

العشرون: أن يكون أحد الخبرين متواتراً والآخر آحاداً، وهذا ليس من هذا الباب لأن المتواتر يفيد القطع، وقد قلنا: إنه لا ترجيح بين القطعي والظني.

الحادي والعشرون: أن يكون أحد الخبرين مسنداً فإنه راجح على المرسل.

الثاني والعشرون: أن يكون أحدهما قد أرسله التابعي فإنه راجح على إرسال

غيره.

الثالث والعشرون: أن يكون أحد الخبرين أعلى اسناداً من صاحبه فإنه راجح

عليه.

الرابع والعشرون: أن يكون أحد الخبرين مسنداً فإنه راجح على الذي يحال

به على كتاب معروف أو على الشهرة.

الخامس والعشرون: أن يكون أحد الخبرين قد اشتمل عليه كتاب معروف

فإنه راجح على الذي يُعَوَّل فيه على الشهرة .

[السادس والعشرون: أن يكون أحد الخبرين قد اشتمل عليه كتابا مسلم

والبخاري فإنه راجح على الذي لا يوجد فيهما ويوجد في غيرهما]^(١).

السابع والعشرون: أن يكون أحد الخبرين مسنداً باتفاق فإنه راجح على

المختلف في اسناده.

﴿

الثامن والعشرون: أن يكون أحد الخبرين قد قرأه الشيخ عليه فإنه راجح على الخبر الذي قرأه على الشيخ أو اجازته له.

التاسع والعشرون: أن يكون أحد الخبرين قد أتفق على رفعه إلى النبي ﷺ فإنه راجح على الذي اختلف فيه.

الثلاثون: أن يكون أحد الخبرين غير مختلف فيه فإنه راجح على ما فيه اختلاف لبعده عن الاضطراب.

الحادي والثلاثون: أن تكون إحدى الروایتين عن سماع متيقن من النبي ﷺ فإنها راجحة على ما يحصل فيه السماع ويتطرق إليه الاحتمال كالسماع من وراء الحجاب.

الثاني والثلاثون: أن تكون إحداهما حصلت عن سكوت مع الحضور فإنها راجحة على السكوت مع الغيبة.

الثالث والثلاثون: أن يكون أحدهما قد نقل صيغة لفظ النبي ﷺ والآخر نقل المعنى بالمفهوم فالأول راجح على الثاني.

الرابع والثلاثون: أن يكون أحدهما مما لا تعم به البلوى فإنه راجح على الآخر لأن احتمال الكذب فيما لا تعم به البلوى أقل.

الخامس والثلاثون: أن لا يكون الراوي قد روى عن انكر روايته فإن هذا أرجح مما إذا انكر المنقول عنه الرواية.

قال: المتن: النهي على الأمر، والأمر على الإباحة على الصحيح والنهي بمثله على الإباحة، والأقلُّ احتمالاً على الأكثر، والحقيقة على المجاز، والمجاز على المجاز بشهرة مصححة أو قوته أو قرب جهته، أو رجحان دليله، أو شهرة استعماله، والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدّم، والأشهر مطلقاً، واللغويُّ المستعمل شرعاً على الشرعيّ، بخلاف المنفرد .

وبتأكيد الدلالة.

ويرجّح في الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعاً، وفي الإيماء بانتفاء العبث، أو الحشو على غيره، وبمفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح، والاقتضاء على الإشارة وعلى الإيماء، وعلى المفهوم، وتخصيص العامّ على تأويل الخاصّ لكثرتيه، والخاصّ ولو من وجهٍ والعامّ الذي لم يخصّص على ما خصّص، والتقييد كالتخصيص. والعامّ الشرطيُّ على النكرة المنفيّة وغيرها، والمجموع باللام و «من» و «ما» على الجنس باللام، والإجماع على النّصّ، والإجماع على ما بعده في الظنّيّ. (١)*

[الترجيح بحسب المتن]

* أقول: لما فرغ من الترجيحات العائدة إلى السند شرع في

١. وفي منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (ص ٢٢٥) ما يلي: وإجماع الصحابة على من بعدهم....

﴿الترجيحات العائدة إلى المتن وهي من وجوه: (١)

الأول: إذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً فالنهي راجح على الأمر لأن النهي يطلب فيه دفع المفسدة والأمر يُطلب فيه تحصيل المصلحة، واعتناء العقلاء بدفع المفاسد أشد من اعتنائهم بتحصيل المصالح، ولأنَّ الاحتمالات في النهي أقل من الأمر فإن النهي يحتمل أن يكون نهياً تحريمياً ويحتمل أن يكون نهياً تنزيهياً، والأمر يحتمل أن يكون أمر إباحةً وأمر وجوباً وأمر نذبةً وأمر تهديدٍ إلى غير ذلك .

الثاني: أن يكون أحدهما أمراً والآخر إباحةً، فالأمر راجح على الإباحة لأنَّ الأمر إذا عمل به لا يلزم منه ضرر في مخالفة الإباحة وليس كذلك في طرف الإباحة. وقد رجح الآخرون الإباحة لأنَّ المدلول في الإباحة واحد والمدلول في الأمر متعدد كالوجوب والندب وغير ذلك.

الثالث: أن يكون أحدهما إباحةً والآخر نهياً فالإباحة راجحة على النهي لما تقدم في باب الأمر.

ولقائل أن يقول: أنت تقول: أنت تقول: أنَّ النهي راجح على الأمر والأمر راجح على الإباحة، ويلزم من هاتين المقدمتين أنَّ النهي راجح على الإباحة فكيف حصلت الإباحة راجحة على النهي؟

[وله أن يقول: المحال يلزم لو اتحدت جهات الترجيح وليس كذلك، فإنَّ ما يترجح به الأمر على الإباحة غير ما يترجح به الإباحة على النهي]. (٢)

الرابع: أن يكون أحدهما أقل احتمالاً من الآخر فإنه أرجح وذلك بأنَّ

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٥/٣٢٤؛ المحصول: ٢/٤٦٨.

٢. في نسختي «ب» و«ج».

﴿ يكون معناه واحداً والآخر معناه مشترك.﴾

الخامس: أن يكون أحدهما دالاً على معناه بالحقيقة والآخر بالمجاز فالأول أولى لأن الأصل هو الحقيقة.

السادس: أن يكون كل واحد منهما مجازاً إلا أن أحدهما يكون راجحاً على الآخر إما لشهرته كالغائط، أو لكونه أقوى من المجاز الآخر، أو تكون جهته إلى الحقيقة أقرب من جهة الآخر، أو يكون دليله راجحاً على دليل الآخر، أو يكون أحدهما اشهر استعمالاً من الآخر.

السابع: المجاز راجح على المشترك على المذهب الحق وقد تقدم.^(١)

الثامن: أن يكون كل واحد منهما قد اشتمل على الحقيقة، إلا أن حقيقة أحدهما اشهر من حقيقة الآخر، فإنها أرجح.

التاسع: أن يكون أحدهما قد اشتمل على لفظ موضوع في اللغة بمعنى والشارع استعماله في ذلك المعنى والآخر قد اشتمل على لفظه قد وضعها الشارع لمعنى من غير وضع أهل اللغة له، فالأول راجح لأن الأصل موافقة الشرع للغة، وهذا بخلاف ما إذا كان اللفظ واحداً منفرداً واستعمل في اللغة بمعنى وفي الشرع لآخر، فإن المعهود من الشرع أنه إذا اطلق اللفظ فإنما يريد به معناه الذي وضعه هو بآرائه.

العاشر: أن يكون أحدهما مؤكداً والآخر غير مؤكد فالأول أولى كقوله ﷺ: «والله لأغزون قريشاً والله لأغزون قريشاً».^(٢)

١. في أول مباحث الكتاب.

٢. سنن أبي داود: ٩٨ / ٢؛ سنن البيهقي: ١٠ / ٤٧ - ٤٨؛ مجمع الزوائد: ٤ / ١٨٢؛ كنز العمال: ٤ /

الحادي عشر: أن يكونا دالين بجهة الإقتضاء إلا أن العمل بأحدهما في مدلوله ضرورة صدق المتكلم أو لضرورة وقوع الملفوظ به عقلاً والآخر لضرورة وقوع الملفوظ به شرعاً فالأول أولى فإن الخلف في كلام الشارع ومخالفة المعقول ممتنعان بخلاف المخالفة في المشروع.

الثاني عشر: أن يكونا دالين بجهة التنبيه والإيماء إلا أن أحدهما لو لم يفد كون المذكور علة للحكم لكان ذكره عبثاً وحشواً فإنه راجح على الإيماء بما رتب فيه الحكم بقاء التعقيب.

الثالث عشر: أن يكونا دالين بالمفهوم إلا أن أحدهما دال بمفهوم الموافقة والآخر بمفهوم المخالفة فالأول أرجح لأنه متفق عليه بخلاف الآخر؛ وقد رجح بعضهم الثاني لأن فائدة مفهوم الموافقة التأكيد وفائدة مفهوم المخالفة شرع الحكم ابتداءً، ولا شك في أن هذا أولى من التأكيد.

الرابع عشر: أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالات الإقتضاء والآخر من قبيل دلالات الإشارة، فالأول أولى لترجيحها بقصد المتكلم لها بخلاف الثاني.

الخامس عشر: أن يكون أحدهما دالاً بالإقتضاء والآخر دالاً بالإيماء فالأول أولى لتوقف صدق المتكلم أو مدلول منطوقه عليه بخلاف الثاني.

السادس عشر: أن يكون أحدهما دالاً بالإقتضاء والآخر بالمفهوم، فالأول أولى لوقوع الاتفاق على دلالة الإقتضاء ووقوع الخلاف في دلالة المفهوم.

السابع عشر: أن يكون العمل بأحدهما يقتضي تخصيص العام والعمل بالآخر يقتضي تأويل الخاص، فالأول أولى لكثرة بخلاف الثاني.

الثامن عشر: الخاص ولو من وجه أولى من العام لأن العمل بالخاص

غير مبطل للعام بل مخصص له، والعمل بالعام مبطل للخاص بالكلية.
 التاسع عشر: العام الذي لم يدخله التخصيص أولى من العام المخصوص
 لوقوع الاتفاق على التمسك بالأول بخلاف الثاني، وكذلك المطلق والمقيّد .
 العشرون: أن يكونا عامين إلا أن عموم أحدهما من قبيل الشرط والجزاء
 والآخر من قبيل النكرة المنفيّة وغيرها، فالأول أولى لأن الشرط كالعلة والحكم
 المعلل أولى من غير المعلل .

الحادي والعشرون: أن يكون أحدهما جمعاً يفيد العموم أو يكون قد اشتمل
 على (من) و (ما) فإنه أرجح على الجنس باللام لوقوع الاتفاق من القائلين بالعموم
 على إفادة الأول للعموم ووقوع الخلاف في الثاني .^(١)

الثاني والعشرون: أن يكون أحدهما إجماعاً والآخر نصّاً، فالأول أولى من
 الثاني لأن الإجماع يؤمن فيه [من] النسخ بخلاف الثاني.

الثالث والعشرون: الإجماع أرجح على ما بعده من القياس والاستصحاب
 والاستحسان وغيرها من الأدلة المظنونة.^(٢)

١ . إنَّ الشارح في هذا الترجيح جمع بين ترجيحين بشكل مغل:
 الأول: أن تكون دلالة أحدهما من قبيل الجمع المعرف والآخر من قبيل الجمع المنكر، في هذا
 المرجح وقع الاتفاق على الجمع المعرف دون الجمع المنكر.
 الثاني: أن يكون أحدهما اسم جمع معرف والآخر اسم جنس دخله الألف واللام.
 فإن اسم الجمع مرجح هنا لا للاتفاق الذي ذكره الشارح بل لإمكان حمل اسم الجنس على
 الواحد المعهود بخلاف الجمع المعرف، فكان أقوى عموماً.
 راجع بهذا الصدد: الإحكام: ٤ / ٢٦٥ .

٢ . والسبب واضح لأن غير الإجماع لا يفيد إلا الظن خلافاً للإجماع.

قال: المدلول: الحظر على الإباحة.

وقيل: بالعكس وعلى النَّدْب، لأنَّ دفع المفسد أهم، وعلى الكراهة، والوجوب على النَّدْب، والمثبت على النافي، كخبر بلال: دخل البيت وصَلَّى، وقال أسامة: دخل ولم يَصَلِّ، وقيل: سواء، والدَّارِيُّ على الموجب، والموجب للطلاق والعتق، لموافقته النَّفي، وقد يعكس، لموافقته التأسيس، والتكليفي على الوضعي بالثَّواب، وقد يعكس لموافقته، والأخفُّ على الأثقل وقد يعكس.*

[الترجيح بحسب الدلالة]

* أقول: الترجيح العائد إلى المدلول يقع من وجوه:

الأول: الحظر راجح على الإباحة لقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، ولقوله: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال» ولأنَّ العمل بالحظر يوجب الاحتراز عن الضرر بخلاف الإباحة، هذا مذهب أكثر الأشاعرة وأحمد والكرخي والرازي وبعض الإمامية .

وذهب أبو هاشم وعيسى بن أبان إلى أنَّهما متساويان فيتساقتان وذهب الآخرون إلى أنَّ الإباحة أرجح لموافقتهما الأصل.

الثاني: الحظر راجح على الندب لأنَّ دفع المفسدة أهم في نظر العقلاء من جلب المصلحة ولما بيَّنا .

الثالث: الحظر راجح على الكراهة لما ذكرنا في ترجيح الحظر على

الإباحة.

الرابع: الوجوب راجح على الندب لأنَّ مع اعتبار الوجوب يحترز المكلف من الترك المجوّز معه الخطأ بخلاف الندب .

الخامس: المثبت راجح على النافي وذلك كخبر بلال: «أنَّه ﷺ دخل البيت وصلى» فإنَّه راجح على خبر أسامة: «أنَّه دخل ولم يصل» لأنَّ المثبت قد اشتمل على أمر يجوز أن تقع الغفلة عنه للنافي وأيضاً النافي ناقل للحكم الأصلي فيكون فائدته التأكيد والمثبت ناقل عنه فيكون فائدته ابتداء الشرع فهو أولى، وقيل أنَّ النافي مساوٍ للمثبت. (١)

السادس: أن يكون أحدهما موجباً للحد، والآخر دارئ له والدارئ أولى لأنَّ الخطأ في عدم العقوبة أولى من الخطأ في تحققها.

السابع: أن يكون أحدهما موجباً للطلاق أو العتق، والآخر مزيل لهما، فالأول راجح لموافقته النفي الأصلي، وقال آخرون بالعكس لأنَّ القول بترجيح المزيل للطلاق والعتاق أقرب إلى التأسيس من الموجب .

الثامن: أن يكون أحدهما تكليفاً والآخر ضعيفاً، فالأول أولى لاشتماله على زيادة الثواب، وقيل بالعكس لأنَّ الخطاب التكليفي يُشترط فيه فهم المخاطب وتمكنه من الفعل والوضعي ليس كذلك، فكان الوضعي أولى.

التاسع: الأخف راجح على الأثقل لأنَّ الشريعة مبنية على التخفيف، وقيل بالعكس لأنَّ الشرع المطلوب منه مصلحة المكلفين والمصلحة في التكليف بالأشدق أتم.

قال: الخارج: يُرَجَّحُ الموافق لدليلٍ آخر، أو لأهل «المدينة»، أو للخلفاء، أو للأعلم.

وَبِرُجْحَانِ أَحَدِ دِلِيلِي التَّأْوِيلِينَ .
وبالتعرض للعلّة.

والعامُّ على سببٍ خاصٍّ في السَّبَبِ، والعامُّ على علته في غيره.
والخطاب شفاهاً مع العامِّ لذلك، والعامُّ لم يُعْمَلْ في صورةٍ على غيره، وقيل: بالعكس، والعامُّ بأنه أَمْسُ بالمقصود، مثل: «وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ»^(١) على «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»^(٢)، وبتفسير الراوي بفعله أو قوله.

وبذكر السَّبَبِ، وبقرائن تأخُّره، كتأخير الإسلام أو تاريخٍ مضيقٍ، أو تشديده لتأخُّر التَّشْدِيدَاتِ *.

[الترجيح بأمر خارجي]

* أقول: الترجيح بالنظر إلى أمر خارج عن المنقول يقع من وجوه: ^(٣)

الأول: إذا كان أحد الخبرين موافق لدليل آخر راجح على ما ليس كذلك. ❏

١. النساء: ٢٣.

٢. النساء: ٣.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٥ / ٣٣٢.

الثاني: أن يكون موافقاً لاهل المدينة والآخر ليس كذلك.

الثالث: أن يكون موافقاً للخلفاء والآخر ليس كذلك.

الرابع: أن يكون موافقاً للأعلم والآخر ليس كذلك.

الخامس: أن يكونا مأولين إلا أن تأويل أحدهما دليhle أرجح من دليل تأويل الآخر، فالأول أولى لأنه أغلب على الظن.

السادس: أن يكون أحدهما قد دلّ على الحكم والعلّة، والآخر على الحكم فما يعرض فيه بالعلّة أولى.

السابع: أن يكونا عامّين إلا أن أحدهما ورد على سبب خاص فالعام الوارد على السبب أولى من العام مطلقاً في صورة ما إذا تعارضاً في السبب لأن ترك الجواب مع الحاجة ممّا يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة والعام مطلقاً أولى من العام الوارد على سبب في غير صورة السبب لأن العام مطلقاً أقوى دلالة من العام بالسبب.

الثامن: الخطاب إذا ورد على سبيل الإخبار كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ﴾^(١) أو في معرض الشرط كقوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾^(٢) وورد الخطاب الآخر شفاهاً كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٣) فالخطاب الشفاهي أولى من المطلق في حقّ من ورد الخطاب عليه، والآخر أولى في

١. المجادلة: ٣.

٢. آل عمران: ٩٧.

٣. آل عمران: ١٠٠.

﴿حَقَّ الْغَائِبِينَ لِأَنَّ الْخَطَابَ الشَّفَاهِيَّ إِنَّمَا يَعْمُ مِنْ لَيْسَ بِحَاضِرٍ، لِذَلِكَ مَفْصَلٌ .

التاسع: أن يكونا عامين إلا أن أحدهما لم يعمل به في صورة متفق عليها والآخر قد عمل به في صورة متفق عليها، والعمل بما لم يعمل به [في صورة متفق عليها] أولى لأن العمل به لا يفضي إلى تعطيل ما عمل به لكونه معمولاً به في صورة المتفق، والعمل بما قد عمل يفضي إلى تعطيل الآخر لأنه إذا عمل به في صورة المتفق والمختلف لزم تعطيل الآخر قطعاً ولا شك في أن التأويل وقصر العام على أحد احتمالاته أولى من تعطيل العام بالكلية [وقيل^(١)] بل بما عمل به أولى لكونه متفقاً على العمل به ولا شك في أن ذلك اعتباراً زائداً في العمل.

العاشر: أن يكون أحدهما أمس من الآخر في الحاجة وذلك بأن يكون أحدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه فهو أولى من الذي لم يقصد به ذلك، مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾^(٢) فَإِنَّ هَذَا قَدْ وَرَدَ فِي بَيَانِ تَحْرِيمِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ فَهُوَ أَوْلَى مِنْ قَوْلِهِ: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^(٣) فَإِنَّهُ لَمْ يَقْصِدْ بِهِ [نفي] ^(٤) تحريم الجمع بين الاختين .

الحادي عشر: أن يكون أحد الحديثين مقترناً بتفسير الراوي إما بقوله أو بفعله فإنه راجح على ما ليس كذلك لأن الراوي للخبر يكون أعرف من غيره بما رواه.

﴿

١. في النسختين فقط وهو أكثر انسجاماً مع السياق .

٢. النساء: ٢٣.

٣. النساء: ٣.

٤. في نسخة «أ» فقط.

الثاني عشر: أن يكون أحد الحديثين قد ذكر فيه الراوي السبب في الرواية والآخر لم يذكر السبب، فالأول أولى لأنَّ اهتمامه بالرواية يكون أكثر من الآخر.

الثالث عشر: أن يكون أحد الخبرين قد اقترن به ما يدل على تأخر عن معنى الآخر فإنَّه أولى وذلك بأن يكون أحد الراويين متأخر الاسلام عن الآخر فالغالب على الظن أن روايته عنه ﷺ إنما كانت بعد اسلامه ورواية الآخر يحتمل أن تكون متقدمة على اسلام هذا وأن تكون متأخرة، وكذلك إذا كانت رواية أحدهما مؤرخة بتاريخ مضيّق دون الآخر، فاحتمال تأخير الأول أكثر من الثاني، وكذلك إذا كان أحدهما يدل على التشديد والآخر على التخفيف، فالأول أولى لأنَّ التشديدات مؤخّرة لأنَّه ﷺ إنما شدّد بعد ظهور شوكته.

قال: المعقولان: قياسان أو استدلالان، فالأول: أصله، وفرعه، ومدلوله، وخارجُ، الأول: بالقطع. وبقوة دليله، وبكونه لم ينسخ بإتفاقٍ، وبأنه على سنن القياس، وبدليلٍ خاصٍّ على تعليقه.
وبالقطع بالعلّة، أو بالظنّ الأغلب، وبأنّ مسلكها قطعيّ، أو أغلب ظناً.

والسّر على المناسبة، لتضمنه انتفاء المعارض، ويرجّح بطرق نفى الفارق في القياسين، والوصف الحقيقي على غيره.
والثبوتي على العدمي.

والباعثة على الأمانة، والمنضبطة، والظاهرة، والمتحدة، على خلافها.

والأكثر تعدّياً، والمطرّدة، على المنقوضة، والمنعكسة، على خلافها، والمطرّدة فقط على المنعكسة فقط، وبكونه جامعاً للحكمة مانعاً لها على خلافه، والمناسبة على الشبهية.

والضرورية الخمسة على غيرها، والحاجية على التحسينية، والتكميلية من الخمسة على الحاجية، والدنيئة على الأربعة، وقيل: بالعكس.

ثم مصلحة النفس، ثم النسب، ثمّ العقل، ثم المال، وبقوة موجب النقض من مانعٍ أو فوات شرط على الضعف، والإحتمال.

وبانتفاء المزاحم لها في الأصل، وبرجحانها على مزاحمها

والمقتضية للنفي على الثبوت، وقيل: بالعكس وبقوة المناسبة، والعامّة
في المكلفين على الخاصّة. *

[الأدلة المعقولة]

* أقول: لما فرغ من الترجيحات في الأدلة المنقولة شرع في الأدلة المعقولة،
والدليل العقلي قسمان: القياس والاستدلال، أما القياس فيشمل على الأصل والفرع
والمدلول والخارج، وأما الترجيح بالنظر إلى الأصل فيقع على وجوه: (١)
الأول: أن يكون حكم أحد الأصلين قطعياً وحكم الآخر ظنياً، فالأول أولى
لأن ما يتطرق إليه من الخلل أقل من الآخر.

الثاني: أن يكون حكم كل واحد من الأصلين ظنياً إلا أن دليل أحدهما أقوى
من دليل الآخر، فما دليله أقوى أولى من الآخر.

الثالث: أن يكون حكم أحد الأصلين لم ينسخ اتفاقاً وحكم الآخر قد اختلف
في نسخه، فالأول أولى لبعده عن الخلل.

الرابع: أن يكون حكم أحد الأصلين غير معدول به عن سنن القياس والآخر
قد عدل به عنه، فالأول أولى لأنه أقرب إلى المعقول وموافقة للدليل.

الخامس: أن يكون حكم أحدهما قد قام عليه دليل خاص على تعليقه وجواز
القياس عليه بخلاف الآخر، فالأول أولى لحصول الأمن معه من الخطأ.

السادس: أن يكون حكم أحدهما قد وقع الاتفاق على تعليقه بخلاف

﴿الآخر، فالأول أولى.﴾

السابع: أن يكون الظن بالعلية في أحدهما أغلب من ظن العلية في الآخر، فالأول أولى.

الثامن: أن يكون طريق إحدى العلتين قطعياً بخلاف الأخرى، فالأول أولى .
التاسع: أن يكون أحد الطريقتين أغلب في الظن من الآخر.

العاشر: أن يكون طريق علية أحد الاصلين السبر والتقسيم وطريق علية الآخر المناسبة، فالأول أولى لأن في طريق السبر والتقسيم تعرضاً بانتفاء المعارض وذكر البيان المقتضي وأما المناسبة فليس فيها إلا ذكر بيان المقتضي، والحكم كما يتوقف على ثبوت المقتضي يتوقف على انتفاء المعارض، فكان القياس الأول أولى لاشتماله على ذكر كل العلة بخلاف الثاني .

الحادي عشر: أن يكون نفي الفارق في أصل أحد القياسين مقطوعاً به وفي الآخر مضموناً، فالأول أولى .

الثاني عشر: أن تكون العلة في أحد الأصلين وصفاً حقيقياً وفي الآخر تقديرية أو حكماً شرعياً، فالأول أولى لوقوع الاتفاق عليه بين القياسين بخلاف الثاني.

الثالث عشر: أن يكون الوصف في أحدهما ثبوتياً والآخر عديمياً، فالأول أولى للاتفاق .

الرابع عشر: أن تكون العلة في أحدهما بمعنى الباعث وفي الآخر بمعنى الأمانة، فالأول أولى.

الخامس عشر: أن تكون العلة في أحدهما وصفاً منضبطاً والآخر وصفاً ظاهراً، فالأول أولى.

السادس عشر: أن تكون العلة في أحدهما واحدة والأخرى مركبة، فالأول أولى.

السابع عشر: العلة المطردة فقط أولى من العلة المنعكسة فقط لما مر من اشتراط الاطراد في العلل دون الانعكاس.

الثامن عشر: أن تكون علة أحد القياسين وصفاً جامعاً للحكمة مانعاً وعلة الأخرى ليست كذلك، فالأول أولى.

التاسع عشر: أن تكون علة أحدهما مناسبة وعلة الآخر شبيهة فما علتها مناسبة أولى، لزيادة غلبة الظن بها، والسبب في الأولوية ما ذكرناه قلة الخلاف فيه أو عدمه عند القاييسين بخلاف الآخر.

العشرون: بأن يكون المقصود من إحدى العلتين الأمور الخمسة الضرورية والمقصود من الأخرى غيرها، فالأول أولى لزيادة المصلحة فيه ولأجله لم تخل عنه شريعة من الشرائع.

الحادي والعشرون: أن يكون المقصود من إحدى العلتين زيادة الحاجة فالمقصود من الأخرى التحسين والتزيين، فالأول أولى لتعلق الحاجة بها.

الثاني والعشرون: أن يكون المقصود من إحدى العلتين التكميل للمصالح الضرورية والمقصود من الأخرى أصل الحاجة الزائدة، فالأول أولى وإن كان تابعاً والآخر أصلياً لأنه أعطى المكمل حكم الأصل الذي يستند إليه فوجب في

﴿ شرب قليل الخمر ما وجب في شرب كثيره .

الثالث والعشرون: أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ الدين من الأمور الخمسة ومقصود الأخرى إحدى الأربع، فالأول أولى لأن ثمرته نيل السعادة الأخرى بخلاف الآخر، وقال آخرون بالعكس لأن حفظ النفس التي هي الأصل أولى من حفظ الدين الذي هو الفرع وأيضاً حفظ الدين حفظ حق الله [وحق الله على المساهلة] ^(١) وحفظ النفس حفظ حق الآدمي فيكون الثاني أولى.

الرابع والعشرون: أن يكون مقصود أحدهما حفظ النفس والآخر حفظ النسب، فالأول أولى لأن حفظ النسب إنما قصد لأجل حفظ الولد حتى لا يختلط نسبه فيبقى ضائعاً لا مربياً له فليس مطلوباً لذاته .

الخامس والعشرون: أن يكون المقصود من أحديهما حفظ النسب ومقصود الأخرى حفظ العقل، فالأول أولى لكونه عائداً إلى حفظ النفس.

السادس والعشرون: أن يكون المقصود من أحديهما حفظ العقل ومقصود الأخرى حفظ المال، فالأول أولى.

السابع والعشرون: أن تكون علة أحد الأصلين منقوضة قد ظهر في صورة نقضها ما يمكن إحالة النقض عليه إما من وجود مانع أو فوات شرط، وعلة الأخرى منقوضة لم يظهر في صورة نقضها بذلك، فالأول أولى لأنها اغلب على الظن لأن الخلاف في إبطال العلة لاتنقضها في بعض الصور لأجل وجود مانع أو فوات شرط أقل من الخلاف في إبطالها لاتنقضها لا لذلك.

﴿

الثامن والعشرون: أن تكون علة أحد الأصلين ليس لها مزاحم في الأصل بخلاف الأخرى، فالأول أولى لأنها أغلب على الظن وأقرب إلى التعدية وبهذا ظهر أن ما يكون رجحانها على مزاحمها أكثر أولى من الأخرى.

التاسع والعشرون: أن تكون علة أحد القياسين تقتضي الثبوت والأخرى تقتضي النفي فالثانية أولى لأن مقتضاها ثابت على تقدير رجحانها على الأول وعلى تقدير مساواتها، والأولى لا يتم مقتضاها إلا على تقدير رجحانها وما يتم على تقديرين أكثر وجوداً مما يتم على تقدير واحد، والأكثرية في الوجود موجبة لغلبة الظن بالأولية، قيل بل المثبتة أولى لأن مقتضاها حكم شرعي بخلاف النافية.

الثلاثون: أن تكون مناسبة إحدى العلتين أكثر من مناسبة الأخرى، فالأولى أولى لأنها افضى إلى المقصود.

الحادي والثلاثون: أن يكون علة أحد القياسين تتضمن مقصوداً يعم جميع المكلفين ومقصود الأخرى مقصور على بعضهم، فالعامة أولى لعموم فائدتها.

قال: الفرع: يُرَجَّحُ بالمشاركة في عين الحكم، وعين العلة، على الثلاثة، وعين أحدهما على الجنسين، وعين العلة خاصة على عكسه، وبالقطع بها فيه، وبكون الفرع بالنص جملة لا تفصيلاً.*

* أقول: الترجيحات العائدة إلى الفرع تقع من وجوه:

الأول: أن يكون الفرع في أحد القياسين يشارك أصله في عين الحكم وعين العلة، والآخر يشارك أصله في جنس الحكم وجنس العلة أو جنس الحكم وعين العلة أو في عين الحكم وجنس العلة، فالأول أولى لأنه أغلب على الظن في الاعتبار.

الثاني: أن يكون الفرع مشاركاً للأصل في عين العلة وجنس الحكم أو عين الحكم وجنس العلة والآخر مشاركاً لأصله في جنس العلة وجنس الحكم، فالأول أولى لما مرّ.

الثالث: أن يكون الفرع في أحدهما قد شارك أصله في عين العلة وجنس الحكم والآخر شارك أصله في عين الحكم وجنس العلة، فالأول أولى.

الرابع: أن يكون ثبوت العلة في أحد الفرعين مقطوعاً به وثبوتها في الآخر غير مقطوع فالأول أولى.

الخامس: أن يكون الفرع داخلياً تحت النص بالاجمال لا بالتفصيل والآخر غير داخل في النص، فالأول أولى، وإنما قيّدنا بالاجمال لأنه لو دلّ عليه بالتفصيل لم يكن الحكم ثابتاً في الفرع بالقياس بل بالنص.

قال: المنقول والمعقول: يرجح الخاص بمنطوقه، والخاص لا بمنطوقه درجات، والترجيح فيه حيث لم يقع للنظر، والعام مع القياس تقدّم، وأمّا الحدود السمعيّة، فترجح بالألفاظ الصريحة على غيرها، ويكون المعرف أعرف، وبالذاتي على العرضي، وبعمومه على الآخر، لفائدته.

وقيل: بالعكس، للاتفاق عليه، وبموافقته النقل السمعي أو اللغوي، أو قربه، وبرجحان طريق اكتسابه، ويعمل «المدينة» أو الخلفاء الأربعة، أو العلماء، ولو واحداً، وبتقرير حكم الحظر وحكم النفي، وبدراء الحدّ، ويتركب من الترجيحات في المركبات، والحدود أمور لا تنحصر، وفيما ذكر إرشاد لذلك.*

[ترجيح المنقول والمعقول]

* أقول: لما فرغ من الترجيحات في العقليات شرع في الترجيحات الواقعة بين المنقول والمعقول^(١)، وهي تقع على وجهين:

أ. الخاص إذا دل بمنطوقه على الحكم فهو أولى من القياس لقلة تطرق الخلل إليه بخلاف القياس، وأمّا إذا دل الخاص على الحكم لا بمنطوقه فله درجات منها ما هو ضعيف جداً، ومنها ما هو قوي جداً، وبين هاتين المرتبتين درجات متفاوتة في القوة والضعف غير محصورة لا يمكن الإشارة إليها، بل ذلك موكول إلى

الباحثين في أحاد الصور.

ب. النص العام يتقدّم على القياس الخاص، لأنّ العموم أصل والقياس فرع، وقيل بالعكس لأنّ العمل بالعام يقتضي إبطال الخاص الذي هو القياس وليس كذلك في العكس، ومهما أمكن الجمع بين الدليلين كان أولى.

وأما الترجيحات الواقعة في الحدود فتقع على وجوه، والحدود إما أن تكون عقلية أو سمعية والنظر الآن إنّما هو في الثاني: إذ لا تعارض في الحدود العقلية بل في الظنية.

الأول: إذا كان أحد الحدّين مشتملاً على إفاظ ظاهرة دالة على المطلوب من غير تجوز ولا اشتراك ولا نقل، كان أولى من المخالف.

الثاني: المعروف إذا كان اعرف من الآخر كان التعريف به أولى وهذا التفاوت إنّما يقع في الرّسوم.

الثالث: التعريف بالذاتي أولى من التعريف بالعرضي لأن في الأول تحصيل معرفة حقيقة المحدود بخلاف الثاني.

الرابع: إذا كان أحد الحدّين أعم من الآخر كان أولى منه لتناوله محدود الآخر وزيادة فهو أكثر فائدة، وقال آخرون بل الأخص أولى لأن مدلوله متفق عليه ومدلول الآخر من الزيادة مختلف فيه.

الخامس: أن يكون أحد الحدّين موافقاً للنقل السمعي والآخر غير موافق، فالأول أولى لأنه أغلب على الظن.

السادس: أن يكون أحدهما موافقاً للوضع اللغوي بخلاف الآخر أو

﴿ يكون أقرب إلى الاستعمال من الآخر فهو أولى، لأنه أغلب على الظن.

السابع: أن يكون طريق اكتساب أحدهما أرجح من طريق اكتساب الآخر فهو أولى لأنه أغلب على الظن .

الثامن: أن يكون أحدهما قد ذهب إلى العمل به أهل المدينة أو الخلفاء أو العلماء ولو كان واحداً بخلاف الآخر، فالأول أولى.

التاسع: أن يكون أحدهما مقرر لحكم الحظر والآخر للأباحة أو يكون مقررًا للنفي والآخر للثبات أو يكون أحدهما قد اشتمل على درأ الحد والآخر على ثبوته فالأول أولى لموافقته للأصل .

وقد تركبت من هذه الترجيحات الواقعة في المركبات وفي الحدود ترجيحات كثيرة لا تنحصر واصولها ما ذكرناه .

فهذا آخر ما أردنا إيراده على هذا الكتاب.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد المرسلين محمد النبي وآله الطيبين الطاهرين^(١) أجمعين .

١ . وفي نسخة «ج» ورد ما يلي:

[تمت هذا، تم هذا الكتاب من تصنيفات العلامة نهاية الفقهاء شيخ جمال الدين مطهر الحلبي عليه الرحمة والرضوان من جليل الرحمن في أصول الفقه وصلى الله على محمد وآله المعصومين اجمعين والحمد لله رب العالمين فقد فرغت من هذه النسخة الشريفة في أشرف الأوقات يوم السبت قبل الظهر في غرة الشهر المبارك رجب المرجب على يد العبد الضعيف النحيف الفقير المحتاج إلى رحمة الله تعالى وشفاعة نبينا محمد المصطفى وعلى

☞ وكان آخر فراغه يوم السبت الثاني والعشرين من الشهر رجب سنة ٦٩٧
سبع وسبعين وستمائة.

وقد انتهى من تحقيق الكتاب والتعليق عليه بفضل الله وكرمه
وعنايته العبد الفقير إلى رحمة ربه، آ. مرداني پور
(أكرم النعماني) وبإشراف من شيخي الأستاذ
آية الله العظمى جعفر السبحاني في ليلة الثلاثاء
الثاني من ربيع الأول من عام ١٤٣٢ هـ.
نفعنا الله به يوم لا ينفع مال ولا بنون
إلا من أتى الله بقلب سليم،
والحمد لله أولاً وآخراً
وظاهراً وباطناً.

☞ المرتضى والأنمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين].

وفي نسخة «ب» جاء ما يلي:

[وقع الفراغ من تحريره ضحوة الجمعة أواخر ربيع الآخر سنة أربع عشرة وسبعمائة ببلدة
السلطانية حماها الله تعالى على يد أضعف عباد الله جسماً وأقواهم جرمًا محمد بن محمود
ملك الطبري تجاوز الله عن سيئاته وفرغ مصنفه من تسويده ليلة ثامن رمضان المبارك من
سنة تسع وسبعين وستمائة والحمد لله وحده والصلاة على خير خلقه محمد وآله
الطاهرين.]

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
٧	مقدمة المشرف
٩	شكر وتقدير
١١	مبحث النهي
١٨	دليل أن النهي يدل على الصحة وردّه
٢٤	بحث العام والخاص
٣٥	دليل القائل بأن صيغة العموم موضوعة للخصوص
٣٨	دلالة الجمع المنكر على العموم
٤٢	استدلال المصنّف في المقام
٤٣	استدلال المثبتين
٤٣	استدلال النافين
٤٥	هل العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز؟
٥٢	حجّية العام بعد التخصيص
٥٦	هل إن الجواب تابع للسؤال في عمومه؟
٦٦	في نفي المساواة
٦٩	في أن المقتضي لا عموم له

٧٢	هل أن الأفعال المتعدية تعم مفعولاتها؟
٧٨	في رواية الراوي
٨٧	في الخطاب المصدّر بالنبوي ﷺ
٩١	دلالة خطاب الرسول ﷺ لواحد
٩٥	دخول النساء في الجمع المذكّر
١٠٠	هل أن الخطابات العامة تشمل الرسول ﷺ
١٠٣	تكليف المعدوم
١٠٩	التخصيص
١١٤	في غاية التخصيص
١٢١	تعريف الاستثناء
١٢٤	تقدير دلالة الاستثناء
١٣٠	الاتصال في الاستثناء
١٣٣	حكم استثناء كل أفراد المستثنى منه
١٤٣	حجة الحنفية على مذهبهم
١٤٦	الاستثناء من الاثبات نفى
١٥٠	التخصيص بالشرط
١٥٥	التخصيص بالصفة
١٥٦	التخصيص بالأدلة المنفصلة
١٦٠	تخصيص الكتاب بالكتاب
١٦٢	تخصيص السنة بالسنة
١٨٥	المطلق والمقيّد
١٩١	مبحث البيان والمبيّن
٢١٤	المجمل والمبيّن

الصفحة

الموضوع

٢٣١	مبحث الظاهر والمؤول
٢٤٣	مبحث المفهوم والمنطوق
٢٦١	أدلة المثبتين لدليل الخطاب
٢٦٨	أدلة النافين لدليل الخطاب
٢٧٢	مفهوم الشرط
٢٧٤	مفهوم الغاية
٢٧٥	مفهوم اللقب
٢٧٧	الحصر
٢٧٩	مفهوم الحصر
٢٨٣	مبحث النسخ
٢٩٧	جواز النسخ قبل وقت العمل
٣٠٤	جواز النسخ بالأثقل
٣٠٧	جواز نسخ التلاوة
٣١٠	جواز نسخ التكليف بالإخبار بنقيضه
٣١٢	نسخ القرآن بالقرآن
٣٤٥	القياس
٣٥٢	شروط حكم الأصل
٣٥٩	شروط علة الأصل
٣٧٩	تعليل الحكم بعليتين
٤٠٠	شروط الفرع، وهو الذي يراد ثبوت الحكم فيه
٤٠٠	شروط الفرع الذي يثبت الحكم فيه
٤٠٢	مسالك اثبات العلة
٤١١	السبب والتقسيم

الصفحة

الموضوع

٤٢٠

المقاصد عند الشرع الأغر

٤٣١

الطرد والعكس

٤٣٤

أقسام القياس

٤٦١

ما ورد من اعتراضات على القياس

٥١١

الاستدلال

٥١٩

الاستصحاب

٥٢٢

شرع النبي قبل البعثة

٥٢٧

حجّية قول الصحابي

٥٣٠

حجّية الاستحسان

٥٣٢

حجّية المصالح المرسلة

٥٣٣

الاجتهاد

٥٧٤

مبحث التقليد

٥٧٦

لا تقليد في العقليات

٥٩٠

مبحث التعادل والترجيح

٥٩٦

الترجيح باعتبار المنقول

٥٩٨

الترجيح بحسب المتن

٦٠٣

الترجيح بحسب الدلالة

٦٠٥

الترجيح بأمر خارجي

٦١٠

الأدلة المعقولة

٦١٦

تراجيح المنقول والمعقول

٦٢١

فهرس المحتويات